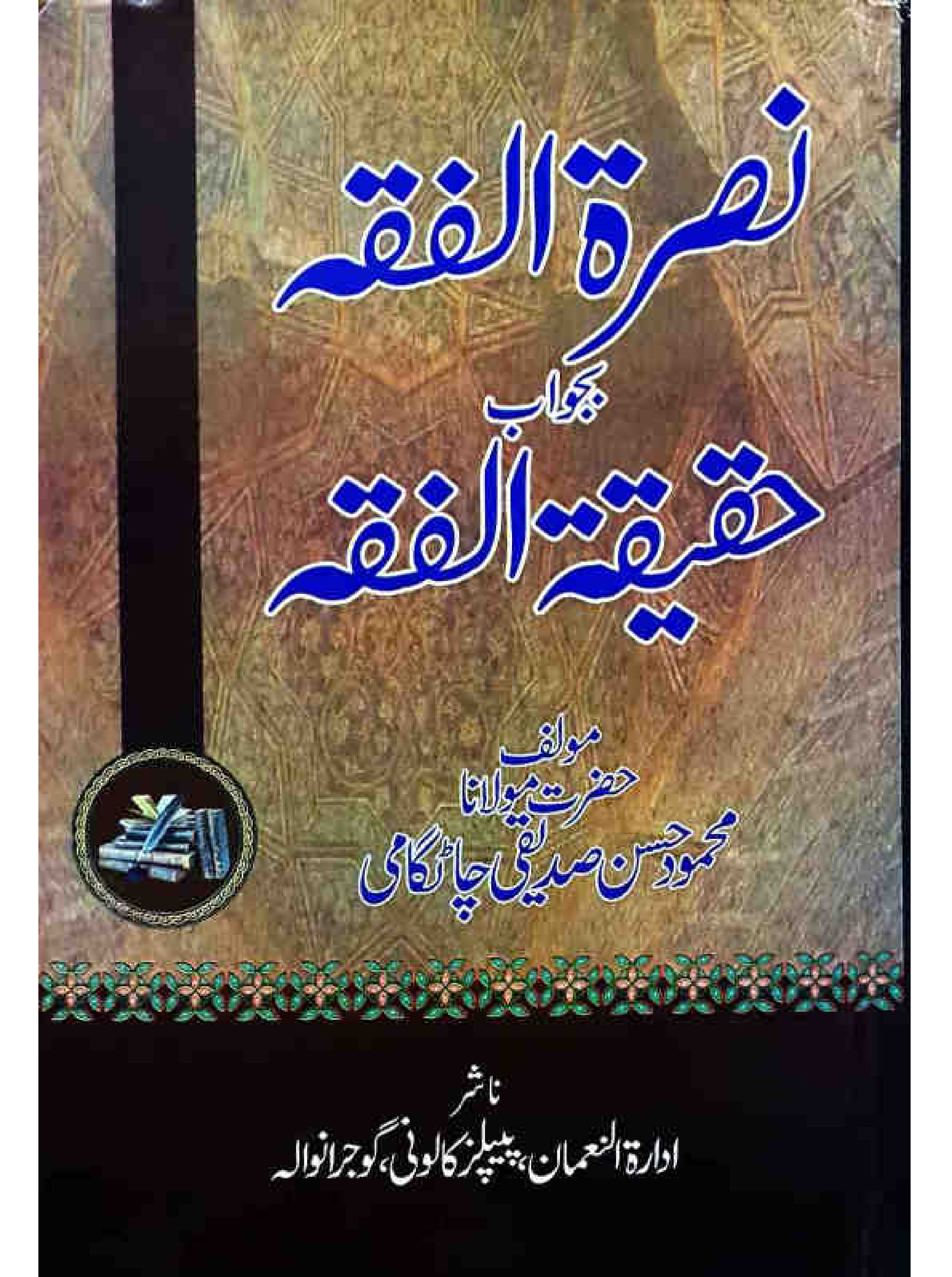

نصرۃ الفقہ
بجواب
حقیقۃ الفقہ
مؤلف
حضرت مولانا
محمود حسن صدیقی چاٹگامی
ناشر
ادارۃ النعمان، پیپلز کالونی، گوجرانوالہ

نصرة الفقہ

بجواب

حقیقۃ الفقہ

(مقدمہ)

مولف
حضرت مولانا
محمود حسن صدیقی چاٹگامی

ناشر
ادارۃ النعمان، پیپلز کالونی، گوجرانوالہ

نام کتاب | نصرۃ الفقہ بجواب حقیقۃ الفقہ
مولف | مولانا محمود حسن صدیقی چاٹگامی
تاریخ طباعت | نومبر 2020

﴿ضروری نوٹ﴾

اگر اس کتاب میں کوئی غلطی نظر آئے تو ضرور آگاہ فرمائیں ان شاء اللہ اگلے ایڈیشن میں اصلاح کردی جائے گی۔

ادارہ

نومبر 2020

فہرست مضامین

(مقدمہ)

صفحہ نمبر	مضمون
54	(۳۷) امام صاحب کا اصل مشغلہ استنباط مسائل تھا
54	(۳۸) کتب تاریخ سے نقل کرنے کا اصول تاریخ ابن خلدون سے
55	(۳۹) ابن خلدون کا یہ کہنا کہ امام ابوحنیفہ کو صرف سترہ احادیث معلوم تھیں ان کے بیان کردہ اصول کے خلاف ہے
56	(۴۰) عبداللہ بن مبارک کا یہ کہنا کہ کان ابوحنیفہ یتیما فی الحدیث اس کا مطلب کیا ہے
57	(۴۱) عبداللہ بن مبارک کے اشعار امام صاحب کی ثناء ہیں
58	(۴۲) امام صاحب حدیث کو پرکھنے والوں میں سے ہیں
61	(۴۳) عبداللہ بن مبارک کا فرمان کہ امام صاحب کی فقہ حدیث ہی کی تفسیر ہے
61	(۴۴) انہی کا بیان کہ حدیث میں تین شخصوں کی رائے معتبر ہے
61	(۴۵) یتیم فی الحدیث کا مفہوم
62	(۴۶) امام احمد کا قول امام صاحب کے بارے میں لارای والاحدیث اوراس کا جواب علامہ شعرانی کی زبانی
63	(۴۷) امام احمد کے قول کا ثبوت مشکوک ہے
64	(۴۸) امام احمد کی زبانی امام ابوحنیفہ اور آپ کے شاگردوں کی تعریف
65	(۴۹) قلیل الروایۃ اور قلیل الحدیث ہونا دونوں میں فرق ہے
66	(۵۰) امام صاحب قلیل الراویہ ہیں قلیل الحدیث نہیں جیسا کہ بعض صحابہ قلیل الروایہ ہیں مگر قلیل الحدیث نہیں
67	(۵۱) امام صاحب کے قلیل الروایہ ہونے کا سبب فقہ میں مشغولیت ہے جیسا کہ حضرت صدیق اکبرؓ کے قلیل الروایہ ہونے کا سبب پرفتن دور اور دیگر خلافتی مشاغل تھے
68	(۵۲) امام ابوحنیفہ کا امام مالک سے حدیث روایت کرنا اگر صحیح سند سے ثابت ہو جائے تو یہ امام مالک کی منقبت ہے نہ یہ مطلب ہے کہ امام صاحب کو صرف ایک ہی حدیث معلوم تھی
69	(۵۳) امام شافعی اور امام محمد کا مکالمہ اپنے استادوں (امام مالک اور امام ابوحنیفہ) کے بارے میں
70	(۵۴) امام شافعی امام محمد کی خدمت میں دس سال رہے

فہرست مضامین

(حصہ اول)

فہرست مضامین

(حصہ دوم)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علی محمد خیر خلقہ وخاتم النبیین وعلیٰ آلہ واصحابہ الذین ھم ھداۃ الدین وعلیٰ من تبعہ من الفقہاء والمحدثین. اما بعد!

راقم الحروف نے کچھ عرصہ قبل ایک کتاب دیکھی جس کا نام تھا ''حقیقۃ الفقہ'' راقم نے جب اسے پڑھا تو حیران رہ گیا۔ اس کتاب میں امام اعظم ابوحنیفہؒ اور فقہ حنفی پر سخت تنقید کی گئی ہے۔ اس کے مصنف غیر مقلدین کے مشہور عالم دین حضرت مولانا محمد یوسف جے پوریؒ صاحب ہیں۔

پڑھنے کے بعد دل میں خیال آیا کہ اس کا جواب بھی کسی نے ضرور لکھا ہوگا۔ کافی تلاش کیا دوست احباب سے بھی معلوم کرتا رہا مگر جواب نفی میں ملا۔

اللہ تعالیٰ کا راقم پر خصوصی فضل واحسان ہوا کہ اس نے بندہ حقیر کو ہی اس کام کے لیے منتخب فرمایا اور بندہ نے اس کا جواب لکھ دیا، جیسا بندہ سے لکھا گیا۔ اگر کتاب میں کوئی غلطی ہو تو راقم کو آگاہ فرمائیں ان شاء اللہ درست کردی جائے گی کیونکہ راقم قرآن وحدیث کے خلاف کسی کی بات نہیں مانتا۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو قرآن وحدیث پر صحیح معنی میں عمل کرنے کی توفیق عطاء فرمائے۔ وما ذالك علی اللہ بعزیز

۲۳ جمادی الثانی ۱۴۰۵ھ

۱۶ مارچ ۱۹۸۵ء

تفصیل تہتر فرقوں کی

اعتراض نمبرا:

حضرت پیران پیر عبدالقادر جیلانی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب غنیۃ الطالبین میں مفصل تشریح فرمائی ہے آپ نے کل اسلامی فرقوں کو دس گروہ پر تقسیم کیا ہے عبارت یہ ہے فاصل ثلث وسبعین فرقۃ الخ۔ (حقیقت الفقہ ص ۲۵، اسلامک پبلشنگ ہاؤس لاہور)

جواب:

مولف نے اپنی کتاب حقیقۃ الفقہ کے ص ۱۱ تا ص ۲۳ پر ''غنیۃ الطالبین'' مولف حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی رحمۃ اللہ علیہ اور ''الملل والنحل'' مولف علامہ شہرستانی سے ان تہتر فرقوں کی تفصیل ذکر کی ہے جن کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پیش گوئی فرمائی تھی اور جس کو شیخ عبدالقادر جیلانی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی ''غنیۃ الطالبین'' میں ذکر کیا ہے۔

مولف کا مقصد اس پوری تفصیل ذکر کرنے سے صرف یہ ہے کہ حضرت شیخ رحمۃ اللہ علیہ نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو بھی فرق ضالہ میں شمار کیا ہے اور ان کو مرجئہ کہا ہے۔

مولف کی نادانی اور مغالطہ:

لیکن قبل اس کے کہ ہم امام صاحب پر ارجاء کا جو اعتراض ہے حقائق کی روشنی میں اس کا جواب دیں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مولف کی نادانی اور اس سلسلہ میں انہوں نے عوام کو جو مغالطہ دیا ہے اس کی نشاندہی کر دیں۔

مولف کی نافہمی کا یہ عالم ہے کہ انہوں نے حدیث افتراق امت میں افتراق کے معنی ہی نہ سمجھے وہ اپنی خوش فہمی سے افتراق سے مراد فروعی مسائل کا افتراق سمجھ گئے یعنی فقہاء کے مابین جو فروعی مسائل میں اختلاف چلا آ رہا ہے۔ یہاں بھی افتراق سے وہی افتراق مراد ہے۔

حالانکہ حدیث مذکور میں افتراق سے مراد اصول وعقائد میں افتراق ہے فروعی مسائل کا اختلاف مراد نہیں۔ مولف اگر اپنے مقتدا حضرات کی ان عبارات کو ملاحظہ فرما لیتے جو انہوں نے اس حدیث کی شرح میں رقم فرمائی ہیں تو وہ اس غلط فہمی کا شکار ہو کر ایسا لغو اور بے جا اعتراض کرنے سے پرہیز کرتے۔

ملاحظہ فرمائیں مشہور غیر مقلد عالم مولانا عبدالرحمٰن صاحب مبارکپوری ’’تحفۃ الاحوذی شرح جامع ترمذی‘‘ میں اس حدیث کی شرح میں لکھتے ہیں:

وتفترق امتی علی ثلاث وسبعین فرقة الحديث المراد من امتى امة الاجابة......

حدیث افتراق امت میں امت سے مراد امت اجابت ہے......

قَالَ الْعَلْقَمِيُّ قَالَ شَيْخُنَا أَلَّفَ الْإِمَامُ اَبُو مَنْصُورٍ عَبْدُ الْقَاهِرِ بْنُ طَاهِرٍ التَّمِيمِيُّ فِي شَرْحِ هَذَا الْحَدِيثِ كِتَابًا قَالَ فِيهِ قَدْ عَلِمَ أَصْحَابُ الْمَقَالَاتِ أَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ يُرِدْ بِالْفِرَقِ الْمَذْمُومَةِ الْمُخْتَلِفِينَ فِي فُرُوعِ الْفِقْهِ مِنْ أَبْوَابِ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ وَإِنَّمَا قَصَدَ بِالذَّمِّ مَنْ خَالَفَ أَهْلَ الْحَقِّ فِي أُصُولِ التَّوْحِيدِ (تحفۃ الاحوذی ج ۳ ص ۳٦۷)

علقمی کہتے ہیں کہ ہمارے شیخ (علامہ سیوطی) نے فرمایا کہ امام ابومنصور عبدالقاہر بن طاہر تمیمی نے اس حدیث کی شرح میں ایک کتاب لکھی ہے جس میں انہوں نے کہا ہے کہ اصحاب مقالات کو یہ علم ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد فرق مذمومہ سے وہ حضرات نہیں جو فروع فقہ یعنی حلال وحرام وغیرہ میں اختلاف رکھتے ہوں بلکہ آپ کا مقصد ان فرقوں کی مذمت ہے جو اصول توحید میں اہل حق کے مخالف ہیں۔

اور یہی عبارت بعینہٖ دوسرے غیر مقلد عالم مولانا محمد اشرف عظیم آبادی (انہی کو شمس الحق عظیم آبادی کہتے ہیں) نے اپنی کتاب ’’عون المعبود شرح سنن ابی داؤد‘‘ میں نقل کی ہے۔

ان غیر مقلد علماء کی تصریحات سے معلوم ہوا کہ حدیث میں افتراق سے مراد فروع فقیہ میں اختلاف نہیں بلکہ اصول توحید اور عقائد میں اختلاف مراد ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد ان فرقوں کی مذمت ہے جو اہل سنت کے مخالف ہیں لہٰذا مولف کا افتراق سے فروعی اختلاف مراد لینا محض نادانی اور سادہ لوح عوام کو مغالطہ میں ڈالنے کی سعی ناتمام ہے۔

اور اگر بقول مولف فروعی اختلاف ہی مراد لیا جائے تو پھر اس میں حنفی مذہب رکھنے والوں کی کیا تخصیص ہے شافعیہ، مالکیہ، حنابلہ اور ظاہریہ اور دوسرے مجتہدین کے مذاہب کہ جو ایک عرصہ تک مروج رہے کیوں داخل نہیں۔ خود نام نہاد اہل حدیث کا آپس میں کئی مسائل میں اختلاف ہے۔

اعتراض نمبر۲:

منجملہ ان کے ناجی گروہ اہل سنت والجماعت ہے اور اہل سنت والجماعت کا صرف ایک ہی فرقہ ہے اور وہ فرقہ محض اہل حدیث کا ہی ہے۔ چنانچہ حضرت پیران پیر رحمۃ اللہ علیہ ''غنیۃ الطالبین'' میں فرماتے ہیں واما الفرقة الناجية فهي اهل السنة والجماعة یعنی فرقہ ناجیہ اہل سنت والجماعت ہے۔ (ص ۱۹۲)

فاهل السنة طائفة واحدة یعنی اہل سنت کا گروہ ایک ہی ہے۔ (ص ۱۹۲)

ولا اسم لهم الا اسم واحد وهو اصحاب الحديث یعنی اہل سنت کا ایک ہی نام ہے۔ وہ اہل حدیث ہے۔ (ص ۱۸۲، ص ۱۹۳) (حقیقت الفقہ ص ۳۵)

جواب:

مولف نے اصحاب الحدیث کا ترجمہ اہل حدیث سے کیا اور اس سے مراد اپنا فرقہ لیا یعنی غیر مقلد جو لا مذہب ہیں اور مذہب ائمہ مجتہدین میں سے کسی مذہب کے پیرو نہیں ہیں اور یہ آج کل کے نام نہاد اہل حدیث کی عام عادت ہے کہ وہ جہاں کہیں ''اصحاب الحدیث'' کا لفظ دیکھتے ہیں تو اس کو اپنے غیر مقلد فرقہ پر چسپاں کر کے اپنے جی ہی جی میں خوش ہوتے رہتے ہیں اور مقلدین (احناف، شوافع، مالکیہ، حنابلہ) کو اس سے خارج سمجھتے ہیں لیکن واضح رہے کہ یہ معنی عرف واصطلاح اور لغت کے خلاف ہیں۔

اہل حدیث کی اصطلاح بھی ویسی ہی ہے جیسے کہ متکلمین کو اہل کلام، مورخین کو اہل تاریخ، مفسرین کو اہل تفسیر کہا جاتا ہے یعنی جن حضرات نے کسی ایک علم کو بطور فن اپنا لیا عرف واصطلاح میں ان کو اسی نام سے پکارا جاتا ہے۔

اسی طرح جن حضرات نے علم حدیث کو بطور فن اپنایا اور اس کے حصول کے لیے سفر اور اہتمام کیا اور پھر اس کا اشتغال رکھا خواہ جس مذہب سے بھی ان کا تعلق ہو وہ اہل حدیث کہلائیں گے چنانچہ علامہ محمد بن ابراہیم وزیر یمانی المتوفی ۸۴۰ھ فرماتے ہیں:

اذ من المعلوم ان اهل الحديث اسم لمن عنى به وانقطع فى طلبه فهؤلاء هم اهل الحديث من اى مذهب كانوا و كذالك اهل العربية واهل اللغة فان اهل كل فن هم اهل المعرفة فيه والتحقيق لالفاظه و معانيه.

(الروض من الباسم ج۱ ص ۱۲۲)

یہ ایک معلوم حقیقت ہے کہ اہل حدیث ان لوگوں کا نام ہے جو حدیث سے اعتناء کریں اور اس کی طلب میں یکسو ہوں .... یہی حضرات اہل حدیث ہیں خواہ کسی مذہب کے ہوں اسی طرح اہل عربیت اور اہل لغت کا حال ہے کیوں کہ ہر فن کے اہل وہ حضرات کہلاتے ہیں جن کو اس فن کی معرفت اور تحقیق ہو اور وہ اس فن کے الفاظ و معانی سے پوری طرح باخبر ہوں۔

حافظ وزیر یمانی کی اس تصریح سے معلوم ہوا کہ اہل حدیث وہ حضرات ہیں جو حدیث کے حفظ و معرفت اور کتابت کے علم بردار ہوں اور جن کو اللہ تعالیٰ نے حدیث کی فہم و درایت کی دولت سے بھی نوازا ہو اور ان کو حدیث کی اتباع و پیروی بھی نصیب ہو جیسے اہل قرآن وہ حضرات ہیں جو حافظ اور قاری ہونے کے ساتھ ساتھ قرآن کے معانی بھی سمجھتے ہوں اور اس پر عمل پیرا بھی ہوں آج کل کے ملحد کی طرح جو شخص حدیث کا منکر ہو وہ ہرگز اہل قرآن نہیں۔

اور لغت سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے چنانچہ علامہ سید مرتضیٰ زبیدی لکھتے ہیں:

والاهل للمذهب من يدين به ويعتقده (تاج العروس ج۷ ص ۲۱۷)

یعنی اہل مذہب اس کو کہیں گے جو اس مذہب پر اعتقاد رکھے اور اس کو دین سمجھے۔

اس لحاظ سے اہل حدیث ان حضرات کو کہیں گے جو حدیث و سنت کو محبت اور ماخذ قانون وشرع مانتے ہیں۔

یاد رکھئے کہ مسلمانوں میں جو حضرات عقائد اور اعمال میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کے متبع اور پیرو ہیں اور فرق مبتدعہ کے بالمقابل ہیں ان کو اہل سنت والجماعت کہا جاتا ہے۔

سنت سے مراد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت اور جماعت سے مراد صحابہ کی جماعت ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جہاں افتراق امت کی اطلاع دی تھی وہاں لوگوں کے لیے راہ نجات کو بھی متعین فرما دیا تھا چنانچہ جب حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کے سامنے افتراق امت کی پیش گوئی فرمائی تو صحابہ کرام نے فرقہ ناجیہ کے متعلق سوال کیا کہ وہ کون سا فرقہ ہوگا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں فرمایا:

ما انا عليه واصحابي (غنية الطالبين ص ۲۰۸ لاهور)

(نجات کا راستہ وہ ہے جس پر) میں اور میرے اصحاب ہیں۔

اسی بناپر شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ فرقہ ناجیہ کی تعریف میں فرماتے ہیں

الفرقة الناجية هم الاخذون في العقيدة والعمل جميعا بما ظهر من الكتاب والسنة وجرى عليه جمهور الصحابة والتابعين.

(حجة الله البالغة ج۱ ص۱۷۰)

فرقہ ناجیہ وہی لوگ ہیں جو عقیدہ اور عمل دونوں میں کتاب وسنت کے ظواہر اور جمہور صحابہ وتابعین کی شاہراہ پر ہوں۔

اس تشریح کے مطابق جو حضرات بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ کے پیرو ہوں گے وہ اہل سنت والجماعت ہیں خواہ ان کا مسلک فروع میں کچھ بھی ہو مجتہد ہوں یا مقلد جو بھی اس کسوٹی پر پورا اترے گا اہل سنت کہلائے گا۔

لیکن محدثین کی اصطلاح میں جن حضرات نے علم حدیث کو بطور فن اپنایا ہے وہ اہل حدیث ہیں۔ اصحاب حدیث، ارباب حدیث، اہل حدیث، اہل اثر، محدثین سب ارباب روایت کے القاب ہیں تعبیرات مختلف ہیں مرجع سب کا ایک ہے۔

چنانچہ غیر مقلد عالم مولانا محمد ابراہیم صاحب میر سیالکوٹی فرماتے ہیں:

"بعض جگہ تو ان کا ذکر لفظ اہل حدیث سے ہوا ہے اور بعض جگہ اصحاب حدیث سے ہے، بعض جگہ اہل اثر کے نام سے اور بعض جگہ محدثین کے نام سے مرجع ہر لقب کا یہی ہے۔

(تاریخ اہل حدیث ص۱۲۸ طبع لاہور)

اس سے معلوم ہوا کہ اہل حدیث، اصحاب حدیث، اہل اثر، محدثین سب الفاظ کا مفہوم ایک ہی ہے اور تمام ائمہ مجتہدین اور ان کے مقلدین جو حدیث وسنت کو قانون وشرع کا ماخذ مانتے ہیں، اہل حدیث اور اہل سنت ہیں۔

چنانچہ امام عارف باللہ شیخ عبدالوہاب شعرانی فرماتے ہیں:

قال الخطابی واصحاب السنن هم حفاظ الحديث والمطلعون عليه كالائمة المجتهدين وكمل اتباعهم فافهم الذين يفهمون ما تضمنه السنن من الاحكام. (ميزان كبرى ج۱ ص۴۷)

امام خطابی فرماتے ہیں کہ اصحاب سنن وہ لوگ ہیں جو حدیث کے حافظ اور احادیث کے معانی کو سمجھنے والے ہیں جیسا کہ ائمہ مجتہدین اور ان کے کامل متبعین ہیں اس لیے کہ وہی ان احکام

کو سمجھتے ہیں جن پر سنن مشتمل ہیں۔

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ اصل اصحاب الحدیث تو ائمہ مجتہدین ہیں اس لیے کہ وہ اس بات کو بخوبی سمجھتے ہیں کہ احادیث کن کن احکام پر مشتمل ہیں۔

اور حنفیہ تو بدرجہ اولی اس لقب کے ساتھ موسوم ہونے کے مستحق ہیں کیوں کہ انہوں نے تو مرسل حدیث کو بھی حجت مانا ہے۔

چنانچہ امام فخر الاسلام علی بن محمد بزدوی حنفی المتوفی ۴۸۲ھ تحریر فرماتے ہیں:

واصحابنا هم السابقون فی هذا الباب ولهم الرتبة العليا والدرجة القصوى فی علم الشريعة وهم الربانيون فی علم الكتاب والسنة وملازمة القدرة وهم اصحاب الحديث والمعانی ...... وعملوا بالمراسيل تمسكا بالسنة والحديث (اصول بزدوی ص٤)

اور ہمارے اصحاب اس باب (فہم واتباع شریعت) میں سبقت لے جانے والے ہیں اور ان کو علم شریعت میں بڑا مرتبہ اور اعلیٰ درجہ حاصل ہے اور وہی کتاب وسنت کے علم اور استقامت عمل کی بنا پر عالم ربانی ہیں اور وہی اصحاب حدیث ومعانی ہیں...... اور انہوں نے ہی سنت وحدیث سے تمسک کی بنا پر مراسیل پر بھی عمل کیا ہے۔

عبارت بالا سے معلوم ہوا کہ احناف کتاب وسنت کے علم میں بلند مقام اور اعلیٰ مرتبہ حاصل کر لینے کی وجہ سے اصحاب الحدیث والمعانی کہلانے کے زیادہ مستحق ہیں۔

مذکورہ بالا تصریحات سے معلوم ہوا کہ اصحاب الحدیث میں ائمہ مجتہدین اور مقلدین دونوں داخل ہیں اور چونکہ علماء، شوافع خصوصیت کے ساتھ اس لقب کو اپنے لیے کثرت سے استعمال فرماتے ہیں لہٰذا ان کی دیکھا دیکھی محض ان ہی کی تقلید میں ہندوستان کے لا مذہبوں نے بھی جو ائمہ مجتہدین ومتبوعین میں سے کسی مذہب کے پیرو نہیں اپنے آپ کو اہل حدیث کہنا شروع کر دیا ورنہ لغت اور اصطلاح اور عرف میں کہیں غیر مقلدین کے لیے ''اہل حدیث'' کا استعمال معلوم نہیں۔

امام نووی فرماتے ہیں:

وغلب فی عرف العلماء المتقدمين والفقهاء الخراسانين على متبعی

مذهبه لقب اصحاب الحديث فی القدیم و الحدیث۔
(تھذیب الاسماء و اللغات ج۱ ص۵۱)

زمانہ قدیم و جدید میں علماء متقدمین اور فقہاء خراسان کے عرف میں امام شافعی اور ان کے مقلدین کے لیے اصحاب الحدیث کا لقب استعمال کیا جاتا رہا ہے۔

اور علامہ تاج الدین سبکی حافظ ابن صلاح سے ناقل ہیں:

اذا اطلقوا ھذا ھناك ای لمرو وبخارا و نیشا بور و سمرقند وسرخس انصرف الی مذھب الشافعی (طبقات الکبریٰ ج۲ ص۱۷۱)

کہ مرو، بخارا، نیشاپور، سمرقند اور سرخس کے علاقے میں جب کسی کے بارے میں یہ کہا جائے کہ وہ مذہب حدیث کا پیرو ہے تو اس سے امام شافعی کا مذہب مراد ہوتا ہے۔

اب اتنی واضح اور صاف تصریحات کے ہوتے ہوئے بھی اگر مولف اصحاب الحدیث سے اپنا غیر مقلد فرقہ مراد لیں تو عرف اور عادت کے خلاف محض زبردستی ہے۔

بہت افسوس کی بات ہے کہ ان کے مقتدا عالم تو ائمہ مجتہدین کو نہ صرف اہل سنت بلکہ ائمہ اہل سنت تسلیم کرتے ہیں لیکن مولف ہیں کہ ان کو اہل سنت ہی سے خارج کرنے کے درپے ہیں۔ ملاحظہ فرمایئے مولانا محمد ابراہیم صاحب میر سیالکوٹی فرماتے ہیں:

''ائمہ اہل سنت امام مالک اور امام احمد اور امام شافعی وغیرہم نے جو کچھ لکھا صحیح روایتوں سے لکھا۔ (تاریخ اہل حدیث)

اور دوسرے مقام پر رقم طراز ہیں:

''اس حوالہ سے بھی معلوم ہو گیا کہ حنفیوں اور اہل حدیث میں اختلاف صرف فروع میں ہے۔ (تاریخ اہل حدیث ص۱۴۳ طبع لاہور)

ہماری اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ اگر اس حیثیت سے نظر ڈالی جائے کہ حدیث نبوی جن حضرات کے نزدیک شریعت کا ماخذ ہے اور دین میں حجت ہے تو اس اعتبار سے تمام ائمہ متبوعین اور ان کے پیرو اہل حدیث ہی ہیں۔

البتہ شوافع نے مشرق میں اپنے آپ کو حنفیوں سے ممتاز کرنے کے لیے احناف کو اہل الرائے اور اپنے آپ کو اصحاب الحدیث کہنا شروع کر دیا تھا اور ان ہی کی اتباع میں ہندوستان کے غیر مقلدین نے بھی، ورنہ حقیقت کے اعتبار سے اہل سنت کے تمام فرقے

خواہ حنفی ہوں یا شافعی، مالکی ہوں یا حنبلی، ظاہری ہوں یا جریری یا سفیانی جو بھی سنت کو حجت مانتے ہیں اور اس پر عامل ہیں سب اہل حدیث میں داخل ہیں۔

اور اگر اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ جن حضرات نے حدیث کی خدمت کی ہے اور اس میں انہماک رکھا ہے تو تمام محدثین اس لقب کے مستحق ہیں خواہ فروعی مسائل میں وہ ائمہ متبوعین میں سے کسی کے مذہب کے پیرو ہوں عام عرف اور اصل معنی کے اعتبار سے اہل حدیث کا لقب ان ہی حضرات کے لیے موزوں ہے جو فن حدیث کی خدمت میں مشغول ہوں۔

اعتراض نمبر ۳:

چوتھا گروہ مرجئہ کا جس کے بارہ فرقے حسب ذیل ہیں:

عموماً یہ گروہ قائل ہے کہ جب کسی نے ایک بار کلمہ پڑھ لیا پھر اگرچہ سارے ہی گناہ کرے ہرگز دوزخ میں نہ جائے گا ایمان صرف قول کا نام ہے اعمال ایمان سے خارج ہیں۔ وہ صرف احکام شریعت ہیں لوگوں کا ایمان کم زیادہ نہیں ہوتا (عام لوگ نیک ہوں یا بد فاسق ہوں یا فاجر) ان کا ایمان اور نبیوں اور فرشتوں کا ایمان ایک ہی ہے کم زیادہ نہیں اگرچہ یہ عمل نہ کرے۔ (غنیۃ ص ۲۰۶) (حقیقت الفقہ ص ۳۶)

فرقہ	پیشوا	عقائد
الحنفیہ	ابوحنیفہ نعمان بن ثابت رحمۃ اللہ علیہ	ایمان صرف معرفت الٰہی اور اقرار کرنا ہے خدا اور رسول کا اور جو کچھ وہ خدا کے پاس سے لائے ہیں اجمالی طور پر اسی طرح ذکر کیا برہوتی نے؟ (غنیۃ ص ۲۰۸)

جواب:

مولف کا مقصد تہتر فرقوں کی تفصیل ذکر کرنے سے صرف اس قدر ہے کہ وہ یہ ثابت کریں کہ حنفیہ بھی دیگر فرق ضالہ کی طرح ایک گمراہ فرقہ ہے چنانچہ انہوں نے اس ہی غرض سے حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی رحمۃ اللہ علیہ کا قول نقل کیا کہ حنفیہ فرقہ جو امام ابوحنیفہ نعمان بن ثابت رحمۃ اللہ علیہ کے پیرو ہیں ان کا یہ عقیدہ ہے جو اوپر ذکر کیا گیا ہے چونکہ حنفیہ کا ذکر مرجئہ فرقوں کے تحت کیا گیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بھی مذہب ارجاء کے قائل

تھے لیکن قبل اس کہ ہم امام صاحب پر شدہ ہوئے اس اعتراض کا جواب دیں۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مولف کی چابک دستی کی طرف اشارہ کردیں کہ وہ کس قدر ہوشیاری سے کام لیتے ہوئے عبارت کا صحیح مطلب تک سامنے نہیں لاتے یہی وجہ ہے کہ انہوں نے ''الملل والنحل'' اور ''غنیۃ الطالبین'' کی اصل عبارتیں پیش کرنے کے بجائے صرف ترجمہ پر اکتفا کیا ہے اور وہ بھی اپنی فہم اور مرضی کے مطابق ''غنیۃ'' کی اصل عبارت ملاحظہ ہو

اما الحنفية فهم بعض اصحاب ابی حنيفة النعمان بن ثابت زعموا ان الايمان هو المعرفة والاقرار بالله ورسوله وما جاء من عنده جملة علی ما ذكره البرهوتی فی كتاب الشجرة (غنية ص ٢٣٠ طبع لاهور)

''لیکن حنفیہ تو وہ بعض اصحاب ابو حنیفہ نعمان بن ثابت ہیں جن کا عقیدہ یہ ہے کہ وہ ایمان صرف معرفت (دل سے پہچاننے) اور زبانی اللہ اور اس کے رسول کا اور جو کچھ وہ اس کے پاس سے لے کر آتے ہیں اجمالی طور پر اقرار کا نام ہے جیسا کہ برہوتی نے ''کتاب الشجرۃ'' میں ذکر کیا ہے۔''

لیکن مولف نے ترجمہ کرتے وقت ''کتاب الشجرۃ'' کا نام حذف کردیا جو غنیۃ کا ماخذ ہے لہٰذا اب سے پہلے یہ بتایا جائے کہ ''برہوتی'' کون ہیں اور ان کی ''کتاب الشجرۃ'' معتمد بھی ہے یا نہیں؟ پھر ایک مجہول مصنف کی غیر معروف تصنیف کے حوالہ سے کوئی بات کیونکر ثابت ہوسکتی ہے اس لیے کہ برہوتی اور ان کی ''کتاب الشجرۃ'' ہماری معلومات کے مطابق مجہول ہیں۔

اس کے علاوہ جب مولف ہر بات کی صحت کے لیے سند کا مطالبہ کرتے ہیں تو آخر امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ جیسی عظیم شخصیت پر ایک غلط الزام لگاتے وقت انہوں نے اس اصول کو کیوں نظر انداز کردیا اگر واقعی ''کتاب الشجرۃ'' اور اس کا مصنف معتمد علیہ تھا تو ان کا مفصل تذکرہ کر کے بقید صفحہ اس کا حوالہ دے کر اصل کتاب کی عبارت مع سند پیش کردی جاتی جب ایسا نہیں کیا گیا تو واضح ہوگیا کہ یہ درحقیقت تعصب کے شکار کم ظرف حضرات کی حقائق سے چشم پوشی کی ناکام کوشش ہے۔

اصل بات یہ ہے کہ ''غنیۃ'' میں تو ''بعض اصحاب ابی حنیفہ'' تحریر تھا جس کا مطلب یہ ہے کہ کچھ حنفی اس عقیدے کے حامل تھے مولف نے کمال دیانت داری سے بعض کا لفظ اڑا کر

تمام احناف کو اس میں شامل کر دیا اور اس کو امام صاحب کا مذہب بنا دیا۔

ایں کار از تو آید مرداں چنیں کنند

اعتراض نمبر ۴:

ابوحنیفہ نعمان بن ثابت کوفی مقتدا ئین فرقہ حنفیہ کے اکثر اہل علم نے ان کو مرجئہ فرقہ میں شمار کیا ہے چنانچہ ایمان کی تعریف اور اس کی کمی و زیادتی کے بارے میں جو عقیدہ مرجئہ کا ہے انہوں نے بھی بعینہ وہی اپنا عقیدہ اپنی تصنیف فقہ اکبر میں درج فرمایا ہے۔ علامہ شہرستانی نے ''کتاب الملل والنحل'' میں بھی رجال المرجئہ میں حسام بن ابی سلیمان (یہ شائد کاتب کی غلطی ہے کیوں کہ ''الملل والنحل'' میں حماد بن ابی سلیمان ہے اور یہی صحیح ہے) اور ابوحنیفہ اور ابو یوسف اور محمد بن حسن وغیرہم کو درج کیا ہے اسی طرح غسان بھی جو فرقہ غسانیہ کا پیشوا ہے ابوحنیفہ کو فرقہ مرجئہ میں شمار کرتا ہے۔

(الملل والنحل ص ۱۸۸، ۱۹٤ جلد اول مطبوعہ مصر)

(حاشیہ حقیقت الفقہ ص ۳۹)

جواب:

مؤلف کا یہ قول کہ اکثر اہل علم نے ان کو مرجئہ فرقہ میں شمار کیا ہے محض دعویٰ ہے جس پر کوئی دلیل نہیں۔

اولاً:......تو ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ اکثر اہل علم نے ان کو مرجئہ کہا ہو اگر ایسی بات ہوتی تو مولف ایسے حلیم و بردبار آدمی سے اس کی توقع نہیں کی جا سکتی کہ وہ ان اکثر اہل علم کا نام لیے بغیر آگے گزر جائیں کیوں کہ امام ابوحنیفہ کی عداوت تو مولف موصوف کے رگ و ریشہ میں پیوست ہو چکی ہے۔ چنانچہ انہیں امام صاحب کے بارے میں جو کچھ بھی رطب و یابس صحیح یا غلط ملا سب کو (بغیر جانچ پڑتال اور رد و قدح کے) اپنی تالیف میں درج کرتے جاتے ہیں چنانچہ انہوں نے ص ۹۲ پر اسی (۸۰) علماء کی نام بنام فہرست پیش کی ہے۔ (جو اپنے وقت کے امام علامہ حافظ اور مجتہد و پیشوا تھے۔) جنہوں نے امام صاحب کو ناقص الحافظہ، حدیث کم جاننے والا، اس کی جانچ پرکھ میں ناقص نیز عربی زبان کا ناقص بتایا ہے۔

اور ان کے عقائد اور مسائل پر اعتراضات کیے ہیں اس لیے ہمیں یہاں تعجب ہے کہ انہوں نے (مولف حقیقۃ الفقہ نے) اس جگہ ان اکثر اہل علم کی فہرست کیوں پیش نہیں کی۔

ثانیاً:...... جن لوگوں نے امام صاحب کو مرجئہ کہا ہے یا تو حسد اور بغض کی بنا پر ان پر یہ الزام لگایا ہے یا ان کو امام صاحب کے بارے میں رائے قائم کرنے میں خطا واقع ہوئی ہے۔ چنانچہ علامہ حافظ ابن عبدالبر مالکی تحریر فرماتے ہیں:

ونقموا ایضًا علی ابی حنیفة الارجاء ومن اهل العلم من ینسب الی الارجاء کثیر لم یعن قبیح ما قیل فیه کما عضوا بذالك فی ابی حنیفة وکان ایضًا یحسد وینسب الیه ما لیس فیه ویختلق علیه ما لا یلیق وقد اثنٰی علیه جماعة من العلماء وفضلوه (جامع بیان العلم وفضله ج۲ ص۱۴۸ طبع مصر)

بعض محدثین نے امام ابوحنیفہ پر ارجاء کا بھی الزام لگایا ہے حالانکہ اہل علم میں تو ایسے لوگ بڑی کثرت سے موجود ہیں جن کو مرجئہ کہا گیا ہے لیکن جس طرح امام ابوحنیفہ کی امامت کی وجہ سے اس میں برا پہلو نمایاں کیا گیا ہے دوسروں کے بارے میں ایسا نہیں کیا گیا اس کے علاوہ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ بعض حضرات ان سے بہت جلتے تھے اور ان کی طرف ایسی ایسی باتیں منسوب کرتے تھے جن سے ان کا دامن بالکل پاک تھا اور ان کے بارے میں نامناسب باتیں گڑھی جاتی تھیں حالانکہ علماء کی ایک بڑی جماعت نے ان کی تعریف کی ہے۔ اور ان کی فضیلت کا اقرار کیا ہے۔

ثالثاً:...... جس معنی میں امام صاحب کو مرجئہ کہا گیا ہے وہ ارجاء اہل سنت والجماعت کے عقیدے کے خلاف نہیں ہے اس لیے ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ پہلے ارجاء کے معنی مرجئہ کا حال اور ان کے عقائد ذرا وضاحت سے ہدیہ ناظرین کر دیں تاکہ امام صاحب کی طرف منسوب ارجاء کی حقیقت کھل کر سامنے آجائے۔

ارجاء کے معنی:

ارجاء کے اصل معنی ہیں تاخیر اور مہلت دینا چنانچہ علامہ عبدالکریم شہرستانی المتوفی ۵۴۸ھ اس کی تفصیلات بتاتے ہوئے لکھتے ہیں:

الارجاء علی معنیین احدهما التاخیر قَالُوْٓا اَرْجِهْ وَاَخَاهُ والثانی اعطاء الرجاء وقیل الارجاء تاخیر حکم صاحب الکبیرة الی القیامة فلا یقضی علیه بحکم مافی الدنیا من کونه من اهل الجنة او من اهل النار وقیل

الارجاء تاخیر رضی اللہ تعالٰی عنہ عن الدرجۃ الاولٰی الی الرابعۃ.
(الملل والنحل علی ھامش کتاب الفصل ج۱ ص۱۸۶)

ارجاء کے دو معنی ہیں (۱) تاخیر کرنا (قرآن پاک میں ہے)قَالُوْآ اَرْجِہْ وَاَخَاہُ (انہوں نے کہا کہ موسیٰ اور ان کے بھائی کو مہلت دو) یعنی ان کے بارے میں فیصلہ کرنے میں تاخیر سے کام لینا چاہیے اور ان کو مہلت دینا چاہیے اور دوسرا امید دلانا (یعنی محض ایمان پر نجات کی امید دلانا اور یہ کہنا کہ ایمان کے ہوتے ہوئے معاصی کچھ ضرر نہیں دیتے اور بعض کے نزدیک ارجاء یہ بھی ہے کہ مرتکب کبیرہ کا فیصلہ قیامت پر چھوڑ دیا جائے اور دنیا میں اس پر جنتی یا جہنمی ہونے کا حکم نہ لگایا جائے۔ اور بعض کے نزدیک ارجاء یہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو پہلے خلیفہ کے بجائے چوتھا خلیفہ قرار دیا جائے (ترجمہ ختم)

اب چونکہ ارجاء کے مفہوم میں تاخیر شامل ہے اس لیے جو حضرات گنہگار کے بارے میں توقف سے کام لیتے ہیں اور اس دنیا میں اس کے جنتی یا جہنمی ہونے کا کوئی فیصلہ نہیں کرتے بلکہ اس کے معاملہ کو آخرت پر چھوڑ دیتے ہیں کہ حق تعالٰی شانہ ان کے بارے میں جو چاہے فیصلہ کرے خواہ اسے معاف کر کے جنت میں داخل کر دے یا سزا بھگتنے کے لیے جہنم میں ڈال دے وہ سب مرجئہ ہیں اور اسی معنی کے اعتبار سے امام صاحب اور دیگر حضرات محدثین کو مرجئہ کہا گیا ہے چنانچہ ملا علی قاری شرح ''فقہ اکبر'' میں فرماتے ہیں:

ثم اعلم ان القونوی ذکر ان ابا حنیفۃ کان یسمی مرجنا لتاخیرہ امر صاحب الکبیرۃ الی مشیۃ اللہ والارجاء التاخیر (شرح فقہ اکبر ص۸۸)

پھر معلوم رہے قونوی نے ذکر کیا ہے کہ امام ابوحنیفہ کو بھی مرجئہ کہا جاتا تھا کیونکہ وہ مرتکب کبیرہ کا معاملہ اللہ تعالٰی کی مشیت پر موقوف کہتے تھے اور ارجاء کا معنی ہی موخر کرنے کے ہیں۔

اب سوچنے کی بات یہ ہے کہ امام صاحب کا یہ عقیدہ قرآن وحدیث کی تصریحات کے خلاف ہے یا صریح نصوص، آیات اور احادیث سے امام صاحب کے اس عقیدے کی تائید ہوتی ہے اور تمام اہل سنت کا یہی مذہب ہے البتہ اگر غیر مقلدین کا عقیدہ اس کے خلاف ہو اور وہ گنہگار کو قطعی جنتی یا جہنمی قرار دیتے ہیں تو اس کی وضاحت ضروری ہے۔

ملاحظہ ہو امام صاحب خود اپنے اس عقیدے کی وضاحت فرماتے ہیں:

عن ابی مقاتل سمعت ابا حنیفۃ یقول الناس عندنا علی ثلاثۃ تنازل

الانبياء من اهل الجنة والمنزلة الاخرىٰ المشركون نشهد عليهم انهم من اهل النار والمنزلة الثالثه المومنون نقف عنهم لا نشهد على واحد منهم انه من اهل الجنة ولا من اهل النار ولكن نرجوا لهم ونخاف عليهم ونقول كما قال الله تعالىٰ خلطوا عملا صالحا واخر سيئا عسى الله ان يتوب عليهم حتى يكون الله عز وجل يقضي بينهم وانما نرجوا لهم لان الله عز و جل يقول (ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذالك لمن يشاء) ونخاف عليه بذنوبهم وخطاياهم وليس احد من الناس اوجب له الجنة ولو كان صواما قواما غير الانبياء ومن قالت فيه الانبياء.

(كتاب العالم والمتعلم ص۲۰، ۲۱ طبع حيدر آباد دكن)

ابومقاتل کہتے ہیں کہ میں نے امام ابوحنیفہ سے سنا آپ فرماتے تھے کہ ہمارے نزدیک لوگ تین طرح کے ہیں (۱) انبیا جو جنتی ہیں (۲) مشرکین جن کے متعلق ہماری شہادت جہنمی ہونے کی ہے (۳) مومن جن کے متعلق ہم توقف اختیار کرتے ہیں اوران میں سے نہ تو کسی کے جنتی ہونے کی شہادت دیتے ہیں اور نہ کسی کے جہنمی ہونے کی۔ ہاں ان کے بارے میں (جنت کی) امید اور دوزخ کا خوف رکھتے ہیں اور وہی کہتے ہیں جو اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں ان کے بارے میں فرمایا ہے (ملایا انہوں نے ایک کام نیک اور دوسرا بد قریب ہے کہ اللہ تعالیٰ معاف کرے ان کو) یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ ان کے بارے میں کوئی فیصلہ فرمادیں اور ہم ان کے لیے امید عفو اس لیے رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے تحقیق اللہ اس کو ہرگز معاف نہیں کرتا کہ اس کے ساتھ کسی کو شریک گردانا جائے اور اس (کفروشرک) سے کم تر گناہ جس کے چاہے معاف کردے) اوران کے بارے میں گناہوں اور غلطیوں کے سبب عذاب کا خوف بھی رکھتے ہیں اور کوئی شخص ایسا نہیں کہ جس نے اپنے لیے جنت کو واجب کر لیا ہے اگرچہ وہ کتنا ہی روزہ رکھنے والا اور عبادت کرنے والا ہو بجز انبیاء اوران حضرات کے کہ جن کو انبیاء نے جنتی کہا ہو۔

حضرت امام کی عبارت بالا سے مندرجہ ذیل امور معلوم ہوئے:

(۱)......مرتکب کبیرہ امام صاحب کے نزدیک کافر نہیں

(۲)......اس کا معاملہ اللہ کی مشیت پر موقوف ہے چاہے تو ازراہ عدل اس کو سزا دے یا

ازراہ فضل اس کی مغفرت فرمادے۔

(۳)......اور یہ فیصلہ اس مسئلہ پر متفرع ہے کہ عمل ایمان کا جز ہے یا نہیں پس اس میں دیگر ائمہ اور محدثین بظاہر امام ابوحنیفہ کے خلاف معلوم ہوتے ہیں لیکن یہ اختلاف صرف لفظی ہے فریقین کے نزدیک عمل ضروری ہے۔ امام صاحب کی مراد نفی جزء سے یہ نہیں کہ عمل کی ضرورت نہیں باشاوکلا امام صاحب اس کے ہرگز قائل نہیں بلکہ امام صاحب عمل کو ضروری قرار دیتے ہیں اور ان کے نزدیک اگر اللہ تعالیٰ نے مغفرت نہ فرمائی تو تارک عمل پہلے ترک عمل کی سزا بھگت کر جنت میں جائے گا۔

چنانچہ علامہ صدرالدین علی بن محمد الحنفی المتوفی ۷۹۲ھ فرماتے ہیں:

والاختلاف الذی بین ابی حنیفة والائمة الباقین من اهل السنة اختلاف صوری فان کون اعمال الجوارح لازمة الایمان القلب او جزء من الایمان مع الاتفاق علی ان مرتکب الکبیرة لا یخرج من الایمان بل هو فی مشیة الله ان شاء عذبه ان شاء عفا عنه .... نزاع لفظی لا یترتب علیه فساد اعتقاد. (شرح الطحاویه ص ۲۷۱ طبع جدید)

امر ایمان کے بارے میں امام ابوحنیفہ اور دیگر ائمہ اہل سنت کے درمیان جو اختلاف ہے وہ بعض صوری یعنی لفظی اختلاف ہے حقیقی نہیں اس لیے کہ اعمال جوارح یا تو لازم ایمان ہیں یا ایمان کا جزء ہیں اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ مرتکب کبیرہ ایمان سے نہیں نکلتا بلکہ وہ اللہ کی مشیت کے تحت ہے چاہے تو اس کو عذاب دے اور چاہے تو معاف کردے.................. غرضیکہ یہ صرف لفظی اختلاف ہے اس سے عقیدے میں کوئی خرابی لازم نہیں آتی۔

اور حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کی بھی یہی رائے ہے چنانچہ لکھتے ہیں:

ولیس النزاع الا راجعا الی اللفظ ''لیکن یہ نزاع صرف لفظی ہے۔''

(التفهیمات الالٰهیة ص ۲۸)

اس سے معلوم ہوا کہ امام صاحب کے نزدیک عمل اگرچہ جزء ایمان نہیں تاہم ایمان کے لوازمات میں سے ہے اور اس پر ثواب وعذاب کا ترتب ہوگا برخلاف مرجئہ کے کہ ان کے نزدیک ایمان کے بعد عمل کی حیثیت ترتب ثواب وعذاب کے درجہ میں بھی نہیں ہے۔

چنانچہ ملا علی قاری کی تصریح ہے:

ثم المرجئة المذمومة المبتدعة ليسوا من القدريه بل هو طائفة قالوا لا يضر مع الايمان ذنب كما لاينفع مع الكفر طاعة فزعموا ان واحدا من المسلمين لا يعاقب علي شيء من الكبائر فاين هذا الارجاء من ذالك الارجاء. (شرح فقه اكبر ص٨٩)

پھر مرجئہ مذمومہ بدعتی فرقہ قدریہ سے الگ ایک فرقہ ہے جن کا عقیدہ یہ ہے کہ ایمان لے آنے کے بعد انسان کے لیے کوئی گناہ مضر نہیں جیسا کہ کفر کے بعد کوئی نیکی قبول نہیں اور ان کا نظریہ یہ ہے کہ مسلمان جیسا بھی ہو کسی کبیرہ گناہ پر اس کو عذاب نہیں دیا جائے گا۔ پس اس ارجاء (یعنی اہل بدعت کا ارجاء) اور اس ارجاء (امام صاحب کا ارجاء) میں کیا نسبت۔

نیز مولف کا یہ قول کہ امام صاحب نے "فقہ اکبر" میں وہی عقیدہ ذکر کیا ہے جو مرجئہ کا ہے یہ بالکل غلط ہے فقہ اکبر کا وہ نسخہ جو امام صاحب کی طرف منسوب ہے جس کا مولف نے بھی ذکر کیا ہے اس کی عبارت یہ ہے۔

والایمان هو الاقرار والتصديق وايمان اهل السماء والارض لا يزيد ولاينقص والمومنون مستوون فی الایمان والتوحيد متفاضلون فی الاعمال. (فقه اكبر ص١١ طبع لاهور)

اور ایمان نام ہے زبان سے اقرار اور دل سے تصدیق کرنے کا اہل آسمان اور اہل زمین کا ایمان گھٹتا بڑھتا نہیں ایمان وتوحید میں سارے مومن برابر ہیں اور اعمال کے لحاظ سے ایک دوسرے سے بڑھ چڑھ کر ہیں۔

اور دوسرے مقام پر یہ تحریر ہے:

ولا نقول ان المومن لا يضره الذنوب ولا نقول انه يخلد فيها وان كان فاسقا بعد ان يخرج من الدنيا مومنا ولا نقول حسناتنا مقبولة وسياتنا مغفورة كقول المرجئة (ص٩٢)

اور ہم یہ نہیں کہتے کہ مومن کے لیے گناہ مضر نہیں اور نہ ہم اس کے قائل ہیں کہ مومن جہنم میں بالکل داخل ہی نہیں ہوگا اور نہ یہ کہتے ہیں کہ وہ ہمیشہ جہنم میں رہے گا اگرچہ فاسق ہو جب کہ وہ دنیا سے ایمان کی حالت میں نکلا اور نہ ہم یہ کہتے ہیں کہ ہماری تمام نیکیاں مقبول ہیں اور تمام گناہ معاف ہیں جیسا کہ مرجئہ کا عقیدہ ہے۔

نیز مولف کا یہ کہنا کہ غسان (جو فرقہ غسانیہ کا پیشوا ہے) بھی امام صاحب کو مرجئہ میں شمار کرتا ہے۔ یہ ان کے کتمان حقائق کی صریح دلیل ہے یا پھر ممکن ہے کہ انہوں نے الملل والنحل کی پوری عبارت نہیں پڑھی جس سے ان کو غلط فہمی ہوگئی اب ذرا ملاحظہ فرمایئے کہ غسان کس وجہ سے امام صاحب کو مرجئہ میں شمار کرتا ہے چنانچہ علامہ شہرستانی فرماتے ہیں:

ومن العجب ان غسان کان یحکی عن ابی حنیفة مثل مذهبه ویعده من المرجئة ولعله کذب کذالك علیه لعمری کان یقال لابی حنیفة واصحابه مرجئة السنة (الملل والنحل علی هامش کتاب الفصل ص۱۸۹ ج۱)

تعجب کی بات ہے کہ غسان بھی اپنے مذہب کو امام صاحب کا سا مذہب ظاہر کرتا تھا اور امام صاحب کو بھی مرجئہ میں شمار کرتا تھا غالباً یہ جھوٹ ہے مجھے زندگی عطا کرنے والے کی قسم کہ ابوحنیفہ اوران کے اصحاب کو تو مرجئہ السنۃ کہا جاتا ہے۔

اب ناظرین غور فرمائیں تو معلوم ہو جاتا ہے کہ غسان کا امام صاحب کو مرجئہ کہنے کا مقصد صرف اپنے مذہب کی ترویج وتشہیر تھا ورنہ درحقیقت غسان اور امام صاحب کے عقیدے میں زمین وآسمان کا فرق ہے نیز کیا غسان کے کہنے سے امام صاحب مرجئہ بن جائیں گے غسان جیسے بدعتی کے کہنے سے امام صاحب کو مرجئہ کہنا اہل بدعت کا شیوہ ہوسکتا ہے اہل سنت کا نہیں اور جب خود علامہ شہرستانی امام صاحب کو اہل سنت میں شمار کرتے ہیں اور غسان کے اپنے عقیدے کو امام صاحب کی طرف منسوب کرنے کی بناء پر تعجب کا اظہار کرتے ہیں تو پھر مولف کا علامہ شہرستانی کے حوالہ سے غسان کے قول کو نقل کرنا اور اس کو حجت کے طور پر پیش کرنا اور اس بناء پر امام صاحب پر طعن کرنا صریح بددیانتی نہیں تو اور کیا ہے۔ **اعاذنا الله منها**

غنیۃ الطالبین کی عبارت کا حل:

پہلے ہم بیان کر چکے ہیں کہ مولف کا مقصد تہتر فرقوں کی تفصیل ذکر کرنے سے صرف یہ ہے کہ حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی رحمہ اللہ نے بھی امام صاحب کو مرجئہ (ضالہ) میں شمار کیا ہے لیکن ہم ان شاء اللہ شیخ صاحب رحمہ اللہ کی عبارت سے ثابت کریں گے کہ انہوں نے امام صاحب کو مرجئہ ضالہ میں شمار نہیں کیا۔

اس سلسلہ میں پہلی بات تو یہ قابل غور ہے کہ غنیۃ کا جونسخہ ہمارے سامنے ہے وہ لاہور کا طبع شدہ ہے اور اس کے ساتھ مولانا عبدالحکیم سیالکوٹی کا فارسی ترجمہ بھی ہے جس میں اس عبارت میں ''بعض'' کا لفظ موجود ہے اسی طرح غنیۃ کے مصری نسخہ میں بھی ''بعض'' کا لفظ موجود ہے جس کی عبارت یہ ہے:

اما الحنفية فهم بعض اصحاب ابی حنيفة النعمان بن ثابت زعموا الخ

لیکن حنفیہ وہ بعض اصحاب ابوحنیفہ نعمان بن ثابت ہیں جن کا عقیدہ یہ ہے۔ (الخ)

اور یہ بات مولانا محمود حسن خان صاحب ٹونکی رحمہ اللہ بھی فرماتے ہیں چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

واما اصحاب الامام فنسخة كتاب الغنية التی رجعت اليها ونقلت منها هی التی ذكر فيها اما الحنفية فبعض اصحاب ابی حنيفة.

(معجم المصنفين ج١ ص١٩٨)

امام صاحب کے مقلدین کے بارے میں ایسا لکھنا تو غنیۃ کا وہ نسخہ جس کو دیکھ کر ہم نے یہ عبارت نقل کی ہے اس میں یہ الفاظ ہیں اما الحنفية فبعض اصحاب ابی حنيفة

جس کا مطلب یہ ہے کہ اس سے مراد وہ بعض حنفی ہیں جو امام صاحب کے بعض فروع فقہ میں تو مقلد تھے مگر عقائد میں مرجئہ تھے چونکہ یہ لوگ فروع میں امام صاحب کے مقلد تھے اس لیے وہ بھی حنفی کہلائے اور غسان بھی انہیں میں داخل ہے کہ وہ اپنے مذہب کو امام صاحب کی طرف منسوب کرتا تھا چنانچہ مولانا عبدالحئی فرنگی محلی اسی اشکال کا جواب ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ان مراد الشيخ من الحنفية فرقة منهم وهم المرجئة وتوضيحه ان الحنفيـة عبارة من فرقة مقلد الامام ابا حنيفة فی المسائل الفرعية وتسلك مسلكه فی الاعمال الشريعة سواء وافقته فی اصول العقائد ام خالفته فان وافقته يقال بها الحنفية الكاملة وان لم توافقه يقال لها (الحنفية) مع قيد يوضح مسلكه فی العقائد الكاملة فكم من حنفی حنفی فی الفروع معتزلی عقيدة كالزمخشری جار الله .... ومولف القنيه ...... نجم الدين الزاهدی ...... ولعبد الجبار وابی هاشم والجبائی وغيرهم وكم من حنفی حنفی فرعا مرجئی او زيدی اصلا. (الرفع والتكميل ص١٧٨ طبع مصر)

حضرت شیخ کی مراد حنفیہ سے وہ فرقہ ہے جو مرجئہ تھے وضاحت اس کی یہ ہے کہ حنفیہ تو اس جماعت کو کہتے ہیں جو مسائل فرعیہ میں امام ابوحنیفہ کی مقلد ہو اور اعمال شرع میں آپ کے مسلک پر چلے چاہے اصول عقائد میں آپ کے موافق ہو یا مخالف اب جو حضرات عقائد اور فروع دونوں میں امام صاحب کے موافق ہوں تو ان کو حنفیہ کاملہ کہا جائے گا اور اگر عقائد میں مخالف ہوں تو ان کو حنفی کہنے کے ساتھ ایسی قید بھی لگائی جائے گی جو ان کے مسلک کی وضاحت کرے چنانچہ ایسے بہت سے حنفی ہیں کہ جو فروع میں تو حنفی ہیں مگر عقیدہ میں معتزلی ہیں جیسے جار اللہ زمخشری، نجم الدین زاہدی صاحب القنیہ، عبد الجبار، ابو ہاشم اور جبائی وغیرہ ہیں اور بہت سے حنفی ایسے ہیں جو فروع میں تو حنفی ہیں لیکن عقیدہ کے لحاظ سے مرجئہ ہیں یا زیدیہ ہیں۔

مذکورہ بالا عبارت سے معلوم ہوا کہ حضرت شیخ کی عبارت میں حنفیہ سے مراد مطلق حنفیہ نہیں کہ جو عقائد اور فروع دونوں میں امام صاحب کے مقلد ہوں بلکہ وہ بعض حنفی مراد ہیں جو فروع میں امام صاحب کے مقلد تھے لہٰذا ان بعض کے مرجئہ ہونے سے امام صاحب کا مرجئہ ہونا لازم نہیں آتا۔

ملاحظہ فرمایا آپ نے کہ مولف نے کس طرح عوام کو دھوکہ دیا کہ غنیۃ کی عبارت کا ترجمہ کرتے وقت لفظ بعض کا ترجمہ حذف کر دیا اور اس طرح ان کو غلط فہمی کا شکار بنایا اور پھر حضرت شیخ حضرت ابوحنیفہ کو کیسے مرجئہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ تو امام صاحب کو امام کے لقب سے یاد فرماتے ہیں چنانچہ وقت فجر کے بارے میں امام احمد کا مذہب نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں وقال الامام ابو حنیفة (امام ابوحنیفہ نے فرمایا) اور تارک صلاۃ کا حکم بیان کرتے ہوئے ابوحنیفہ کو الامام ابوحنیفہ کے الفاظ سے یاد کیا چنانچہ موصوف فرماتے ہیں:

وقال الامام ابو حنیفة لا یقتل ''امام ابوحنیفہ نے فرمایا کہ اس کو قتل نہ کیا جائے۔''

اگر حضرت شیخ کے نزدیک امام صاحب مرجئہ ضالہ میں سے ہوتے تو پھر ان کو امام کے لقب سے کیوں یاد فرماتے اور امور شرعیہ میں دیگر ائمہ کے اقوال کے ساتھ ان کے قول کو کیوں ذکر کرتے۔

اس جواب کا حاصل یہ ہوا کہ امام صاحب پر تو سرے سے اعتراض وارد ہی نہیں ہوتا جس

کا جواب دیا جائے۔ افسوس ہے کہ مولف نے اپنے مقتدا حضرات کی کتابوں کا مطالعہ بھی نہیں کیا جوان کو پتہ چلتا کہ ان کی اس بارے میں کیا رائے ہیں چنانچہ سرخیل گروہ اہل حدیث نواب صدیق حسن خان دلیل الطالب علی ارجع المطالب میں فرماتے ہیں:

سوال: غنیة الطالبین مرجئه دو اصحاب ابی حنیفه نعمان ذکر کرده و کذا غیره فی غیره وجه آن چیست

جواب: شاه ولی الله محدث دهلوی تفهیمات توشه مذکور ارجاء دو گونه است یکے ارجاء است که قائل را از منت بیرون میکند دیگر آنست که از سنت بیرون نمیکند اول آنست که معقتد آن باشد که هر که اقرار بزبان و تصدیق بجنان کرد بیچ معصیت اور مقرنیت اصلا دیگر آند که اعتقاد کند که عمل از ایمان نیت ولیکن ثواب و عقاب هر ان مرتب است وسبب فرق میان هر دو آنست که صحابه و تابعین اجماع کرده اند هر تخطیه مرجئه دگفته اند که هر عمل ثواب و عذاب مرتب یشود پس مخالف ایشان ضال و مبتدع است و در مسئله ثانیه اجماع سلف ظاهر نشره بلکه دلائل متعارفین است بعض آیات و حدیث واثر دلالت میکننفه بر آنکه ایمان غیر هل است و بیسار سے از دلیل دال است هر آنکه اطلاق ایمان هر مجموعه قولی و عملی است وایں نزاع راجع میشو وبسونے لفظ بجهت اتفاق همه بر آنکه عاصی از ایمان فارخ نمی شود اگرچه مستحق عذاب است وصرف دلائل واله بر آنکه ایمان عبارت از مجموع ایں چایز ها است از طواهر مش هادنی غایت ممکن است انتهیٰ وائمه بینهما معلوم شر کر مراد حضرت شیخ از مرجئه بدون اصحاب ابی حنیفة شق خالی است ولا غبار علیه اگرچه اسے ارجح از روئے نذر در دلائل یهاں مذهب اهل حدیث است که ایمان عبارت ست از مجموع اقرار و تصدیق و عمل به قال القاضی ثناء الله فی وما بدمنه فا ندفع الاشکال وصفی مطلع الهلال وبالله التوفیق.

(دلیل الطالب ص۱۶۵، ۱۶۶، طبع مطبع شاه جهانی بهوپال ۱۲۹۵ھ)

سوال: غنیۃ الطالبین میں اصحاب ابی حنیفہ کو مرجئہ میں ذکر کیا گیا ہے اسی طرح اور لوگوں نے بھی اپنی تصنیفات میں بیان کیا ہے اس کی وجہ کیا ہے۔

جواب: شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے تفہیمات میں لکھا ہے کہ ارجاء کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) ایک قسم تو وہ ہے کہ اس کا قائل اہل سنت سے خارج ہو جاتا ہے (۲) دوسری قسم وہ ہے کہ اس کا قائل اہل سنت سے خارج نہیں ہوتا۔ پہلی قسم یہ ہے کہ یوں اعتقاد رکھے کہ جس شخص نے ایمان کا زبان سے اقرار کر لیا اور دل سے تصدیق کر دی تو پھر چاہے کوئی گناہ کرے اس کو قطعاً کوئی مضر نہیں۔ (۲) دوسری قسم یہ ہے کہ یوں اعتقاد رکھے کہ عمل ایمان میں داخل نہیں ہے لیکن ثواب اور عقاب اس پر مرتب ہوتا ہے اور دونوں میں فرق یہ ہے کہ صحابہؓ اور تابعینؒ کا مرجئہ کے گمراہ ہونے پر اتفاق ہے۔ اور انہوں نے کہا ہے کہ عمل پر ثواب اور عذاب مرتب ہوتا ہے۔ لہٰذا اس کے خلاف عقیدہ رکھنے والا گمراہ اور مبتدع ہے لیکن دوسرے مسئلہ میں سلف کا اجماع نہیں ہوا بلکہ دلائل متعارض ہیں بعض آیات، احادیث، آثار اس پر دال ہیں کہ ایمان کا اطلاق قول و عمل دونوں کے مجموعہ پر ہوتا ہے لیکن یہ نزاع صرف لفظی ہے اس لیے کہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ عاصی (عصیان کی وجہ سے) ایمان سے خارج نہیں ہو جاتا اگرچہ مستحق عذاب ہوتا ہے اور جو دلائل کہ ایمان کے مجموعہ (اقرار و تصدیق و عمل) پر دلالت کرتے ہیں ان کو ادنیٰ تامل سے ان کے ظاہر سے پھیرا جا سکتا ہے۔ انتہی اس سے معلوم ہوا ہے کہ حضرت شیخؒ کی مراد اصحاب ابی حنیفہ کے مرجئہ ہونے سے دوسری شق ہے۔ اور اس پر کوئی غبار نہیں (کیوں کہ یہ اعتقاد سنت کے خلاف نہیں) اگرچہ یہ دلائل کے اعتبار سے اہل حدیث کا مذہب راجح ہے کہ ایمان مجموعہ اقرار و تصدیق و عمل کا نام ہے اور یہی بات قاضی ثناء اللہ نے اپنی کتاب ''مالا بد منہ'' میں کہی ہے لہٰذا اشکال ختم ہو گیا اور بلال کا مطلع صاف ہو گیا اور اللہ ہی سے توفیق ہے۔

نواب صدیق حسن خان صاحب مرحوم کا ماخذ اس بحث میں تفہیمات الٰہیہ ہے ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی کی اصل کتاب سے ان کی پوری عبارت پیش کر دیں تا کہ یہ مسئلہ نقل ہو کر پوری وضاحت سے قارئین کے سامنے آ جائے۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں:

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيد المرسلين وبارك وسلم وعلى آله و صحبه اجمعين. اما بعد! فقد سالني سائل عن قول امام الطريقة وقطب الحقيقة الشيخ عبد القادر جيلاني رضى الله تعالى عنه وارضاه عند ذكر الفرق الغير الناجية في الغنية حيث قسم المرجئة الى اثنى عشر فرقة منهم الحنفية ثم قال بعد التفصيل واما الحنفية فهم اصحاب ابى حنيفة النعمان زعموا ان الايمان هو الاقرار والمعرفة والاقرار بالله ورسله وبما جاء من عنده جملة على ما ذكره البرهوتي في كتاب الشجرة فقال قوله هذا قدس سره يرد عليه وجهان من الاعتراض احدهما ان الحنفية من اهل السنة باتفاق من يعتدبه فلا يصح عدها من فرق المرجئة وتضليلها والحكم بانها غير ناج.

وثانيهما أنه بين العقائد التي سميت لأجلها المرجئةُ مرجئةً، وجعل الحنفية منهم، فكان مقتضى كلامه أن الحنفية قائلون بها معتقدون إياها، وليس الأمر كذلك، قال وإنما سموا المرجئة لأنها زعمت أن الواحد من المكلفين إذا قال لا إله إلا الله محمد رسول الله، وفعل بعد ذلك سائر المعاصي لم يدخل النار أصلا، ومما لا شك فيه أن الحنفية براء من هذا الاعتقاد فقلت الإرجاء إرجاء ان يخرج القائل به عن السنة، وإرجاء لا يخرج، أما الأول فهو أن يعتقد أن من أقر باللسان وصدق بالجنان لا يضره معصية أصلا وأما الثاني فهو أن يعتقد أن العمل ليس من الإيمان، ولكن الثواب والعقاب مترتب عليه، وسبب الفرق بينهما أن الصحابة والتابعين أجمعوا على تخطئة المرجئة، فقالوا إن العمل يترتب عليه الثواب والعذاب، فكان مخالفهم ضالا مبتدعا وأما المسألة الثانية فليست مما ظهر فيها إجماع من السلف، بل الدلائل متعارضة، فكم من حديث وآية وأثر يدل على أن الإيمان غير العمل، وكم من دليل يدل على إطلاق الإيمان على مجموع القول والعمل، وليس النزاع إلا راجعا إلى اللفظ

لاتفاقهم جميعا على أن العاصي لا يخرج عن الإيمان، وأنه يستحق العقاب، ثم الدلائل الدالة على أنه المجموع يمكن صرفها عن ظواهرها بأدنى عناية والإمام أبو حنيفة من القائلين لهذه الثانية، وهو من كبار أهل السنة وأئمتهم نعم نشأ في أهل مذهبه والتابعين له في الفروع آراء مختلفة، فمنهم المعتزلة كالجبائي وأبي هاشم والزمخشري، ومنهم المرجئة، ومنهم غير ذلك فهؤلاء كانوا يتبعون أبا حنيفة في الفروع الفقهية، ولا يتبعونه في الأصول الاعتقادية، وكانوا ينسبون عقائدهم الباطلة إلى أبي حنيفة رضي الله عنه؛ ترويجا لمذهبهم، ويتعلقون ببعض أقوال أبي حنيفة رضي الله عنه، فانتهض لذلك أهل الحق من الحنفية كالطحاوي وغيره، فبينوا مذهب أبي حنيفة رضي الله عنه، وذبوا عنه ما نسبوا اليه يشهد بذلك نقول كثيرة لا تخفى على من راجع الكتب فبين الحنفية واهل السنة عموم وخصوص من وجه إذا علمت هذا فاعلم أن الشيخ رضي الله عنه ذكر في الفرق الضالة المرجئة أهل الإرجاء الخارج عن السنة، ولذلك قال إنما سموا مرجئة إلخ، وذكر منهم الحنفية، يعني قوما يتبعون في الفروع الإمام أبا حنيفة، ويدعون أنه رضي الله عنه كان موافقا لهم في هذا المذهب، ثم ذكر ما تعلقوا به من أقواله، فقال زعم أن الإيمان هو الإقرار إلخ فلما قررنا هكذا اضمحل الاعتراضان معا، وظهر أن الشيخ ما اتهم الإمام أبا حنيفة ولا الماتريدية من الحنفية، أعاذه الله من ذلك، وإنما نسب ما نسب إلى قوم من المرجئة، منتسبين إلى الإمام أبي حنيفة في الفروع يتعلقون بظاهر قوله ويحملون كلامه على غير محمله.

(التفهيمات الٰهيه ص۲۸، ۲۹ طبع مجلس علمی فی ڈابھیل)

ایک سائل نے مجھ سے امام طریقت وقطب حقیقت حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی رضی اللہ تعالیٰ عنہ وارضاہ کے اس قول کی بابت سوال کیا کہ انہوں نے اپنی کتاب غنیۃ میں غیرناجی فرقوں کا ذکر کرتے ہوئے مرجئہ کو بارہ فرقوں میں تقسیم کیا ہے جن میں سے ایک حنفیہ بھی ہیں

اور پھر تفصیل بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ حنفیہ وہ فرقہ ہے جو مقلد ہے امام ابوحنیفہ نعمان کا اور ان کا عقیدہ یہ ہے کہ ایمان صرف (زبانی) اقرار اور معرفت (دل سے پہچاننے) اور اللہ اور اس کے رسولوں کا اقرار اور جو کچھ وہ اس کے پاس سے لے کر آئے ہیں کے اجمالی طور پر اقرار کا نام ہے جیسا برہوتی نے اپنی کتاب الشجرہ میں ذکر کیا ہے۔ سوال کرنے والے نے دریافت کیا کہ حضرت شیخ قدس سرہ کی اس عبارت پر دو اعتراض وارد ہوتے ہیں۔ (۱) پہلا اعتراض تو یہ ہے کہ تمام قابل اعتبار حضرات کا اتفاق ہے کہ حنفیہ اہل سنت میں داخل ہیں لہٰذا ان کو فرقہ مرجئہ میں شمار کرنا اور گمراہ کہنا اور ان پر غیر ناجیہ ہونے کا حکم لگانا صحیح نہیں۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ حضرت شیخ نے مرجئہ کے ان عقائد کو ذکر کر دیا ہے جن کی وجہ سے مرجئہ کو مرجئہ کہا جاتا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ حنفیہ بھی یہی عقائد رکھتے ہوں اور وہ ان باتوں کے قائل ہوں حالانکہ واقع میں ایسا نہیں چنانچہ حضرت شیخ نے مرجئہ کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ جس مکلف نے بھی زبان سے لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ کہہ لیا اب اس کے بعد چاہے سارے گناہ کرتا رہے جہنم میں بالکل نہیں جائے گا اور اس میں کوئی شک نہیں کہ حنفیہ اس عقیدے سے بری ہیں (کیوں کہ حنفیہ کے نزدیک عمل پر ثواب و عقاب ضرور مرتب ہوگا) (حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں) میں یہ کہتا ہوں ارجاء کی دو قسمیں ہیں (۱) ایک وہ ارجاء جس کا قائل اہل سنت سے خارج ہو جاتا ہے۔ (۲) دوسرا وہ ارجاء جس کا قائل اہل سنت سے خارج نہیں ہوتا۔ پہلی قسم تو یہ ہے کہ جو شخص یہ اعتقاد رکھے کہ جس نے بھی زبان سے اقرار اور دل سے تصدیق کر دی تو پھر چاہے جو گناہ کرے اس کو قطعاً مضر نہیں۔ دوسری قسم یہ ہے کہ یہ اعتقاد رکھے کہ عمل اگرچہ ایمان میں داخل نہیں ہے لیکن ثواب اور عقاب اس پر مرتب ہوتا ہے اور دونوں میں فرق یہ ہے کہ صحابہ اور تابعین کا مرجئہ کے برسر خطا ہونے پر اتفاق ہے اور ان کا یہ عقیدہ ہے کہ عمل پر ثواب اور عقاب مرتب ہوتا ہے لہٰذا اس کے خلاف عقیدہ رکھنے والا گمراہ اور بدعتی ہے۔

لیکن دوسرے مسئلہ میں سلف کا اجماع منعقد نہیں ہوا بلکہ دلائل متعارض ہیں بعض آیات، احادیث، آثار اس پر دال ہیں کہ ایمان اور عمل جداگانہ ہیں اور بہت سی دلیلیں اس امر پر دلالت کرتی ہیں کہ ایمان کا اطلاق قول و عمل دونوں کے مجموعہ پر ہوتا ہے لیکن نزاع صرف

لفظی ہے اس لیے کہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ عاصی (عصیان کی وجہ سے) ایمان سے خارج نہیں ہو جاتا ہے اگر چہ مستحق عذاب ہوتا ہے اور جو دلائل کہ ایمان کے مجموعہ (اقرار وتصدیق وعمل) پر دلالت کرتے ہیں ان کو ادنیٰ تامل سے ظاہر سے پھیرا جا سکتا ہے اور امام ابوحنیفہ اس دوسرے مسلک کے قائل ہیں اور وہ کبار اہل سنت میں ہیں بلکہ ان کے امام ہیں ہاں امام صاحب کے اہل مذہب اور فروع میں ان کے متبعین میں مختلف قسم کے لوگ پیدا ہوئے ہیں بعض ان میں سے (عقیدہ) معتزلہ تھے جیسے جبائی، ابو ہاشم اور زمخشری ہیں اور بعض ان میں مرجئہ بھی تھے بعض دوسرے فرقوں کے بھی اور یہ سب لوگ فروع فقہیہ میں آپ کے متبع اور مقلد تھے لیکن اصول اعتقادیہ میں آپ کے متبع نہ تھے اور اپنے باطل عقائد کو بغرض اپنے مذہب کی ترویج امام صاحب کی طرف منسوب کرتے تھے اور امام صاحب کے بعض اقوال سے اپنے آپ کو متعلق کرتے تھے۔ ان دھوکہ بازیوں کو دور کرنے کے لیے اہل حق حنفی علماء جیسے امام طحاوی ہیں اٹھے اور انہوں نے امام صاحب کا صحیح مذہب بیان کیا اور ان غلط عقائد کی نشاندہی کی جو آپ کی طرف غلط منسوب کیے جاتے تھے اس بات کی شہادت بکثرت نقول سے ملتی ہے اور جس نے بھی اصول کی کتابوں کا مطالعہ کیا ہے وہ بخوبی جانتا ہے غرضیکہ حنفیہ اور اہل سنت کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت موجود ہے۔ جب یہ تفصیل معلوم ہو چکی تو اب معلوم ہونا چاہیے کہ حضرت شیخ نے فرق ضالہ میں ان مرجئہ کو شمار کیا ہے جن کا ارجاء خارج عن السنۃ ہے اسی لیے آپ نے ان کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہوئے فرمایا۔ انما سموا مرجئة اھ اوران میں ان حنفیہ کا ذکر کیا جو فروع میں امام صاحب کی اتباع کرتے ہیں اور ان کا دعویٰ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ بھی اسی عقیدہ میں ان کے موافق ہیں (جب کہ واقع میں ایسا نہیں) پھر حضرت شیخ نے امام صاحب کے ان اقوال کا تذکرہ کیا جن سے وہ لوگ اپنا تعلق جتلاتے ہیں فقال زعم ان الایمان هو الاقرار اھ (حالانکہ ان کا یہ بیان صحیح نہیں) اب ہماری اس تقریر سے سائل کے دونوں اعتراض ختم ہو گئے اور معلوم ہو گیا کہ حضرت شیخ نے نہ تو امام ابوحنیفہ کو اور نہ ہی حنفیہ ماتریدیہ کو (ارجاء سے) متہم کیا ہے بلکہ یہ عقیدہ ان مرجئہ کا ذکر کیا ہے جو اپنے آپ کو فروع میں امام صاحب کی طرف منسوب کرتے ہیں اور آپ کے کلام کو غلط محمل پر محمول کرتے ہیں۔

شاہ صاحب کی مذکورہ بالا عبارت سے مندرجہ ذیل امور معلوم ہوئے:

(۱)...... حنفیہ اہل سنت ہیں (بلکہ امام صاحب تو کبار اہل سنت میں داخل اور ان کے امام ہیں) اور فرقہ ناجیہ میں داخل ہیں۔

(۲)...... مرجئہ ضالہ اور حنفیہ کے عقائد مختلف ہیں اور جن عقائد کی وجہ سے مرجئہ کو مرجئہ کہا جاتا ہے حنفیہ ان عقائد کے حامل نہیں۔

(۳)...... عمل کے جزو ایمان ہونے اور نہ ہونے میں امام ابوحنیفہ اور دیگر حضرات محدثین کے درمیان جو اختلاف ہے وہ صرف لفظی ہے حقیقی نہیں اور شاہ ولی اللہ صاحب بھی اس سلسلہ میں امام صاحب کے ساتھ ہیں جیسے کہ

ثم الدلائل الدالة على انه المجموع يمكن صرفها عن ظاهرها بادنى عناية (پھر وہ دلیلیں جو ایمان وعمل دونوں کے ایک ہونے پر دلالت کرتی ہیں ان کو یادنی تامل ظاہر سے پھیرا جا سکتا ہے) کے الفاظ سے معلوم ہو رہا ہے۔

(۴)...... حنفیہ اور اہل سنت میں عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے اس اعتبار سے حنفیہ کی تین قسمیں بنیں گی۔

(ا)...... خالص حنفی جو اصولاً اور فروعاً امام ابوحنیفہ کے مقلد ہیں۔ جیسے امام طحاوی، امام ابو یوسف وغیرہ۔

(ب)...... حنفیہ معتزلہ یعنی جو اصولاً معتزلی ہیں اور فروع میں امام صاحب کے مقلد ہونے کی وجہ سے حنفی ہوئے ہیں جیسے جبائی ہاشم وغیرہ

(ج)...... حنفیہ مرجئہ جو اصول میں تو مرجئہ ہیں اور فروع میں حنفی ہیں۔

(۵)...... حضرت شیخ نے حنفیہ خالصہ کو مرجئہ میں شمار نہیں کیا (بلکہ اس میں مذکورہ بالا تین اقسام میں سے تیسری قسم مراد ہے) لہٰذا اس سے امام صاحب پر کیا زد پڑ سکتی ہے؟ غرضیکہ امام صاحب پر اعتراض وارد ہی نہیں ہوتا اور جس معنی میں امام صاحب کو مرجئہ کہا گیا ہے وہ ''ارجاء'' اہل سنت کے مسلک کے خلاف نہیں ہے کیوں کہ بہت سارے محدثین ایسے گزرے ہیں کہ جن کو اس عقیدہ کی بنا پر مرجئہ کہا گیا۔ چنانچہ محدث ابن قتیبہ اپنی مشہور اور مستند کتاب معارف میں مرجئہ کے عنوان سے بہت سارے فقہاء اور محدثین کے نام گنواتے

ہوئے فرماتے ہیں کہ ان کو مرجئہ کہا گیا.......... لکھتے ہیں:

ابراھیم التیمی، عمرو بن مرة، در الھمدانی، طلق بن حبیب، حماد بن ابی سلیمان، ابو حنیفہ صاحب الرأی، عبدالعزیز بن ابی داؤد، وابنہ عبدالحمید، خارجہ بن مصعب، عمرو بن قیس الماصر، ابو معاویہ الضریر ویحییٰ بن زکریا بن ابی زائدہ، ابویوسف صاحب الرأی، محمد بن الحسن ومحمد بن السائب، مسعر.

(معارف ابن قتیبہ ص۲۶۸ طبع مصر ۱۳۵۲ھ)

علامہ شہرستانی فرماتے ہیں:

رجال المرجئة کما نقل الحسن بن محمد بن علی بن أبی طالب وسعید بن جبیر وطلق بن حبیب وعمرو بن مرة ومحارب بن دثار ومقاتل بن سلیمان وذر وعمرو بن ذر وحماد بن أبی سلیمان وأبو حنیفة وأبو یوسف ومحمد بن الحسن وقدید بن جعفر وھؤلاء کلھم أئمة الحدیث لم یکفروا أصحاب الکبائر بالکبیرة ولم یحکموا بتخلیدھم فی النار خلافا للخوارج والقدریة. (الملل والنحل علی ھامش کتاب الفصل ص۱۹۴، ۱۹۵ طبع مصر)

جیسا کہ منقول ہے ان حضرات کو مرجئہ کہا گیا حسن بن محمد بن علی بن ابی طالب، سعید بن جبیر، طلق بن حبیب، عمرو بن مرة، محارب بن دثار، مقاتل بن سلیمان، ذر وعمرو بن ذر، حماد بن ابی سلیمان، ابوحنیفہ، ابو یوسف، محمد بن الحسن اور قدید بن جعفر حالانکہ یہ سب کے سب حدیث کے امام ہیں اور مرتکب کبیرہ کی (گناہ کی وجہ سے) تکفیر کے قائل نہیں اور اس کے ابدی جہنمی ہونے کا حکم نہیں لگاتے برخلاف خوارج اور قدریہ کے۔

کتب اسمائے رجال کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ یہ اکابر امت میں کس جلالت شان کے حامل تھے۔ سعید بن جبیر مشہور تابعی ہیں اور عبداللہ بن عباس کے شاگرد ہیں جب لوگ کے لوگ حج کو آتے اور ابن عباس سے کوئی مسئلہ دریافت کرتے تو آپ جواب میں فرماتے کیا تم میں سعید بن جبیر نہیں ہے لیکن ان کو بھی لکھنے والوں نے مرجئہ لکھ دیا۔

پس ثابت ہوا کہ اس مذموم معنیٰ میں (جو اہل بدعت کا عقیدہ ہے) ان حضرات کی طرف ارجاء کی نسبت کرنا درست اور صحیح نہیں اور ایسا عقیدہ رکھنا اہل سنت کے مسلک کے خلاف بھی

نہیں۔ اسی لیے امام ذہبی نے میزان الاعتدال میں امام مسعر بن کدام کے ترجمہ میں امام ابوحنیفہ اور بعض دیگر حضرات کا نام لے کر یہ تصریح کی ہے کہ ان حضرات کو مرجئہ کہنا نا قابل اعتبار ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

ولا عبرة بقول السليماني كان من المرجئة مسعر وحماد بن ابی سليمان والنعمان وعمرو بن مرة وعبدالعزيز بن ابی رواد وابو معاوية وعمر بن ذر وسرد جماعة قلت الارجاء مذهب لعدة من اجلة العلماء لا ينبغی التحامل علی قائلة. (ج۴ ص۱۶۲)

مسعر، حماد بن ابی سلیمان، نعمان (بن ثابت الامام)، عمرو بن مرہ، عبدالعزیز بن ابی رواد، وابومعاویہ، عمر بن ذران کے علاوہ علماء کی ایک جماعت کو نام بنام ذکر کر کے کہا کہ یہ سب مرجئہ تھے۔ سو سلیمان کا یہ کہنا قابل اعتبار نہیں۔ میں کہتا ہوں کہ "ارجاء" تو بڑے بڑے علماء کی ایک جماعت کا مذہب ہے اور اس مذہب کے قائل پر مواخذہ نہ کرنا چاہیے۔

صرف یہی حضرات نہیں بلکہ اسی طرح بخاری و مسلم اور کتب صحاح کے سینکڑوں راوی ایسے ہیں جن کی عدالت و ثقاہت مسلم ہے مگر اس عقیدہ کی وجہ سے (کہ ایمان اور عمل جدا گانہ چیزیں ہیں) ان پر بھی "ارجاء" کی تہمت جڑ دی گئی ہے۔

علامہ حافظ جلال الدین سیوطی نے تدریب الراوی میں بخاری و مسلم کے ان راویان حدیث کی نام بنام فہرست پیش کی ہے جن کو مرجئہ کہا گیا چنانچہ فرماتے ہیں:

فائده اردت ان اسرد هنا من رمی ببدعته ممن اخرج لهم البخاری ومسلم او احدهما وهم ابراهيم بن طهمان، ايوب بن عائذ الطائی، ذر بن عبدالله المرهبی، شبابة بن سوار عبد الحميد بن عبدالرحمن، ابويحيی الحمانی، عبدالمجيد بن عبدالعزيز، ابن ابی رواد، عثمان بن الغياث البصری، عمر بن ذر، عمر بن مرة، محمد بن حازم، ابو معاوية الضرير ورقاء بن عمر الشيكری، يحيی بن صالح الوحاضی، يونس بن بكير، هؤلاء رموا بالارجاء وهو تاخير القول فی الحكم علی مرتكب الكبائر بالنار.

(تدريب الراوی ج۱ ص۳۲۸ طبع بيروت)

ہمارا ارادہ ہے کہ یہاں ان حضرات کا ذکر کریں جن کو بدعتی کہا گیا اور ان سے امام بخاری اور امام مسلم ہر دو حضرات نے یا کسی ایک نے روایت لی ہے اور وہ حضرات یہ ہیں:

ابراہیم بن طہمان، ایوب بن عائذ الطائی، ذر بن عبداللہ المرہبی، شبابۃ بن سوار عبدالحمید بن عبدالرحمٰن، ابویحییٰ الحمانی، عبدالمجید بن عبدالعزیز، ابن ابی رواد، عثمان بن غیاث البصری، عمر بن ذر، عمرو بن مرۃ، محمد بن حازم، ابو معاویہ عزیر ورقاء بن عمر الشیکری، یحییٰ بن صالح الوحاظی، یونس بن بکیر۔

ان سب پر ارجاء کا الزام عائد کیا گیا یعنی یہ گناہ کبیرہ کے مرتکب کے بارے میں اس کے دوزخی ہونے کا فیصلہ آخرت پر چھوڑتے ہیں کہ وہاں معلوم ہوگا ان میں سے کون دوزخ میں جاتا ہے اور کون اس سے رہائی پاتا ہے۔

امام صاحب کو مرجئہ کہنے کے اسباب وعوامل پر روشنی ڈالتے ہوئے علامہ ابن حجر مکی فرماتے ہیں:

قد عد جماعة الامام ابا حنيفة من المرجئة وليس هذا الكلام على حقيقة.

ایک جماعت نے امام صاحب کو مرجئہ میں شمار کیا ہے لیکن یہ بات واقع کے خلاف ہے۔

اور پھر اس کی وجوہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

اما اولا فقال شارح المواقف ان غسان الخ

و اما ثانيا فقد قال الامدى ان المعتزلة كانوا فى الصدر الاول يلقبون من خالفهم فى القدر مرجئا او لانه لما قال الايمان لايزيد ولا ينقص فان به الارجاء بتاخير العمل عن النية (الخيرات الحسان فصل السابع والعشرين)

پہلا سبب تو یہ ہے کہ غسان اپنے مذہب کی ترویج کے لیے ایسا کرتا تھا (جیسا کہ پہلے گزر چکا)

دوسرا سبب یہ ہے کہ آمدی نے کہا ہے یہ صدر اول میں معتزلہ کا یہ رویہ تھا کہ تقدیر کے مسئلہ میں جو ان سے اختلاف کرتا وہ ان کو مرجئہ کہا کرتے تھے۔

(۳) یا یہ کہ امام صاحب چونکہ ایمان میں کمی زیادتی کے قائل نہیں تھے اس لیے ان پر مرجئہ ہونے کا الزام لگایا گیا کہ وہ عمل کو ایمان سے مؤخر رکھتے ہیں۔

غرض امام صاحب پر ارجاء کا الزام اہل بدعت کا یا ان سادہ لوح ارباب روایت کا لگایا ہوا ہے۔ جو علم کلام کے دقیقہ شناس نہیں تھے اور یہ مذموم حرکت سب سے پہلے معتزلہ، قدریہ اور مرجئہ ضالہ سے صادر ہوئی اور انہی بدعتیوں کی پیروی میں مؤلف نے بھی امام صاحب کو

مرجئہ کہہ دیا۔ ورنہ جو حقیقت اور واقع کے مطابق ہے۔ وہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔

آخر میں اس بارے میں مولانا ابراہیم میر سیالکوٹی کی رائے معلوم کرلیں کیوں کہ وہ علماء اہل حدیث میں بڑی وقعت کی نظر سے دیکھے جاتے ہیں، وہ فرماتے ہیں:

''اس موقعہ پر اس شبہ کا حل بھی نہایت ضروری ہے کہ بعض مصنفین نے سیدنا امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو بھی رجال مرجئہ میں شمار کیا ہے۔ حالانکہ آپ اہل سنت کے بزرگ امام ہیں اور آپ کی زندگی اعلیٰ تقویٰ اور تورع پر گزری جس سے کسی کو بھی انکار نہیں، بے شک بعض مصنفین نے (خدا ان پر رحم کرے) امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور آپ کے شاگردوں امام ابویوسف، امام محمد، امام زفر اور امام حسن بن زیاد رحمھم اللہ کو رجال مرجئہ میں شمار کیا ہے۔ جس کی حقیقت کو نا سمجھ کر اور حضرت امام ممدوح کے طرز زندگی پر نظر نہ رکھتے ہوئے بعض لوگوں نے اسے خوب اچھالا ہے لیکن حقیقت میں علماء نے اس کا جواب کئی طریق پر دیا ہے۔ (تاریخ اہل حدیث ص ۵۶ طبع لاہور)

دوسری جگہ لکھتے ہیں:

بعض لوگوں کو حضرت سید عبدالقادر جیلانی کے حوالے سے بھی ٹھوکر لگی ہے کہ آپ نے حضرت امام صاحب کو مرجئہ میں شمار کیا ہے سو اس کا جواب ہم اپنے الفاظ میں نہیں بلکہ اپنے شیخ الشیخ سید نواب صاحب مرحوم کے حوالے سے دیتے ہیں۔ (۷۰)

اور اس کے بعد میر صاحب نے دلیل الطالب کی وہی عبارت ذکر کی ہے جس کو ہم ذکر کر آئے ہیں اور ایک اور مقام پر اس ساری بحث کا خلاصہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

حاصل کلام یہ کہ لوگوں کے لکھنے سے آپ کس کس کو ائمہ اہل سنت کی فہرست سے خارج کریں گے۔ (ص ۶۰)

نہ تنہا من دریں خانہ ے مستم   جنید و شبلی و عطار شہ مست

حنفی مذہب کی حالت

اعتراض نمبر ۵:

تنبیہ: عبارات مندرجہ ذیل سے حضرت امام ابوحنیفہؒ کے زہد، ورع، تقویٰ، تقدس، عبادت، آخرت کے مرتبہ اور ثواب و درجات میں کسی طرح کا نقصان نہیں آسکتا اور نہ آپ

کی اولاد و شاگردوں کے مرتبہ میں، ہاں آپ کا اور آپ کے متعلقین کا پایہ حدیث میں کس قدر گرا ہوا ضرور معلوم ہوتا ہے جس سے مذہب اثر لیے بغیر نہیں رہ سکتا۔ (حقیقت الفقہ ص ۱۱۸)

جواب:

اللہ رب العزۃ نے حضرت امام ابو حنیفہؒ کو جن علمی و عملی کمالات سے نوازا تھا اور زہد و ورع، تقویٰ کے جس مقام پر فائز کیا تھا وہ خاص آپ ہی کا ایک حصہ ہے کوئی لاکھ کوشش کرے اس میں ذرہ برابر کمی نہیں آ سکتی۔ اور مولف کو جو امام صاحب ان کے شاگردوں اور متعلقین کا پایہ حدیث میں کم نظر آتا ہے یہ اپنی نظر کا قصور ہے۔ چنانچہ آئندہ اوراق میں حقیقت کھل کر سامنے آجائے گی۔

حضرت امام ابو حنیفہؒ اور علم حدیث

اعتراض نمبر ۶:

تاریخ ابن خلدون ج ۱ ص ۳۷۱ میں ہے کہ فابو حنیفة یقال بلغت روایته الی سبعة عشر حدیثا (ترجمہ) امام ابو حنیفہ کی نسبت کہا گیا ہے کہ ان کو سترہ حدیثیں پہنچی ہیں۔
(حقیقۃ الفقہ ص ۱۱۸)

جواب:

پہلی بات تو یہ ہے کہ مولف کی علمی صلاحیت کا یہ عالم ہے کہ ان کو عربی عبارتوں کا صحیح ترجمہ کرنا بھی نہیں آتا اس لیے وہ غلط فہمی میں مبتلا ہو کر ناحق امام صاحب کو معرض طعن و تشنیع بناتے اور ان پر لغو اعتراض کرتے رہتے ہیں۔

ناظرین غور فرمائیں، مولف نے "بلغت روایته الخ" کا ترجمہ کیا ہے ان کو سترہ حدیثیں پہنچی ہیں۔ یہ ترجمہ غلط ہے عبارت کے الفاظ اس ترجمہ کا ساتھ نہیں دیتے بلکہ صحیح ترجمہ یہ ہے کہ امام صاحب سے مروی احادیث کی تعداد سترہ تک پہنچی ہے۔

اب ناظرین غور فرمائیں کہ دونوں ترجموں میں کتنا فرق ہے۔

مولف کے ترجمہ کے مطابق تو یہ مطلب نکلتا ہے کہ امام صاحب نے اپنے شیوخ سے صرف سترہ حدیثیں ہی سنی ہیں اور حدیث میں ان کا ذخیرہ معلومات کل یہی ہے اور ہمارے ترجمہ کے مطابق مطلب یہ ہے کہ یہ تعداد امام صاحب کی ان حدیثوں کی ہے جو آپ نے

خود دوسروں کے سامنے روایت کی ہیں یعنی لوگوں نے آپ سے سترہ حدیثیں نقل کی ہیں اب یہ بالکل ممکن ہے کہ آپ کے علم میں سینکڑوں ہزاروں حدیثیں ہوں اور آپ نے ان میں سے صرف سترہ حدیثیں روایت کی ہوں جیسے کہ بہت سے صحابہ اور تابعین ہیں کہ ان کو بہت سی حدیثیں معلوم تھیں مگر روایت انہوں نے دو چار ہی کیں چنانچہ فخر رازی امام شافعیؒ سے نقل کرتے ہیں:

اذا کان ابو بکر الصدیق رضی اللہ عنہ لا یصح لہ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سبعة احادیث وعن عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ مع طول مدتہ بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یصح لہ خمسون احادیث وعثمان فاقل (الناقب الشافعي الرازی ص٤٨ طبع مصر)

جب کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کردہ احادیث میں سات حدیثیں بھی صحیح نہیں ہوتی ہیں اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی مرویات ہیں باوجودیکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد طویل عرصہ زندہ رہے، پچاس روایات بھی صحیح نہیں ملتی ہیں اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی مرویات جو صحیح ہیں تو وہ اس سے بھی کم ہیں۔

اب غور کیجیے کہ کیا اس عبارت کا یہی مطلب ہے کہ ان حضرات کو بس کل اتنی ہی حدیثیں معلوم تھیں اس سے زیادہ نہیں ظاہر ہے کہ معنی بالکل غلط ہے۔

اسی طرح امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں بھی اگر ابن خلدون کی عبارت کا یہی مطلب لیا جائے کہ ان کا کل ذخیرہ معلومات سترہ حدیثوں میں محدود تھا تو یہ محض غلط ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اس بات کو سوائے ابن خلدون کے نہ کسی اور عالم نے کہا ہے اور نہ نقل کیا ہے علم حدیث میں ابن خلدون کا قول معتبر نہیں وہ نہ محدث ہے نہ حافظ حدیث، بلکہ علماء نے تصریح کی ہے کہ ان کو علوم شریعہ میں مہارت نہ تھی۔

(علامہ سخاوی کی ''**الفرد لا مع فی اعیان القرن التاسع**'' میں ابن خلدون کا ترجمہ ملاحظہ ہو)

ہاں اگر مولف کسی مشہور محدث یا حافظ حدیث کا قول پیش کرتے تو ایک بات بھی تھی اب مولف اور اس کے متبعین بتلائیں کہ کیا موطا امام مالک کے بارے میں علامہ کا یہ قول صادق ہے۔

ومالك فما صح عنده ما فی کتاب الموطا وغایتها ثلثمأته حدیث او

نحوها (مقدمه ابن خلدون ص ٤٤٤ طبع مصر)

اور امام مالک سے ''کتاب موطا'' میں صحیح احادیث زیادہ سے زیادہ تین سو یا اس کے قریب ہیں۔

کیا موطا امام مالک میں صرف تین سو احادیث ہی ہیں اور فقط جس نے موطا امام مالک دیکھی ہوگی وہ یقیناً اس کو کبھی بھی مبنی بر صداقت تسلیم نہیں کرے گا۔

اسی طرح علامہ نے مسند احمد کے بارے میں جو یہ فرمایا ہے:

واحمد بن حنبل رحمة الله عليه في مسنده خمسون الف حديث.
(مقدمه ابن خلدون ص ٤٤٤ طبع مصر)

اور احمد بن حنبل سے ان کی مسند میں پچاس ہزار احادیث مروی ہیں۔

کیا یہ بھی حقیقت ہے اور روایت کے مطابق ہے مولف بتلائیں کہ مسند احمد کے کون سے نسخے میں پچاس ہزار احادیث ہیں دنیا میں جتنے نسخے مسند احمد کے ہیں ان کی احادیث کی تعداد تو اس سے کم ہے۔ ہاں اگر مولف کے پاس کوئی ایسا نسخہ ہو جس میں مروی احادیث کی تعداد پچاس ہزار ہو تو بات دوسری ہے۔

(۳) یہ کہ خود ابن خلدون اس قول پر اعتماد نہیں کرتے کہ اس قول کو لفظ یقال سے ذکر کر رہے ہیں جو اس کے ضعف کو ظاہر کر رہا ہے ظاہر ہے کہ کسی مجہول شخص کے قول پر کس طرح اعتبار کیا جا سکتا ہے۔

(۴) اور پھر مؤلف نے ابن خلدون کی پوری عبارت کو نہیں دیکھا جس سے خود اس قول کی تردید ہو رہی ہے کیوں کہ وہ خود امام ابوحنیفہ کو "من كبار المجتهدين في الحديث" لکھ رہے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

ويدل على انه من كبار المجتهدين في علم الحديث اعتماد مذهبه بينهم والتعديل عليه واعتباره ردا وقبولا (مقدمه ص ٤٤٥، طبع مصر)

امام ابوحنیفہ کے علم حدیث میں بڑے مجتہدین میں سے ہونے کی دلیل یہ ہے کہ علماء نے ان کے مذہب پر بھروسہ اور اعتماد کیا ہے اور ان کے کسی مسئلہ کو رد اور قبول کرنے کا اعتبار ہے۔

قارئین ملاحظہ فرمائیں کہ ابن خلدون کس طرح امام صاحب کے علم حدیث میں مجتہد ہونے اور ان کے مذہب کے معتمد علیہ ہونے کی تصریح کر رہے ہیں۔

اتنا ہی نہیں بلکہ ابن خلدون تو امام صاحب پر قلت روایت کا جو اعتراض کیا جاتا ہے اس کا بھی جواب رقم فرماتے ہوئے لکھتے ہیں:

وقد تقول بعض المبغضين المتعصبين الى ان منهم من كان قليل البضاعة في الحديث فلهذا قلت روايته ولا سبيل الى هذا المعتقد في كبار الائمة لان الشريعة انما توخذ من الكتاب والسنة.

اور بعض متعصبین نے جو ائمہ سے بغض رکھتے ہیں یہ بات بتائی ہے کہ بعض ائمہ (جیسے امام ابوحنیفہ) کو علم حدیث میں کم دخل تھا اس وجہ سے ان سے حدیث کی روایتیں کم ہوئی ہیں کبار ائمہ کے بارے میں یہ خیال صحیح نہیں ہے کیوں کہ شریعت تو کتاب وسنت ہی سے ماخوذ ہے۔ (لہٰذا سنت کا علم تو مجتہد کا لازمہ ہے)۔

اور پھر خود امام صاحب کے قلیل الروایۃ ہونے کی یہ وجہ بیان کی ہے۔

والامام ابو حنيفة انما قلت روايته لما مشدد في شروط الرواية والتحمل لا انه ترك رواية الحديث فحاشاه من ذالك. (ايضا حواله سابقا)

امام ابوحنیفہ سے روایتیں اس لیے کم ہیں کہ انہوں نے حدیث کو روایت کرنے اور اخذ کرنے میں سخت شرائط مقرر کی ہیں اور یہ وجہ نہ تھی کہ انہوں نے روایت حدیث کو ترک کر دیا تھا اس بات کا تو خیال بھی ان کے بارے میں صحیح نہیں ہے۔

مذکورہ بالا عبارت سے معلوم ہوا کہ ابن خلدون کو امام صاحب کے بارے میں یہ تسلیم ہے کہ آپ کے پاس ذخیرہ احادیث تو ہے لیکن روایت حدیث میں چونکہ آپ کے شرائط دیگر محدثین کی نسبت نہایت سخت تھے۔ اس لیے آپ سے احادیث اس قدر مروی نہیں جس قدر دیگر حضرات محدثین سے مروی ہیں۔

اگر ٹھنڈے دل اور غور سے علامہ کی عبارات بالا کو دیکھا جائے اور انصاف بھی پیش نظر ہو تو حقیقت حال واضح ہو جاتی ہے کہ علامہ ابن خلدون کس طرح ان لوگوں پر رد کر رہے ہیں جو ائمہ مجتہدین خصوصاً امام ابوحنیفہ کو قلیل البضاعت فی الحدیث تصور کرتے ہیں اور ایسے لوگوں کے اس نظریہ کو تقول (جھوٹ) سے تعبیر کر رہے ہیں کہ ان ائمہ مجتہدین کے بارے میں یہ نظریہ ہی سرے سے غلط اور باطل ہے۔

حافظ محمد یوسف الصالحی الشافعی عقود الجمان باب ۲۳ میں فرماتے ہیں:

وانما قلت لرواية عنه وان كان متبع الحفظ لاشتغاله بالاستنباط وكذالك لم يرو عن مالك والشافعي الا القليل بالنسبة الى ما سمعاه

اور امام ابوحنیفہ کی روایت باوجود ان کے وسیع الحفظ ہونے کے اس لیے کہ کم ہوئیں کہ آپ مسائل شرعیہ کے استنباط میں مشغول رہے اور اسی طرح امام مالک اور امام شافعی کی روایات بھی ان کی مسموعات کے اعتبار سے بہت کم ہیں۔

اور پھر اس کو مثال سے واضح کرتے ہوئے یہ رقم طراز ہیں۔

كما قلت رواية امثال ابى بكر وعمر بن كبار الصحابة رضى الله عنهم بالنسبة الى كثرة اطلاعهم وقد كثرت رواية من دونهم بالنسبة اليهم

(تانيب الخطيب ص ١٥٦ طبع مصر)

جیسے کہ حضرت ابوبکر اور عمر رضی اللہ عنہما جیسے کبار صحابہ سے ان کے کثرت علم کے باوجود کم روایتیں ہیں اور جو حضرات صحابہ ان سے کم مرتبہ کے ہیں ان کی روایتیں ان حضرت کی نسبت زیادہ ہیں۔

(۵) اصولی بات یہ ہے کہ کتب تاریخ ہیں جو بات نقل از نقل چلی آ رہی ہے صرف اس کو سطحی نظر سے دیکھ کر (جیسا کہ غیر مقلدین حضرات کا شیوہ ہے) اس کی صداقت کا فیصلہ نہیں کیا جا سکتا بلکہ ان امور تاریخیہ کو دلائل نقلیہ اور عقلیہ کی کسوٹی پر پرکھنا چاہیے جو کھرا ہو اس کو قبول کیا جائے ورنہ رد کیا جائے اور یہ اصول خود ابن خلدون کا بیان کردہ ہے چنانچہ مقدمہ میں لکھتے ہیں۔

وكثيرا ما وقع للمؤرّخين والمفسّرين وأئمّة النّقل من المغالط فى الحكايات والوقائع لاعتمادهم فيها على مجرّد النّقل غثّا أو سمينا ولم يعرضوها على أصولها ولا قاسوها بأشباهها ولا سبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النّظر والبصيرة فى الأخبار فضلّوا عن الحق وتاهوا فى بيداء الوهم والغلط.

(مقدمه ابن خلدون بحواله عمدة الرعاية ص ٣٥)

بہت دفعہ مورخین، مفسرین اور ائمہ نقل سے حکایات کے نقل میں غلطی واقع ہو جاتی ہے۔ کیوں کہ وہ مجرد نقل پر صحیح ہو یا غلط اعتماد کر بیٹھتے ہیں۔ اور ان کو اصولی نقل پر نہیں پرکھتے نہ ان کی نظائر کے ساتھ تو ان کو قیاس کرتے ہیں اور نہ معیار حکمت پر ان کو پرکھتے ہیں اور نہ

کائنات کی طبیعت پر واقفیت حاصل کرتے ہیں اور نہ خبروں کے باب میں پختہ نظری اور بصیرت سے کام لیتے ہیں اس بنا پر وہ حق سے بھٹک گئے اور وہم اور غلطی کے جنگل میں حیران ہو کر رہ گئے۔

اس لیے جب ہم ابن خلدون کے بیان کردہ قاعدہ کے مطابق ان کے قول کو اس قاعدہ پر پرکھتے ہیں تو یہ قول دلائل عقلیہ اور نقلیہ کے خلاف نظر آتا ہے چنانچہ علامہ عبدالحی فرنگی محلی ابن خلدون کے اس قول پر جس کو مؤلف نے نقل کیا ہے تفصیلی تنقید فرماتے ہوئے ابن خلدون کی عبارت بالا کو نقل کر کے لکھتے ہیں۔

اذا عرفت هذا فاعرف ان هذه الكلمة ان روايات ابى حنيفة بلغت ابى سبعة عشر مخالفة للدلائل القطعية المويدة بالامور النقلية اليقينية والمشاهدة البينة (عمدة الرعاية ص ٣٥)

جب تمہیں یہ بات معلوم ہو چکی تو معلوم ہونا چاہیے کہ امام صاحب کے بارے میں یہ کہنا کہ ان کی روایات صرف سترہ ہیں ان دلائل قطعیہ کے خلاف ہے جن کی تائید امور نقلیہ اور عقلیہ اور کھلے مشاہدہ سے ہوتی ہے اور پھر مولانا موصوف اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

وذالك لان من نظر تصانيف تلامذة الامام الذين اسندوا الروايات فيها الى استاذهم واسندوها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم باسنادهم كموطا الامام محمد وكتاب الحج له وكتاب الآثار له والسير الكبير له وكتاب الخراج للامام ابى يوسف وغير ذالك وجد فيها روايات الامام ان ازيد من مائة بل مائتين فما معنى كون روايته سبعة عشر فقط

اس کی وجہ یہ ہے کہ جس شخص نے امام صاحب کے تلامذہ کی تصانیف ملاحظہ کی ہوں جن میں بہت ساری روایات کو انہوں نے امام صاحب کی سند سے روایت کیا ہے اور ان کی اسناد کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچایا ہے جیسے کہ امام محمد کی مؤطا کتاب الحج کتاب الآثار، سیر کبیر، اور امام ابو یوسف کی کتاب الخراج وغیرہ ہیں تو ان میں ایک سو بلکہ دو سو سے بھی زائد روایات امام صاحب کی پائے گا لہٰذا اس کا کوئی معنی نہیں کہ امام صاحب کی روایات صرف سترہ ہیں۔

وايضا من نظر مصنف ابن ابى شيبة ومصنف عبد الرزاق وتصانيف الدار قطنى وتصانيف الحاكم وتصانيف البيهقى وتصانيف الطحاوى

كشرح معاني الآثار وغير ذالك وجد فيها روايات كثيرة لابى حنيفة مرويات من طرق مرضية فكيف يسلم كونها سبعة عشر.

(عمدة الرعاية ص۳۵، ۳۶)

نیز جس شخص نے مصنف ابن ابی شیبہ، مصنف عبدالرزاق، دارقطنی کی تصانیف، امام حاکم کی تصانیف اور امام بیہقی کی تصانیف یا امام طحاوی کی تصانیف جیسے شرح معانی الآثار وغیرہ کو دیکھا ہو تو ان میں امام صاحب کی بہت سی مرویات جو بہترین طرق سے مروی ہیں کو پائے گا لہٰذا اس بات کو کیسے تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ امام صاحب کی مرویات صرف سترہ ہیں۔

پھر ابن خلدون کا یہ قول کیسے قابل اعتماد ہو سکتا ہے جب کہ موطا امام مالک اور مسند احمد کے بارے میں جو انہوں نے اظہار خیال کیا ہے صحیح نہیں ہے۔ امام شافعی کے متعلق تو انہوں نے کچھ بھی نہیں فرمایا تو کیا امام شافعی سے کوئی بھی حدیث مروی نہیں ہے۔

اعتراض نمبر ۷:

قیام اللیل مطبوعہ لاہور ص ۱۲۳ میں قول عبد الله بن مبارك كان ابو حنيفه يتيما في الحديث (ترجمہ) امام ابوحنیفہ حدیث میں یتیم تھے۔ (حقیقت الفقہ ص ۱۱۸)

جواب:

قبل اس کے کہ ہم یتیم فی الحدیث ہونے کا صحیح مطلب بیان کریں ہم عبداللہ بن مبارک کے وہ اقوال ذکر کرتے ہیں جو ان سے امام صاحب کے بارے میں منقول ہیں کیوں کہ ان اقوال کے ذکر کرنے سے ہمیں امام صاحب کے بارے میں منقول مذکورہ قول کا صحیح مطلب سمجھنے میں مدد ملے گی انتہائی افسوس کی بات ہے کہ امام عبداللہ بن مبارک نے امام صاحب کی تعریف میں جو کلمات فرمائے ہیں۔ مؤلف جیسے ظاہر بین حضرات ان کو غلط معنی پہنا کر لوگوں کو امام صاحب کے بارے میں بدظن کرتے ہیں بعد کو نہیں خود عبداللہ بن مبارک کی زندگی میں اس کی مثال پیش آ چکی ہے۔ خطیب بغدادی نے اپنی تاریخ میں حماد بن احمد مروزی کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ

سمعت ابن المبارك يقول كان ابوحنيفة آية فقال له قائل في الشر يا ابا عبدالرحمن او في الخير فقال اسكت يا هذا فانه يقال غاية في الشر وآية في الخير ثم تلا هذه الآية وجعلنا ابن مريم امه آية (لآية)

(تاريخ بغداد ج۱۳، ص۳۳۶)

میں نے عبداللہ بن مبارک کو کہتے ہوئے سنا کہ امام ابوحنیفہ آیت تھے ایک آدمی نے پوچھا کہ اے ابوعبدالرحمن خیر میں آیت تھے یا شر میں تو آپ نے فرمایا کہ اے میاں چپ رہو شر میں غایت بولا جاتا ہے اور خیر میں آیت کہا جاتا ہے پھر اس آیت کو پڑھا وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً (الآیہ)

بالکل یہی مثال مؤلف کی ہے کہ عبداللہ بن مبارک نے امام صاحب کو یتیم فی الحدیث (یعنی امام ابوحنیفہ حدیث میں نادرہ الدہر اور یگانہ تھے) کہا اور مؤلف نے اس کو غلط معنی پہنا کہ امام صاحب کو مطعون کیا اگر آج عبداللہ بن مبارک موجود ہوتے تو مؤلف کو اسی طرح تنبیہ کرتے جس طرح انہوں نے اس نافہم کو تنبیہ کی تھی۔

اب عبداللہ بن مبارک کے جو اقوال امام صاحب کے بارے میں ہیں ملاحظہ فرمایئے محدث قاضی حسین بن علی صمیری ۴۳۶ھ نے اپنی سند کے ساتھ عبداللہ بن مبارک کے یہ اشعار نقل کیے ہیں۔

لقد زان البلاد ومن علیها ‏ ‏ ‏ امام المسلمین ابو حنیفة

امام المسلمین امام ابوحنیفہ نے تمام اسلامی ممالک اور اس کے بسنے والوں کو آثار اور فقہ حدیث

بآثار وفقه فی حدیث ‏ ‏ ‏ کآثار الزبور علی الصحیفة

کے ذریعہ ایسی رونق بخشی کہ گویا زبور کی آیتیں صحیفہ میں درج ہوں

فما فی المشرقین له نظیر ‏ ‏ ‏ ولا بالمغربین ولا بکوفة

سو نہ تو اب مشرقین میں ان کی کوئی نظیر ہے اور نہ مغربین میں اور نہ کوفہ میں

رایت العائبین له سفاها ‏ ‏ ‏ خلاف الحق مع حجج ضعیفة

میں دیکھتا ہوں کہ بیوقوفی کی بنا پر ان میں عیب نکالنے والے حق کے خلاف ضعیف دلیلوں سے استدلال کرتے ہیں۔

اور جامع مسانید الامام الاعظم از محدث خوارزمی میں یہ بھی اضافہ ہے۔

روای آثاره فاجاب فیها ‏ ‏ ‏ کطیران الصقور من المنیفة

(ج۲ ص۳۰۸)

انہوں نے آثار کو روایت کیا تو ایسی بلند پروازی دکھائی کہ جیسے شکاری پرندے بلند مقام پر پرواز کرتے ہیں۔

ناظرین ملاحظہ فرمایئے ان اشعار میں عبداللہ بن مبارک، امام ابوحنیفہ کو آثار اور فقہ احادیث کا عالم بتلا رہے ہیں اور آپ کو امام المسلمین کے لقب سے یاد کرتے ہوئے کہہ رہے ہیں کہ ان کے علم کی برکت سے تمام عالم اسلام مزین و منور ہوا۔

اس سے زیادہ اگر صراحت مطلوب ہو تو ملاحظہ فرمایئے، قاضی صیمری محمد بن مقاتل کے واسطے سے نقل کرتے ہیں۔

سمعت ابن المبارك يقول قدم محمد بن واسع الى خراسان فقال قبيصه قد قدم عليكم صاحب الدعوة قال فاجتمع عليه قوم فسالوه عن اشياء من الفقه فقال ان الفقه صناعة لشاب بالكوفة يكنى ابا حنيفة فقالوا له انه ليس يعرف الحديث فقال ابن المبارك كيف تقولون له لا يعرف لقد سئل عن الرطب بالتمر فقال لا باس به فقالوا حديث سعد فقال ذاك حديث شاذ لايوخذ برواية زيد ابى عياش فمن تكلم بهذا لم يكن يعرف الحديث.

(اخبار ابى حنيفة وصاحبيه ص ١٤ طبع حيدر آباد دكن)

میں نے عبداللہ بن مبارک کو کہتے ہوئے سنا کہ ایک مرتبہ محمد بن واسع خراسان آئے تو قبیصہ نے لوگوں سے کہا کہ تمہارے پاس صاحب دعوۃ آئے ہیں۔ لوگ آپ کے پاس جمع ہو گئے اور انہوں نے فقہ کے بارے میں چند سوالات کیے، قبیصہ نے کہا کہ کوفہ میں ایک جوان مرد ہیں جن کی کنیت ابوحنیفہ ہے فقہ تو اس کا فن ہے۔ لوگوں نے کہا ان کو حدیث تو نہیں آتی یہ سننا تھا کہ عبداللہ بن مبارک کی زبان سے نکلا کہ یہ بات تم کیسے کہتے ہو کہ ان کو حدیث نہیں آتی حالانکہ جب ان سے کھجور (رطب تازہ کھجور) کی بیع تمر (چھوارے) کے بدلے برابر سرابر جائز ہے یا نہیں ہے اس بارے میں ائمہ مجتہدین کا اختلاف ہے۔ امام صاحب اس کے جواز کے قائل ہیں آپ کے شاگردوں میں امام ابویوسف کے نزدیک جائز نہیں امام محمد کے نزدیک یہ بیع فاسد ہے۔ امام شافعی کے نزدیک یہ بیع باطل ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اس بارے میں کتاب اللہ اور سنت مشہورہ سے استدلال کرتے ہیں۔ رطب کو چھوارے کے بدلے بیچنے کی

بابت پوچھا گیا تو انہوں نے کہا کہ بالکل جائز ہے اس پر حاضرین نے حدیث سعد پیش کی تو امام صاحب نے فرمایا کہ یہ حدیث تو شاذ ہے کیونکہ اس کی سند میں زید ابی عیاش ہے جس کی وجہ سے یہ روایت قابل قبول نہیں۔ عبداللہ بن مبارک نے کہا کہ ذرا سوچو تو جو شخص اس طرح کلام کرے بھلا وہ حدیث کا عالم نہیں ہوگا؟

اما الكتاب فعمومات البيع من نحو قوله تعالى ﴿وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا﴾ وقوله عز شانه ﴿يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْكُلُوْٓا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ اِلَّآ اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾ (الآية) فظاهر النصوص يقتضى جواز كل بيع إلا ما خص بدليل ، وقد خص البيع متفاضلا على المعيار الشرعي فبقى البيع متساويا على ظاهر العموم وأما السنة المشهورة فحديث أبي سعيد الخدرى، و عبادة بن الصامت رضى الله عنهما حيث (جوز رسول الله صلى الله عليه وسلم بيع الحنطة بالحنطة، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر مثلا بمثل) عاما مطلقا من غير تخصيص، وتقييد، ولا شك أن اسم الحنطة، والشعير يقع على كل جنس الحنطة، والشعير على اختلاف أنواعهما وأوصافهما، وكذلك اسم التمر يقع على الرطب، والبسر لأنه اسم لتمر النخل لغة فيدخل فيه الرطب، واليابس، والمذنب والبسر، والمنقع.

وروى أن عامل خيبر أهدى إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم تمرا جنيا فقال عليه الصلاة والسلام أو كل تمر خيبر هكذا؟ وكان أهدى إليه رطبا فقد أطلق عليه الصلاة والسلام اسم التمر على البسر فيدخل تحت النص. (بدائع الصنائع ج٥ ص١٨٨)

کتاب اللہ سے امام صاحب کا استدلال ان آیات سے ہے جن میں عام بیع کا ذکر ہے، جیسے کہ ارشاد ہے: ''اے ایمان والو تم ایک دوسرے کا مال ناحق نہ کھاؤ مگر یہ کہ آپس کی رضا مندی سے تجارت (کالین دین) ہو۔''

ظاہر نصوص اس بات کا متقضی ہے کہ ہر قسم کی بیع جائز ہو مگر وہ بیع جس کو دلیل کے ذریعہ خاص کیا گیا ہو اور معیار شرعی کے مطابق کمی زیادتی کے ساتھ بیع کو خاص کیا گیا ہے یعنی اس کو

حرام قرار دیا گیا ہے لہٰذا وہ بیع جو برابر سرابر ہو اس کو عموم ظاہر پر رکھتے ہوئے جائز کیا جائے گا۔ اور سنت مشہور میں امام صاحب کا استدلال ابی سعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کی حدیث سے ہے۔ جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گندم کی گندم کے بدلے اور جو کی جو کے بدلے اور تمر کی تمر کے بدلے برابر سرابر بیع کو جائز فرمایا ہے۔ بغیر کسی تخصیص اور قید کے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ حطہ (گندم) اور شعیر (جو) کا اطلاق نفس جنس حطہ اور شعیر پر ہوتا ہے اگر چہ نوع اور صفت کے لحاظ سے وہ مختلف ہوں۔ اسی طرح تمر کا اطلاق بھی رطب (تر) اور بسر (خشک) سب پر ہوتا ہے۔ اس لیے کہ تمر تو لغت میں نخل (کھجور کا درخت) کے پھل کو کہا جاتا ہے۔ لہٰذا اس میں تر کھجور چھوہارا، کچی کھجور بسر منقع یہ سب داخل ہوں گی نیز مروی ہے کہ ایک مرتبہ خیبر کے عامل نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عمدہ کھجور ہدیہ بھیجی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا خیبر کی تمام کی تمام تمر (کھجور) ایسے ہی ہیں، حالانکہ اس عامل نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں رطب (تر کھجور) ہدیہ بھیجی تھی لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تمر کا اطلاق بسر پر فرمایا لہٰذا یہ (بسر) نص کے تحت داخل ہوگا۔ (ان کی آپس میں برابری کے ساتھ بیع جائز ہوگی)

اور حدیث سعد کا امام صاحب کی طرف سے جواب نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

ولهذا لم يقبله أبو حنيفة رحمه الله في المناظرة في معارضة الحديث المشهور مع أنه كان من صيارفة الحديث. (بدائع ج٥ ص ١٨٨)

یعنی مناظرہ میں امام ابو حنیفہؒ نے حدیث سعد کو حدیث مشہور کے معارض ہونے کی وجہ سے قبول نہیں کیا حالانکہ آپ تو حدیث کو پرکھنے والوں میں سے ہیں۔

عبداللہ بن مبارک کی صاف تصریح ناظرین کے سامنے ہے کہ وہ نہ صرف امام صاحب کو حدیث و آثار کا عالم مانتے ہیں بلکہ اس بارے میں عیب چینوں کے اعتراضات کا جواب بھی دیتے ہیں جس سے یہ بات بخوبی واضح ہو جاتی ہے کہ عبداللہ بن مبارک کے امام صاحب کو یتیم فی الحدیث کہنے کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہوسکتا کہ وہ امام صاحب کو حدیث کا عالم نہیں سمجھتے تھے بلکہ اس کا مطلب وہی ہے جو ہم ان شاء اللہ ذکر کریں گے کہ آپ حدیث میں یکتا اور یگانہ تھے بلکہ عبداللہ بن مبارک سے تو یہاں تک منقول ہے۔

لا تقولوا رای ابی حنیفة ولکن قولوا انه تفسیر الحدیث
(مناقب الامام اعظم از ملا علی قاری ج ۲ ص ۴۶۰)
(فقہ کو) ابوحنیفہ کی رائے نہ کہو بلکہ یہ کہو کہ یہ حدیث کی تفسیر ہے۔
اس کی وجہ بھی خود ہی بیان کرتے ہیں:
یعرف تاویل الحدیث ومعناہ
اس لیے کہ وہ حدیث کے مفہوم ومعنی کو خوب جانتے ہیں۔
عبداللہ بن مبارک سے یہ بھی منقول ہے
إن كان الأثر قد عرف واحتيج إلى الرأى فرأى مالك وسفيان وأبى حنيفة، وأبو حنيفة أحسنهم وارقهم فطنة واغوصهم على الفقه وهو افقه الثلاثة (مناقب ذهبى ص ۱۹)
جب حدیث کی معرفت حاصل ہوگئی اور رائے کی ضرورت ہوئی تو پھر رائ تو تین شخصوں کی ہے۔ امام مالک، سفیان، اور ابوحنیفہ کی۔ لیکن ابوحنیفہ کی رائے ان سب میں عمدہ اور دقیق ہے اور وہ تینوں میں سب سے زیادہ فقیہ ہیں۔
اور یہ بھی عبداللہ بن مبارک کا قول ہے۔
قال لولا ان الله قد ادركنى بابى حنيفة سفيان لكنت بدعيا (مناقب ذهبى)
اگر اللہ تعالیٰ امام ابوحنیفہ اور سفیان کے ذریعہ میری دستگیری نہ فرماتے تو میں بدعتی ہوتا۔
مذکورہ بالا اقوال سے بخوبی معلوم ہوگیا کہ عبداللہ بن مبارک کے خیالات امام صاحب کی محدثانہ شان کے بارے میں کیا تھے۔ اس لیے ان اقوال کو پیش نظر رکھتے ہوئے ناظرین ابن مبارک کے مذکورہ قول یتیم فی الحدیث کا صحیح مطلب بھی سمجھ لیں۔

یتیم فی الحدیث کا معنی:

لغت میں یتیم کے معنی یگانہ اور نادر کے ہیں صاحب قاموس لکھتے ہیں:
اليتيم الفرد وكل شيء يعز نظيرة (تاج العروس ج۹ ص ۱۱۲)
یتیم یگانہ اور ہر ایسی چیز جو نادر المثال ہو
زمخشری رقم طراز ہیں درة يتيمه، بيت يتيم، اور حريمة يتيمه کے محاورات بے مثال اور نادر الوجود کے لیے بولے جاتے ہیں۔

بچہ بغیر باپ کے فرد رہ جاتا ہے اس لیے یتیم کہلاتا ہے۔
جس کا مطلب یہ نکلا کہ امام صاحب حدیث میں نادرۃ الدہر اور عدیم النظیر شخصیت تھے۔

اعتراض نمبر ۸:

مناقب الشافعی للرازی (ص ۱۴۲) میں قول امام احمد لا رای ولا حدیث نہ ان کی رائے کام کی ہے نہ حدیث (یعنی حضرت امام ابوحنیفہ کی) (حقیقۃ الفقہ ص ۱۱۹)

جواب:

قبل اس کے کہ ہم اس بارے میں کچھ لکھیں، امام رازی اور ان کی تحریر کے بارے میں علامہ عبدالوہاب شعرانی شافعی نے اپنی بے مثال کتاب میزان کبریٰ میں اس سلسلہ اس میں جو اظہار خیال فرمایا ہے اس کا ذکر کرنا مناسب خیال کرتے ہیں، وہ فرماتے ہیں:

ومما وقع لی ان شخصا دخل علی ممن ینسب الی العلم وانا اکتب فی مناقب الامام ابی حنیفة فنظر فیها واخرج لی من کمه کراء لیس وقال لی انظر فی هذه فنظرت فیها فرأیت فیها الرد علی الامام ابی حنیفة فقلت له ومثلك یفهم كلام الامام حتی یرد علیه فقال انا احذت ذالك من مولف للفخر الرازی فقلته ان الفخر الرازی بالنسبة الی الامام ابی حنیفة كطالب العلم او كاحاد الرعية مع السلطان الاعظم او كاحاد النجوم مع الشمس وكما حرم علی الرعية الطعن علی سلطانهم الاعظم.

(میزان الکبریٰ ج۱ ص ۵۳)

میرے ساتھ ایک دفعہ واقعہ پیش آیا کہ ایک شخص جو عالم کہلاتا تھا میرے پاس آیا میں اس وقت امام ابوحنیفہ کے مناقب لکھ رہا تھا یہ دیکھ کر اس نے اپنی آستین سے کچھ کاپیاں نکالیں اور مجھ سے کہا کہ ان کو ملاحظہ فرمائیے۔ میں نے اسے دیکھا تو اس میں امام ابوحنیفہ کی تردید تھی اس پر میں نے اس سے کہا کہ تجھ جیسا شخص بھلا امام ابوحنیفہ کی بات کو سمجھ بھی سکتا ہے جو اس پر اعتراض کر سکے؟ اس نے کہا کہ میں نے تو یہ باتیں فخر رازی کی تالیف سے لی ہیں میں نے کہا کہ فخر رازی کی حیثیت تو امام صاحب کے سامنے ایک طالب علم کی ہے یا بادشاہ کے سامنے اس کی رعایا کے ایک فرد کی یا سورج کے سامنے ایک ستارے کی پھر جس طرح رعایا

کے لیے بغیر واضح دلیل کے سلطان اعظم پر طعن کرنا حرام ہے ایسے ہی دینی مسائل کے بارے میں مقلدین کے لیے بھی ائمہ دین پر اعتراض وطعن بغیر واضح دلیل کے جو تاویل کا احتمال نہ رکھتی ہو حرام ہے۔

لا بدليل واضح كالشمس فكذالك يحرم على المقلدين الاعتراض والطعن على ائمتهم فى الدين الا بنص واضح لا يحتمل التاويل.

(ميزان كبرى ج١ ص٥٣)

دوسری بات یہ ہے کہ مناقب الشافعی میں لفظ "عن ابی فلان" کے ہیں امام صاحب کے نام کی تصریح نہیں ہے۔لہٰذا ابی فلاں سے امام صاحب کو مراد لینا دعویٰ بلا دلیل ہے۔

اور اگر تسلیم بھی کرلیا جائے کہ اس سے مراد امام صاحب ہی ہیں تو اس کا جواب بھی خود علامہ شعرانی ہی کی زبانی سنیے فرماتے ہیں۔

واما ما نقله الآجرى عن بعضهم انه سئل عن مذهب الامام ابى حنيفة فقال لا راى ولا حديث وسئل عن الامام مالك فقال راى ضعيف وحديث صحيح وسئل من اسحاق بن راهويه فقال حديث ضعيف ورأى ضعيف وسئل عن الامام الشافعى فقال راى صحيح و حديث صحيح انتهى. فهو كلام ظاهرة التعصب على الائمة باجماع كل منصف ان صح النقل عنه فان الحس لا يصدق هذا القائل فيما قاله فى حق الامام ابى حنيفة.

اور یہ جو ابوبکر آجری نے بعض حضرات سے نقل کیا ہے کہ ان سے امام ابوحنیفہ کے مذہب کی بابت سوال کیا گیا تو انہوں نے کہا نہ ان کی رائے کام کی ہے اور نہ حدیث اور امام مالک کے مذہب کی بابت سوال ہوا تو کہا رائی ضعیف اور حدیث صحیح ہے اور اسحاق بن راھویہ کے مذہب کی بابت سوال ہوا تو کہا کہ ان کی رائے بھی ضعیف حدیث بھی ضعیف اور امام شافعی کے مذہب کی بابت سوال ہوا تو کہا کہ رائے بھی صحیح اور حدیث بھی صحیح انتہیٰ۔ یہ ایک ایسی بات ہے کہ اگر صحیح نقل ہوئی ہے تو ہر منصف اس پر اتفاق کرے گا کہ اس قول میں ائمہ کے خلاف کھلا ہوا تعصب ہے۔اس لیے کہ امام ابوحنیفہ کے بارے میں ایسے کہنے والے کی بات کا عقل ساتھ نہیں دیتی۔

وقد تتبعت بحمد الله اقواله واقوال الصحابه لما الفت كتاب ادلة المذاهب فلم اجد قولا من اقواله واقوال اتباعه الا وهو مستند الى آية او حديث او اثر او الى مفهوم ذالك او حديث ضعيف كثرت طرقه او الى قياس صحيح على اصل صحيح ...... وبالجملة فقد ثبت تعظيم الائمة المجتهدين له كما تقدم من الامام مالك والامام الشافعي فلا التفات الى قول غيرهم فى حقه و حق اتباعه. (میزان کبری ج۱ ص۵۳)

اورالحمدللہ میں نے امام ابوحنیفہ اور آپ کے شاگردوں کے اقوال کا تتبع کیا جب کہ میں کتاب ادلۃ المذاہب تالیف کررہا تھا تو میں نے نہ امام صاحب اور نہ آپ کے متبعین کے کسی قول کو ایسا پایا کہ جو کسی آیت یا حدیث یا اثر یا ان کے مفہوم یا حدیث ضعیف کثیر الطرق یا قیاس صحیح (جس کی دلیل صحیح ہو) کے ساتھ مستند نہ ہو.............. خلاصہ کلام یہ ہے کہ ائمہ مجتہدین کا امام صاحب کی تعظیم کرنا ثابت ہے۔ چنانچہ امام مالک اور امام شافعی کی تصریحات اس باب میں گزر چکی ہیں۔ لہذا امام صاحب اور ان کے متبعین کے بارے میں کسی اور کا قول قابل التفات نہیں۔

علامہ شعرانی کے مذکورہ بیان سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جس نے بھی امام صاحب کے بارے میں لا رای ولا حدیث کے الفاظ نقل کیے گئے ہیں۔ اولاً تو وہ ثابت ہی نہیں اور بالفرض اگر نقل صحیح ہو تو اس کا منشاء تعصب ہے کیونکہ عقل صحیح ایسی لغو بات ماننے کو تیار نہیں۔ یاد رہے علامہ شعرانی نے اس رائے کا اظہار یوں ہی نہیں کیا بلکہ علم وبصیرت کی روشنی میں کیا ہے چنانچہ وہ اس کی وجہ یہ بتلاتے ہیں کہ میں نے امام صاحب اور آپ کے اتباع کے اقوال کا بغور مطالعہ کیا تو کسی کا ایک قول بھی ایسا نہیں پایا جو حجت شرعیہ سے مستند نہ ہو۔

لطف یہ ہے کہ خود امام احمد سے اس کے برخلاف امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کی ثناو صفت منقول ہے چنانچہ انساب سمعانی میں ہے کہ امام احمد نے فرمایا:

اذا كان فى المسئلة قول ثلاثة لم يسمع مخالفتهم فقيل له من هم

جس مسئلہ میں تینوں ائمہ کا اتفاق ہو جائے تو مخالف کے قول کا اعتبار نہیں (امام احمد) سے سوال کیا گیا کہ وہ تین آدمی کون ہیں۔

قال ابو حنيفة وابويوسف محمد بن الحسن فابو حنيفة ابصرهم بالقياس وابويوسف ابصر الناس بالآثار ومحمد ابصر الناس بالعربية.
(مقدمة التعليق الممجد ص ١٣٠)

فرمایا کہ ابوحنیفہ، ابویوسف، محمد بن حسن ہیں تو پھر ابوحنیفہ تو قیاس کے زیادہ عالم ہیں اور ابویوسف آثار کے زیادہ عالم ہیں اور محمد عربیت کے عالم ہیں۔

اس کے علاوہ حافظ ذہبی ابوبکر مروزی سے نقل کرتے ہیں کہ

سمعت ابا عبدالله احمد بن حنبل يقول لم يصح عندنا ان ابا حنيفة رحمه الله قال القرآن مخلوق فقلت يا ابا عبدالله معرض العلم بمنزلة فقال سبحان الله هو من العلم والورع والزهد و ايثار الدار الآخرة بمحل لا يدركه احد. (مناقب ذهبي ص ٢٧)

میں نے ابوعبداللہ احمد بن حنبل سے سنا آپ فرماتے ہیں کہ ہمارے نزدیک یہ بات صحیح نہیں ہے کہ ابوحنیفہ قرآن کو مخلوق کہتے تھے میں نے کہا (ابوبکر مروزی) اے ابوعبداللہ وہ (ابوحنیفہ) تو علم کے اس مرتبہ پر پہنچے ہوئے ہیں یہ سن کر امام احمد نے فرمایا سبحان اللہ (ابوحنیفہ) علم اللہ، ورع وزہد اور آخرت کو ترجیح دینے میں ایک ایسے مرتبہ پر فائز تھے کہ جہاں کوئی نہیں پہنچ سکتا۔

امام احمد کے مذکورہ بالا اقوال کو پیش نظر رکھ کر کیا یہ کہا جا سکتا ہے کہ امام احمد نے امام صاحب کے بارے میں ہی یہ فرمایا تھا لا رای ولا حدیث اگر ان کے نزدیک امام صاحب کی نہ رائے کام کی ہے اور نہ حدیث کام کی تو پھر ان کے قول کو حجت کیسے مانا جا سکتا ہے اور اس پر اعتماد کیوں کر کیا جاتا ہے۔ اس سے زیادہ وزنی شہادت اور کیا ہو سکتی ہے کہ امام احمد امام ابوحنیفہ کی وسعت علمی کے اس قدر قائل ہیں کہ ان کے مبلغ علم تک پہنچنا ممکن خیال کرتے ہیں۔

اعتراض نمبر ۹:

۴۔ عمدۃ الرعایہ ص ۳۴ میں مولانا عبدالحئی صاحب فرماتے ہیں کہ

واما رواياته للاحاديث فهي وان كانت قلية بالنسبة الى غيره من المحدثين الا ان قلتها لا تحط مرتبه.

''اور محدثین کی نسبت ان کی روایت گو کم ہے مگر یہ کمی ان کے مرتبے کو نہیں گھٹاتی۔''

۵۔ ظفر الامانی مطبوعہ چشمہ فیض ص ۲۴ میں بھی مولانا عبدالحئی صاحب حضرت امام ابوحنیفہ کا قلیل الروایہ ہونا تسلیم کرتے ہیں **وھو ھذا فتقبل روایۃ قلیل الروایۃ کابی بکر من الصحابۃ واماما الاعظم من الائمۃ۔**

''جس راوی سے کم حدیثیں مروی ہوں اس کی روایت بھی مقبول ہے جیسے ابوبکرؓ صحابہ سے اور ہمارے امام اعظم ائمہ دین سے سے روایتیں کم پہونچیں۔ (حقیقۃ الفقہ ص ۱۱۹)

جواب:

مولانا عبدالحئی صاحب کی مذکورہ بالا دونوں عبارتوں کا یہ مطلب سمجھنا کہ امام صاحب کو حدیث نہیں آتی تھی محض غلط ہے۔

دراصل یہاں دو چیزیں ہیں (۱) قلیل الروایہ ہونا یعنی حدیثیں کم روایت کرنا (۲) قلیل الحدیث ہونا یعنی حدیث کا ہی علم کم ہونا۔ ان دونوں باتوں میں بڑا فرق ہے۔ اول کا مطلب یہ ہے کہ راوی نے روایت کم کی خواہ اس کی وجہ کچھ ہو اور دوسرے جملہ کا مطلب یہ ہے کہ اس کو حدیث ہی کا علم کم تھا اور اس کے پاس احادیث بہت کم پہنچی تھیں۔ مؤلف کی غلط فہمی کا منشا بھی یہی ہے کہ انہوں نے دونوں باتوں میں فرق نہیں کیا۔ مؤلف کو چونکہ نہ فارسی آتی تھی اور نہ عربی سے پوری طرح آشنائی تھی۔ اس لیے وہ عبارتوں کا غلط سلط مطلب سمجھ کر امام صاحب جیسی عظیم شخصیت پر اعتراض کرنا شروع کر دیتے ہیں چنانچہ مذکورہ بالا عبارتوں کا مطلب صرف اتنا ہے کہ امام ابوحنیفہ سے دیگر محدثین کی نسبت اگرچہ کم احادیث مروی ہیں لیکن اس سے ان کی جلالت علمی میں کمی نہیں آتی اور کم روایت کرنے کے باوجود ان کی روایات قبول کی جائیں گی۔

اب اس سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ امام صاحب کا پایہ علم حدیث میں گرا ہوا تھا۔ چنانچہ مولانا عبدالحئی صاحب نے مثال دے کر سمجھایا کہ خلیفہ اول حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ باوجودیکہ اعلم الناس تھے یعنی تمام صحابہ کرام سے ان کا علم بڑھا ہوا تھا لیکن ان سے روایات بہت کم مروی ہیں۔ اسی طرح حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ اگرچہ ان کی روایات حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ سے زیادہ ہیں لیکن بعض دیگر صحابہ سے جو مکثرین میں سے ہیں مثلاً حضرت ابوہریرہ، حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما

وغیرہما سے ان کی مرویات کم ہیں تو کیا اب اس کا یہ مطلب ہے کہ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کو حدیث کا علم ہی نہ تھا۔

بالکل اسی طرح امام صاحب دیگر محدثین بخاری ومسلم کی بہ نسبت قلیل الروایۃ ہیں تو اس سے امام صاحب کے بارے میں علم حدیث میں قلت نظر کا گمان نہیں کیا جا سکتا۔ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ امور خلافت کی سرانجام دہی میں مصروف رہے۔ اس لیے روایت حدیث کی فرصت نہ ملتی تھی۔ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ فقہ کے مسائل کی تدوین میں لگے رہے۔ اس لیے روایت حدیث کے لیے وہ فراغت کہاں ملتی جو بخاری ومسلم کو ملی تھی۔ جیسے کہ بخاری ومسلم سے فقہ یا نحو وغیرہ کی مسائل منقول نہیں۔ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ بخاری ومسلم کو نہ عربی آتی اور نہ نحو۔

بہر حال امام ابوحنیفہ علم حدیث میں اگرچہ ارباب صحاح ستہ سے کم نہیں زیادہ ہی ہیں لیکن چونکہ استنباط مسائل میں مصروف رہے۔ اس لیے آپ سے روایتیں کتب حدیث میں کم ہیں۔ مولانا عبدالحئ صاحب کی اس تصریح سے تو یہ معلوم ہوا کہ امام صاحب کی روایت قابل قبول ہے۔ اور روایت میں وہ حجت تسلیم کیے جائیں گے۔

اعتراض نمبر ۱۰:

یہ واضح رہے کہ قلت کے اسباب مختلف ہیں حضرت امام ابوحنیفہ کا قلیل الروایۃ ہونا تو ناظرین کو باب ہذا سے بخوبی روشن ہو جائے گا اور حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ رفع فتنہ ارتداد و قلت مدت و دیگر مشاغل امور خلافت تھے کہ جو بکثرت ترویج روایت سے سد راہ ہوئے۔ چنانچہ ملاحظہ ہو تاریخ الخلفاء مطبوعہ مصر ص ۱۶ میں ہے کہ

وکان مع ذالك اعلم هم بالسنة لما رجع اليه الصحابة في غير موضع يبرز عليهم بنقل سنن عن النبي صلى الله عليه وسلم يحفظها هو ويستحضرها عند الحاجة اليها ليست عندهم وكيف لاتكون كذالك وقد واظب صحبة رسول الله صلى الله عليه وسلم من اول البعثة الى الوفاة وهو مع ذالك من اذكى عباد الله واعقلهم وانما يرو عنه من الاحاديث المستندة الا القليل بعصر مدته وسرعة وفاته بعد النبي صلى الله عليه وسلم.

ترجمہ: ساتھ ان باتوں کے ابوبکر صدیق سب سے زیادہ حدیث جاننے والے تھے جیسا کہ اکثر باتوں میں صحابہ نے ان کی طرف رجوع کیا اور وہ اپنے حفظ اور یاد سے عندالحاجت وہ حدیثیں صحابہ کو بتاتے تھے جو ان کے پاس نہ تھیں اور کیوں نہیں آخر شروع نبوت سے وفات تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمیشہ ساتھ رہے اور وہ سارے بندگان خدا میں نہایت ذہین و عاقل تھے اور ان سے احادیث تھوڑی ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کو مدت کم ملی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تھوڑے ہی دن بعد وفات کیا۔

(حاشیہ حقیقت الفقہ ص ۱۱۹۔۱۲۰)

جواب:

امام ابوحنیفہ کے قلیل الروایۃ ہونے کے جو اسباب مؤلف نے بیان کیے ہیں ان پر کلام ان شاء اللہ آئندہ اوراق میں آرہا ہے یہاں ہمیں اس قدر عرض کرنا ہے کہ جب بقول مؤلف قلیل الروایۃ ہونے کے اسباب مختلف ہو سکتے ہیں اور حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کے قلیل الروایۃ ہونے کا یہ سبب بیان کیا جا سکتا ہے کہ ان کو روایت کرنے کا عرصہ بہت کم ملا۔ نیز پرفتن دور اور دیگر مشاغل کی بنا پر ان سے روایات کم مروی ہیں تو کیا امام ابوحنیفہ کے بارے میں یہ سبب بیان کیا جائے کہ چونکہ ان کی زندگی کا زیادہ حصہ فقہ کی تدوین اور استخراج واستنباط مسائل میں گزرا اور لوگوں کی ضروریات زیادہ تر فقہ کے مسائل سے وابستہ تھیں اس لیے انہوں نے جس فن کو خصوصیت کے ساتھ اپنایا وہ فقہ ہے اور ان کی زیادہ تر توجہ مسائل کے استنباط اور نئے پیش آمدہ واقعات کے احکام کو قرآن وحدیث کے ذریعہ حل کرنے کی طرف ہی رہی۔ اس لیے ان سے احادیث مرویہ کی تعداد بعد کے آنے والے محدثین کی نسبت کم ہے۔ تو اس سبب کے بیان کرنے میں کیا خرابی اور استحالہ ہے۔

اعتراض نمبر ۱۱:

شرح ترمذی فارسی مولوی سراج الدین سرہندی حنفی ص ۲۲ میں ہے کہ در مواہب نوشتہ است کہ امام ابوحنیفہ یک حدیث از وے (امام مالک) روایت کردہ واز مناقب وے ہمیں یک سخن کفایت می کند (ترجمہ) مواہب میں کہا ہے کہ امام ابوحنیفہ نے صرف ایک حدیث امام مالک سے روایت کی ہے یہی ان کے مناقب میں ایک بات کافی ہے۔ (حقیقۃ الفقہ ص ۱۱۹)

جواب:

مولف کی فہم وفراست پہ قربان ان کو عبارت کا صحیح مطلب سمجھنے کی بھی توفیق نہیں۔ انہوں نے عنوان یہ قائم کیا ہے۔ ابوحنیفہؒ اور علم حدیث اور اس کے تحت محدثین کے ان اقوال کو ذکر کیا ہے۔ جن سے امام صاحب کا علم حدیث میں مقام کم ہونا کا ہونا معلوم ہو اور پھر صاحب مواہب کی اس عبارت کو ثبوت مدعا میں پیش کیا کہ امام ابوحنیفہؒ نے امام مالکؒ سے ایک روایت کی ہے اور یہی ایک بات ان (امام صاحب) کے مناقب میں کافی ہے۔

اب سوچنے کی یہ بات ہے کہ اس عبارت سے امام صاحب کا حدیث میں قلیل البضاعت ہونا کیسے معلوم ہوا کیا اس کا یہ مطلب ہے کہ امام صاحب کو صرف ایک ہی حدیث معلوم تھی؟ جو مؤلف کا دعویٰ ثابت ہو۔

بات یہ ہے کہ جناب مؤلف کو نہ عربی آتی ہے اور نہ فارسی اور چلے ہیں امام اعظم پر تنقید کرنے۔ مولف فارسی سے آشنا نہیں کسی سے عبارت کا مطلب پوچھ لیتے تو وہ بتا دیتا کہ اس عبارت میں دونوں جگہ "وے" کا مرجع امام مالک ہیں اور صحیح ترجمہ یہ ہے کہ امام مالک کے مناقب میں یہی ایک بات کافی ہے کہ امام اعظم جیسے شخص نے بھی ان سے ایک حدیث روایت کی ہے جو کہ علم اور طبقہ میں ان سے بڑے ہیں۔

جیسے کہ امام ترمذی نے اپنی کتاب میں ایک جگہ بطور اظہار فخر کہا ہے کہ سمع منی هذا الحديث محمد بن اسماعيل کہ مجھ سے اس حدیث کو محمد بن اسماعیل یعنی امام بخاری نے سنا ہے۔

غرض یہ عبارت جو مؤلف نے پیش کی ہے وہ تو حدیث میں امام صاحب کی جلالت شان پر دلالت کرتی ہے کہ اگر امام صاحب جیسا شخص کسی راوی سے کوئی حدیث روایت کرے تو اس راوی کے مناقب کے لیے بس یہی ایک بات کافی ہے کہ امام صاحب نے اس سے روایت لی ہے۔

اعتراض نمبر ۱۲:

تاریخ ابن خلکان مطبوعہ ایران جلد ۲ ص ۱۰ میں ہے۔

قَالَ الشَّافِعِيُّ قَالَ لِي مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ أَيُّهُمَا أَعْلَمُ صَاحِبُنَا أَوْ صَاحِبُكُمْ

يَعْنِي أَبَا حُنِيفَةَ وَمَالِكًا قَالَ قُلْتُ عَلَى الإِنْصَافِ قَالَ نَعَمْ قَالَ قُلْتُ فَأَنْشُدُكَ اللّٰهَ مَنْ أَعْلَمُ بِالْقُرآنِ صَاحِبُنَا أَوْ صَاحِبُكُمْ قَالَ اَللّٰهُمَّ صَاحِبُكُمْ قَالَ قُلْتُ مَنْ أَعْلَمُ بِالسُّنَّةِ صَاحِبُنَا أَوْ صَاحِبُكُمْ قَالَ اللّٰهُمَّ صَاحِبُكُمْ قَالَ قُلْتُ فَأَنْشُدُكَ اللّٰهَ مَنْ أَعْلَمُ بِأَقَاوِيلِ أَصْحَابِ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالْمُتَقَدِّمِينَ صَاحِبُنَا أَوْ صَاحِبُكُمْ قَالَ اللّٰهُمَّ صَاحِبُكُمْ قَالَ الشَّافِعِيُّ فَلَمْ يَبْقَ إِلا الْقِيَاسُ وَالْقِيَاسُ لا يَكُونُ إِلَّا عَلَى هٰذِهِ الأَشْيَاءِ فَعَلٰى أَيِّ شَيْءٍ نقِيسُ.

(ترجمہ): امام شافعی نے بیان کیا کہ مجھ سے محمد بن حسن (جو امام ابوحنیفہؒ کے معزز شاگرد ہیں) کہنے لگے کہ بھلا بتاؤ تو ہمارے استاد (ابوحنیفہؒ) بڑے عالم تھے یا تمہارے استاد (امام مالکؒ) زیادہ علم رکھتے تھے میں نے کہا انصافاً انہوں نے کہا ہاں میں نے کہا کہ میں تمہیں کو اللہ قسم دے کر پوچھتا ہوں کہ بتاؤ کہ قرآن کا علم زیادہ کون رکھتا تھا۔ ہمارے استاد (امام مالکؒ) یا تمہارے استاد (ابوحنیفہؒ) امام محمدؒ نے کہا اللہ گواہ ہے۔ بے شک تمہارے استاد (امام مالکؒ) قرآن کا زیادہ علم رکھتے تھے پھر میں نے حدیث کی نسبت پوچھا اس میں بھی امام محمدؒ نے یوں ہی اقرار کیا پھر میں نے اقوال صحابہ کی نسبت پوچھا اس میں بھی امام محمدؒ نے اسی طرح اقرار کیا کہ امام مالکؒ زیادہ جاننے والے تھے۔ میں نے کہا اب رہ گیا قیاس اور قیاس تو انہی چیزوں (قرآن وحدیث) پر ہوتا ہے تو اب کس بات میں دونوں کا مقابلہ کرو گے۔ (حقیقت الفقہ ص۱۲۰)

جواب:

پہلی بات تو یہاں یہ قابل ذکر ہے کہ یہ واقعہ کتب رجال میں مختلف طریقوں سے مروی ہے۔ بعض میں امام محمد بن حسن سائل ہیں اور بعض میں امام شافعی سائل ہیں۔

اس کے علاوہ یہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ امام شافعیؒ امام محمدؒ کے شاگرد ہیں اور انہوں نے امام محمدؒ سے بہت استفادہ کیا ہے۔ امام شافعیؒ سے منقول ہے۔

جالست محمدا عشر سنین وحملت من کلامه حمل جمل.

(مناقب ابی حنیفة وصاحبیه از ذهبی ص۵۱)

میں امام محمد کی خدمت میں دس سال رہا اور ایک اونٹ کے بوجھ کی مقدار ان سے علم

حاصل کیا۔

اور امام شافعی سے امام محمد کی غیر معمولی ثناؤ صفت منقول ہے۔

اس کے علاوہ امام محمد کا امام ابوحنیفہ سے جو تلمیذانہ خصوصی تعلق رہا ہے وہ کسی بیان کا محتاج نہیں۔

اب ان امور کو پیش نظر رکھتے ہوئے ذرا اس واقعہ کا تحقیقی اور علمی جائزہ لیں کہ یہ واقعہ کہاں تک صحیح ہے۔ چنانچہ شیخ الاسلام مسعود بن شیبہ سندی رقم طراز ہیں۔

فان قیل فقد روی عن الشافعی انه قال قال لی الامام محمد بن الحسن ایهما اعلم صاحبنا ام صاحبکم الخ

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ امام شافعیؒ سے یہ منقول ہے کہ امام محمدؒ نے ان سے پوچھا کہ ہمارے استاذ زیادہ عالم ہیں یا تمہارے استاد۔ الخ۔

یہ قصہ ذکر کرنے کے بعد اس کا جواب ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

قیل لهم کفی بکم جهلا ان تجعلوا محمد بن الحسن سائل الشافعی عن علم ابی حنیفة ومالك والشافعی لم یدرك ابا حنیفة ولم یعلم من علمه الا ما علمه محمد بن الحسن واصحابه وهو یومئذ غبی لا یفهم کثیرا ما یقول فکیف یقول له ایهما اعلم صاحبنا او صاحبکم.

(مقدمه کتاب التعلیم ص ۱٤٥)

جواب میں یہ کہا جائے گا کہ تمہاری جہالت کی بڑی دلیل یہی ہے کہ تم امام محمد بن حسن کو امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے علم کے بارے میں امام شافعیؒ سے سوال کرنے والا بتلاؤ۔ حالانکہ امام شافعیؒ نے امام ابوحنیفہؒ کا زمانہ نہیں پایا۔ اور امام صاحب کے علم سے بھی صرف اس قدر واقف ہیں۔ جتنا کہ امام محمد اور ان کے شاگردوں نے ان کو بتلایا ہے اور امام شافعی کا ذہن تو اس وقت اتنا تیز بھی نہیں تھا اور وہ بہت ساری باتیں سمجھتے بھی نہ تھے پس امام محمد ان کی طالب علمی کے زمانہ میں ان سے کیا پوچھتے کہ ہمارے استاذ زیادہ عالم ہیں یا تمہارے استاد امام مسعود بن شیبہ کی بات اس قدر معقول ہے کہ جو شخص ذرا بھی غور کرے گا اس کی سمجھ میں آجائے گا کہ استاد کو سائل اور شاگرد کو مجیب قرار دینا سراسر جہالت ہے۔ امام شافعیؒ نے امام ابوحنیفہ کو دیکھا تک نہیں۔ امام مالک کی خدمت میں کبھی وہ اتنے عرصہ تک نہیں رہے جتنے عرصہ تک امام محمد ان کی خدمت میں رہے امام محمد نے دونوں بزرگوں سے استفادہ کیا دونوں

کے علم کا موازنہ کیا امام شافعی امام محمد کی خدمت میں اس وقت پہنچے ہیں جب وہ امام مالک سے موطا پڑھ چکے تھے۔ پھر برسوں امام محمد کی خدمت میں رہ کر تحصیل علم کرتے رہے اب امام محمد اپنے شاگرد سے کیا پوچھتے۔ معاملہ تو اس کے برعکس ہے۔ خود امام شافعی نے امام محمد سے سوال کیا تھا اور امام محمد نے ان کو دو اماموں کے علم کا موازنہ کر کے بتا دیا۔ چونکہ یہ بات شافعیہ پر گراں تھی۔ اس لیے انہوں نے صورت واقعہ کو مسخ کر کے کچھ کا کچھ بنا دیا اب اصل واقعہ بھی سنیے۔

شیخ الاسلام مسعود بن شیبہ لکھتے ہیں:

و ذکر القاضی العامری فی "کتابه" ان الشافعی قال محمد بن الحسن

قاضی عامری نے اپنی کتاب میں ذکر کیا ہے کہ امام شافعی نے امام محمد بن الحسن سے کہا

فانشدتك الله ایهما اعلم صاحبنا او صاحبکم یعنی مالکا و ابا حنیفة فقال محمد بماذا قال بکتاب الله قال اللهم صاحبنا قال فناشدتك الله من اعلم بسنة رسول الله صلی الله علیه وسلم قال الله صاحبنا اعلم بالمعانی وصاحبکم اهدا للالفاظ وقیل اعرف بالرجال قال فناشدتك الله من اعلم باقاویل الصحابة المتقدمین فامر محمد باحضار کتاب الاختلاف الصحابة الله صنفه ابو حنیفة وقیل السیر الکبیر الذی شرحه محمد بن الحسن وهو الذی استعارة الشافعی فی جملة ما استعار و کتب الی محمد بن الحسن قل عن ترعین (الابیات) هذا ما ذکره العامری واما غیره من المشائخ فقد انکر هذه الحکایة غایة الانکار واستبعد وقوعها وهو الاظهر لما ذکرنا ومن اراد ذالك فلینظر فی کتاب الاحتجاج علی مالك لمحمد بن الحسن التمسك بالآثار المسائل ابی حنیفة لیتبین له ایهما کان اعلم بکتاب الله ابا حنیفة او مالکا.

میں آپ کو اللہ کی قسم دے کر پوچھتا ہوں کہ ہمارے استاذ امام مالک زیادہ عالم ہیں یا تمہارے استاد (ابوحنیفہ) امام محمد نے پوچھا کہ کس بات میں؟ امام شافعی نے کہا کہ کتاب اللہ کے علم میں۔ امام محمد نے کہا کہ اللہ گواہ ہے ہمارے استاد۔ امام شافعی نے پوچھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کا زیادہ عالم کون؟ کہا ہمارے استاد معانی زیادہ جاننے والے

ہیں اور تمہارے استاد الفاظ زیادہ حفظ کرنے والے ہیں۔ یہ بھی منقول ہے کہ رجال کے زیادہ عالم۔ امام شافعی نے قسم دے کر پوچھا کہ دونوں میں سے متقدمین صحابہ کے اقوال کے کون زیادہ عالم تھے۔ تو یہ سن کر امام محمد نے امام ابوحنیفہ کی کتاب ''اختلاف صحابہ'' کے حاضر کرنے کا حکم فرمایا اور بعض نے کہا کہ ''سیر کبیر'' کو لانے کا حکم دیا جس کی شرح امام محمد نے کی ہے اور یہی کتاب ہے۔ جس کو امام شافعی نے من جملہ اور کتابوں کے اس کو امام محمد سے مستعار لیا تھا اور امام محمد کی طرف لکھا کہ قل لمن ترعین (پورے اشعار) اس واقعہ کا ذکر عامری نے کیا ہے اور بعض دوسرے مشائخ نے اس حکایت کی صحت کا سختی سے انکار کیا ہے اور اس کے وقوع کو مستبعد جانا ہے اور یہی ہماری تقریر سے واضح ہے جو شخص اس کی حقیقت کو دیکھنا چاہے۔ تو اس کو چاہیے کہ امام محمد کی کتاب الاحتجاج علی مالک کا مطالعہ کرے جس میں انہوں نے امام ابوحنیفہ کے مسائل کو احادیث و آثار سے استنباط کر کے دکھایا ہے اور امام مالک پر رد کیا ہے۔ اس سے واضح ہو جائے گا کہ کتاب اللہ کا زیادہ عالم کون تھا۔ امام مالک یا امام ابوحنیفہ۔

غرضیکہ اس حکایت کی نقل میں اس قدر گڑ بڑ ہے کہ عقل کسی طرح بھی اس واقعہ کو جس طرح علماء شافعیہ نے پیش کیا ہے۔ صحیح تسلیم کرنے کو تیار نہیں ہوتی۔

پھر یہ بھی ذرا سوچنے کی بات ہے کہ کیا امام محمد اپنے استاد امام ابوحنیفہ کے بارے میں ایسا خیال رکھتے ہیں؟ اگر امام محمد اپنے استاد امام ابوحنیفہ کو کتاب اللہ، احادیث و آثار سے جاہل سمجھتے تھے تو پھر اپنی تمام عمر امام ابوحنیفہ کی فقہ کی خدمت میں کیوں برباد کی اور پھر ان کو امام مالک کے خلاف ''کتاب الحجة علی اهل المدينة'' لکھنے کی کیا ضرورت پیش آئی۔

نیز اس پر بھی غور فرمائیں کہ امام شافعی کا امام ابوحنیفہ کے بارے میں یہ قول اس حکایت میں منقول ہے صحیح ہو سکتا ہے جب کہ امام شافعی سے بتواتر منقول ہے۔

الناس فی الفقه عيال علی ابی حنيفة

''فقہ میں سب لوگ امام ابوحنیفہ کے خوشہ چیں ہیں۔''

اور انہی سے یہ بھی منقول ہے۔

العلم علمان علم الدين و علم الدنيا فالعلم الذی للدين هو الفقه.

''علم تو دو ہی ہیں۔ دین کا علم اور دنیا کا علم علم دین فقہ ہے۔''

اسی لیے حضرت الاستاذ المحدیث محمد عبدالرشید نعمانی مدظلہ فرماتے ہیں:

وکیف یصدر عن الشافعی تجهیل ابی حنیفة مع قوله الثابت المتواتر عنه "الناس فی الفقه عیال علی ابی حنیفة"........... ومع قوله "العلم علمان علم الدین وعلم الدنیا فالعلم الذی للدین هو الفقه. رواه ابن ابی حاتم فی "المناقب" عن الربیع بن سلیمان عنه. (ص ٣٢١)

(تعلیقات علی مقدمة کتاب التعلیم ص ١٤١)

امام شافعی سے امام ابوحنیفہ کو جاہل کہنے کا قول کیسے صادر ہوسکتا ہے جب کہ ان سے بتواتر ثابت ہے کہ "لوگ فقہ میں امام ابوحنیفہ کے خوشہ چیں ہیں" اور امام شافعی کا یہ قول بھی ہے کہ علم تو بس دو ہی ہیں علم دین اور علم دنیا، علم دین فقہ ہے۔ (مطلب یہ نکلا کہ لوگ علم دین میں ابوحنیفہ کے محتاج ہیں) امام شافعی کے اس قول کو ابن ابی حاتم نے "مناقب" میں ربیع بن سلیمان سے روایت کیا ہے۔

امام شافعی سے یہ بھی منقول ہے کہ جب کوئی حدیث آجائے تو امام مالک ستارے ہیں لیکن فقہ میں سب حضرات محدثین ابوحنیفہ کے خوشہ چین ہیں اور یہ الفاظ تاریخ بغداد مناقب ابی حنیفه وصاحبیه لذهبی. اخبار ابی حنیفه واصحابه لصمیری اور دیگر کتب رجال میں بتواتر منقول ہیں۔

غرض اس قسم کے غلط واقعات بعض متعصب شافعیوں نے کتابوں میں درج کردیے ہیں ان کا کچھ اعتبار نہیں۔

قلت کے اسباب

اعتراض نمبر ١٣:

سبب اول عدم تحصیل حدیث:

طحطاوی مطبوعہ کلکتہ ج ا ص ٣٥ میں امام ابویوسفؒ سے منقول ہے۔

قال ابو حنیفة لما اردت طلب العلم جعلت اتخیر العلم الخ

(ترجمہ) حضرت ابوحنیفہؒ اپنا حال بیان کرتے ہیں کہ جب میرا ارادہ علم حاصل کرنے کا ہوا تو میں تلاش کرنے لگا کہ کون سا علم اچھا ہے سو میں علموں کے فائدے پوچھنے لگا پس مجھ

سے کہا گیا کہ قرآن سیکھو میں نے کہا کہ اگر میں قرآن سیکھوں اور اس کو یاد کرلوں تو اس کا کیا نتیجہ ہوگا؟ لوگوں نے کہا کہ کسی مکتب خانہ میں بیٹھ کر لڑکوں کو پڑھاؤ گے اور کمسن آدمی پڑھیں گے پھر کچھ عرصہ میں ان سے کوئی لڑکا تم سے بڑھ کر یا تمہاری مثل حافظ ہو جائے گا تو تمہاری سرداری جاتی رہے گی۔ میں نے کہا اگر میں حدیث کو سنوں اور لکھوں اور اس میں ایسا کمال حاصل کروں کہ سب سے بڑھ کر محدث بن جاؤں۔ لوگوں نے کہا جب تم بڑی عمر کے ہو جاؤ گے اور حدیث پڑھاتے رہو گے اور کمسن اور جوان لوگ تمہارے شاگرد ہوں گے اور تم بھولنے سے نہیں بچ سکتے تو تم پر طعن جھوٹ کا لگے گا پس تم پر اس کا عار ہوگا تو میں نے کہا اس کی بھی مجھ کو حاجت نہیں پھر میں نے کہا کہ نحو سیکھوں اور عربیت کو تو نتیجہ کیا ہوگا۔ لوگوں نے کہا معلم ہوگے اور اکثر تمہاری تنخواہ دو یا تین دینار ہوگی۔ میں نے کہا کہ اس کا بھی کوئی فائدہ نہیں پھر میں نے کہا کہ اگر شاعری سیکھوں اور اس میں کمال پیدا کروں تو کیا نتیجہ ہوگا؟ لوگوں نے کہا کہ تم کسی کی تعریف کرو گے وہ تم کو سواری اور خلعت دے اگر نہیں دے گا تو تم اس کی ہجو کرو گے پس بے عیبوں کو عیب لگاؤ گے۔ میں نے کہا اس کی بھی کچھ حاجت نہیں۔ پھر میں نے کہا کہ اگر میں علم کلام یعنی منطق فلسفہ سیکھوں۔ لوگوں نے کہا کہ اس علم کا سیکھنے والا ناقص باتیں کرنے سے نہیں بچ سکتا پھر اس پر زندیق وغیرہ ہونے کا عیب لگ جاتا ہے پھر میں نے کہا کہ اگر میں فقہ کو سیکھوں۔ لوگوں نے کہ کہ اگر فقہ کو سیکھو گے تو تم سے مسئلے پوچھے جائیں گے۔ فتوی لیے جائیں گے اور قاضی و مفتی بنانے کے واسطے بلایا جائے گا اگرچہ تم اس سے بچنے والے ہوگے۔ میں نے کہا کہ میرے لیے اس سے بڑھ کر کوئی علم فائدہ مند زیادہ نہیں ہے۔ بس میں نے فقہ کے علم کو خوب حاصل کیا۔ (حقیقت الفقہ ص ۱۲۱۔۱۲۲)

جواب:

امام صاحب کی ابتدائی تحصیل کے متعلق یہ روایت محض غلط۔ تمام معتمد روایتیں اس کے خلاف ہیں چنانچہ شیخ الاسلام حافظ شمس الدین ذہبی ۷۴۸ھ اس روایت کے نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

واحسب ان هذه الحكاية موضوعة ففي اسنادها من ليس بثقة.

(سیر اعلام النبلاء ج٦ ص٣٩٦)

اس حکایت کو میں موضوع سمجھتا ہوں کیوں کہ اس کی سند میں غیر ثقہ راوی ہیں۔

نیز اس حکایت کی صحت کو اگر تسلیم کریں تو ماننا پڑے گا کہ علم حدیث تو ایک طرف خود قرآن کریم اور خود عربیت کی طرف بھی امام صاحب توجہ ہی دی حالانکہ علم حدیث اور فہم قرآن اور زبان کے نکتہ شناس ہونے میں امام صاحب کا جو مقام ہے اس کا کون انکار کرسکتا ہے (محدثین اور مجتہدین کے اقوال ہم پہلے بیان کر چکے ہیں)

حافظ ذہبی اس حکایت کے اس ٹکڑے پر نقد کرتے ہوئے لکھتے ہیں جس میں یہ آتا ہے کہ امام صاحب علم حدیث کی عدم تحصیل کا عذر بیان کرتے ہوئے اسے قبول نہیں کرتے۔

الآن كما جزمت بانها حكاية مختلقة فان الامام ابا حنيفة طلب الحديث واكثر منه في سنة مائة وبعدها ولم يكن اذ ذاك يسمع الحديث الصبيان هذا اصطلاح وجد بعد ثلاثة مائة سنة بل كان يطلبه كبار العلماء بل لم يكن للفقهاء علم بعد القرآن سواه ولا كانت قد دونت كتب الفقه اصلا.

اب جیسا کہ مجھے یقین ہے کہ یہ ایک گھڑی ہوئی حکایت ہے کیونکہ امام ابوحنیفہ نے طلب حدیث کی ہے۔ اور ۱۰۰ھ اور اس کے بعد کثرت سے علم حدیث کو حاصل کیا ہے اور اس عہد میں بچے احادیث نہیں سنا کرتے تھے یہ رواج تو ۳۰۰ھ کے بعد ہوا ہے کہ کبار علماء فن حدیث حاصل کرتے تھے قرآن کے بعد تو فقہاء کا حدیث کے سوا اور کوئی علم تھا ہی نہیں اور نہ ہی اس زمانے میں کتب فقہ مدون ہوئی تھیں۔

اور اس جھوٹی حکایت کے اس فقرہ پر تبصرہ کرتے ہوئے اپنے غصہ کا اظہار ان الفاظ میں کرتے تھے۔

قاتل الله من وضع هذه الخرافة وهل كان في ذالك الوقت وجد علم لكلام. (سير اعلام النبلاء ج٦ ص ٣٩٧)

اللہ تعالیٰ اس کو ہلاک کرے جس نے یہ جھوٹ گھڑا ہے۔ بھلا اس وقت علم کلام کا وجود بھی تھا؟

سبب دوم عدم سفر در تلاش حدیث

اعتراض نمبر ۱۴:

چنانچہ علامہ شبلی نعمانی، سیرۃ النعمان مطبوعہ مجتبائی ص ۷۰ میں لکھتے ہیں کہ امام صاحب

کے مزاج میں تکلف تھا اکثر خوش لباس رہتے تھے۔ کبھی کبھی سنجاب و قماقم کے جبے بھی استعمال کرتے تھے۔ ابو مطیع بلخی ان کے شاگرد کا بیان ہے کہ میں نے ایک دن ان کو نہایت قیمتی چادر پہنے دیکھا جس کی قیمت کم از کم چار سو درہم ہوگی۔ چار پانچ دینار (اشرفی) کی چادر کو گندہ فرماتے اور اوڑھنے سے شرماتے۔

اور ایضاً ص ۷۳ میں لکھتے ہیں کہ ایسے شخص کو طلب حدیث کے لیے عراق، حجاز، مصر، یمن، شام کا سفر کرنا اور علم حدیث کی طالب العلمی میں برسوں کاٹنا اور احادیث حفظ کرنی اور زحمت طول سفر اٹھانی دشوار بلکہ ناممکن کہنا چاہیے۔ اس وقت حدیث کا ایک جگہ مجموعہ تو تھا ہی نہیں کہ اس کو منگوا کر انسان فن حدیث میں شعور پیدا کر لیتا اس زمانہ میں تو محدثین اہل روایت مقامات مختلفہ میں رہتے تھے اور حدیثوں کے حافظ ہوتے تھے کسی کے پاس اجزاء بھی ہوتے تھے تو ایسے نہیں کہ مجموعہ حدیثوں کا پورا یا قدر معتد مرتب ہو (مولف چونکہ طالب علمی کے لیے مشقت سفر آرام طلب اشخاص سے بہت مشکل ہے۔ اس لیے امام صاحب کوفہ ہی میں ہمارے فقیہ کی مجلس کو غنیمت سمجھ کر ان کے اور ان کے استاد ابراہیم نخعی کے مسائل اور قواعد یاد کرتے ہیں ان کے سوا حضرت امام مالک کے درس میں بھی چند روز شریک رہے ہیں غرضیکہ اپنی خداداد قابلیت و ذہانت وطباعی سے بنا بر قواعد مذکور استخراج مسائل کر کے فتوے دیئے اور امام اہل الرائے کے لقب سے مشہور ہوئے۔ (حقیقت الفقہ ص ۱۲۲۔۱۲۳)

جواب:

مولف نے ''سیرۃ النعمان'' ص ۷۰ کی عبارت جو پیش کی ہے اس سے ان کے مدعی کی ذرا برابر بھی تائید نہیں ہوئی اس میں تو علامہ شبلی نعمانی نے امام صاحب کے لباس کا بیان کیا ہے اور ان کے لباس کی عمدگی بیان کی ہے آخر خوش ہی رہنا اور کبھی کبھی سنجاب وقماقم اور قیمتی لباس زیب تن کرنا یہ کون سی ایسی قابل جرح چیز ہے۔ سچ ہے کہ جب کسی سے حد درجہ بغض و تعصب ہو تو اس کی خوبیاں بھی برائیاں نظر آنے لگتی ہیں۔ باقی اس عبارت سے امام صاحب کے عدم سفر اور تلاش احادیث پر استدلال کرنا یہ مولف ہی کی سمجھ داری ہے۔ عقل سلیم کبھی بھی خوش لباسی اور صفائی ستھرائی کو سفر کے مزاحم نہیں خیال کرتی اگر ایسے ہی ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ محدثین میں صفائی کا اہتمام نہیں تھا اور وہ گندے اور میلے کچیلے رہتے تھے۔

اور مولف کو تو اپنے اصول پر یہ بھی سوچنا چاہیے تھا کہ امام صاحب نے کبھی حج بھی نہیں کیا ہوگا۔ پھر حمیدی کی حکایت تاریخ صغیر بخاری سے کیوں نقل کی۔

اور مولف نے ص ۳۷ کی جو عبارت پیش کی ہے سیرۃ النعمان میں تو اس کا نام نشان بھی نہیں ہے۔ اپنی طرف سے ایک عبارت گڑھ کر مولانا شبلی کے ذمہ لگا دینا شاید مولف کے نزدیک جائز ہو۔ اہل حق تو اس کو افتراء کہیں گے۔

رہا مؤلف کا یہ تبصرہ کرنا کہ چونکہ طلب علمی کے لیے مشقت سفر آرام طلب اشخاص سے بہت مشکل ہے۔

اس کی حقیقت سوائے افسانہ کے اور کچھ نہیں۔ لیجیے اب ہم ناظرین کے سامنے امام صاحب کے اسفار علمی کا ذکر کرتے ہیں کہ انہوں نے طلب حدیث کے لیے کتنے سفر کیے۔ ہم دور نہیں جاتے بلکہ خود "سیرۃ النعمان" میں سے ثابت کریں گے کہ امام صاحب نے کن کن شہروں میں جا کر طلب حدیث کی ہے۔ ملاحظہ ہو علامہ شبلی نعمانی رقم طراز ہیں:

"فقہ میں امام نے زیادہ تر حماد کا حلقہ درس کافی سمجھا تھا لیکن حدیث میں یہ قناعت ممکن نہ تھی یہاں صرف ذہانت واجتہاد سے کام نہیں چل سکتا تھا بلکہ روایت کے ساتھ روایت کی بھی ضرورت تھی۔ (سیرۃ النعمان ص ۳۷)

اور آگے چل کر امام صاحب کے کوفہ میں تحصیل حدیث پر بحث کے ضمن میں لکھتے ہیں:

امام ابو حنیفہ کو حماد کی صحبت اور پختگی عمر نے ان ضرورتوں سے اچھی طرح واقف کر دیا تھا۔ اس لیے نہایت سعی واہتمام سے حدیثوں کے بہم پہنچانے پر توجہ کی تقریباً کوفہ میں کوئی ایسا محدث باقی نہ تھا جس کے سامنے امام صاحب نے زانوئے شاگردی تہ نہ کیا ہو اور حدیثیں نہ سیکھی ہوں۔ (ص ۳۸)

اور کوفہ میں امام صاحب کا علم حدیث حاصل کرنا تو خود مؤلف کو بھی تسلیم ہے اور کوفہ میں علم حدیث کا کتنا چرچا تھا اس کا پتہ تاریخ کی ورق گردانی سے چلتا ہے کہ صحابہ میں سے ایک ہزار پچاس شخص جن میں چوبیس وہ بزرگ تھے جو غزوہ بدر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمرکاب تھے۔ غرضیکہ صحابہ کرام کی کافی تعداد کے وہاں آباد ہو جانے کے بعد کوفہ علم حدیث کا گہوارہ اور ایک عظیم درس گاہ تھی۔ امام صاحب نے کوفہ کے تمام اصحاب الحدیث سے علم

حاصل کرنے کے بعد دیگر شہروں کی طرف سفر شروع کیا۔ بصرہ، حرمین بھی کوئی دفعہ تشریف لے گئے۔

چنانچہ علامہ شبلی نعمانی لکھتے ہیں:

''امام کی تحصیل کا دوسرا مدرسہ بصرہ تھا جو امام حسن بصری، شعبہ وقتادہ کے فیض تعلیم سے مالا مال تھا۔............ بصرہ کے شیوخ جن سے امام ابوحنیفہ نے روایت کیں ان میں عبدالکریم بن امیہ اور عاصم بن سلیمان الاحول زیادہ ممتاز ہیں۔'' (ص ۴۳)

اور اس کے بعد امام صاحب کے سفر حرمین پر ایک مستقل عنوان ''حرمین کا سفر'' قائم کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''امام ابوحنیفہ کو ان درسگاہوں سے حدیث کا بڑا ذخیرہ ہاتھ آیا تاہم تکمیل کی سند حاصل کرنے کے لیے حرمین جانا ضروری تھا جو علوم مذہبی کے اصل مرکز تھے............ جس زمانہ میں امام صاحب مکہ پہنچے درس وتدریس کا نہایت زور تھا، متعدد اساتذہ کی جو فن حدیث میں کمال رکھتے تھے اور اکثر صحابہ کی خدمت سے مستفید ہوئے تھے، الگ الگ درسگاہ قائم تھی ان میں عطاء بن ابی رباح کا حلقہ درس سب سے زیادہ وسیع اور مستند تھا۔ عطاء مشہور تابعی تھے۔ اکثر صحابہ کی خدمت میں رہے تھے اور ان کے فیض صحبت سے اجتہاد کا رتبہ حاصل تھا .... خود ان کا بیان ہے کہ میں دوسو بزرگوں سے ملا ہوں جن کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت کا شرف حاصل تھا۔'' (ص ۴۴)

عطاء بن ابی رباح کے حلقہ درس کا ذکر ختم کرنے کے بعد علامہ شبلی لکھتے ہیں:

''عطاء کے سوا مکہ معظمہ کے اور محدثین جن سے امام نے حدیث کی سند لی ان میں سے عکرمہ کا ذکر خصوصیت کے ساتھ کیا جاسکتا ہے۔'' (ص ۴۵)

اس کے بعد علامہ ابوحنیفہ کا مدینہ کا سفر ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

فقہائے سبعہ:

اسی زمانہ میں یعنی ۱۰۲ھ سے پہلے امام ابوحنیفہ نے مدینہ کا قصد کیا کہ حدیث کا مخزن اور نبوت کا اخیر قرارگاہ تھا۔ صحابہ کے بعد تابعین کے گروہ میں سات شخص علم فقہ وحدیث کے مرجع بن گئے تھے اور مسائل شریعہ میں ان کی طرف رجوع کیا جاتا تھا............ امام ابوحنیفہ

جب مدینہ پہنچے تو ان بزرگوں میں سے دو شخص زندہ تھے سلیمان و سالم بن عبداللہ.........
امام ابوحنیفہ دونوں بزرگوں کی خدمت میں حاضر ہوئے اور ان سے حدیثیں روایت کیں۔
امام ابوحنیفہ کی طالب العلمی کی مسافت اگرچہ مدینہ تک محدود ہے تاہم تعلیم کا سلسلہ آخر زندگی تک قائم رہا اکثر حرمین جاتے اور مہینوں میں قیام کرتے۔ حج کی تقریب میں ممالک اسلامی کے ہر گوشے سے بڑے بڑے اہل کمال مکہ آ کر جمع ہو جاتے تھے جن کا مقصد حج کے ساتھ افادہ و استفادہ بھی ہوتا تھا امام صاحب اکثر ان لوگوں سے ملتے اور مستفید ہوتے۔ (ص ۴۷)
بہرکیف ہمیں یہاں امام صاحب کے اساتذہ حدیث کا استقصا مطلوب نہیں بلکہ ثابت صرف یہ کرنا ہے کہ امام ابوحنیفہ نے بقول مولف امام حماد کی شاگردی کو کافی نہیں سمجھا تھا۔ بلکہ انہوں نے کوفہ سے باہر بصرہ، مکہ، مدینہ اور دیگر اسلامی شہروں کی طرف بھی طلب حدیث کے لیے سفر کیا ہے۔ چنانچہ علامہ ذہبی سیر اعلام النبلاء میں رقم طراز ہیں:

وعنى بطلب الاثار وارتحل في ذلك. (سير اعلام النبلاء ج٦ ص٣٩٢)

امام ابوحنیفہ نے طلب حدیث پر توجہ کی اور اس سلسلہ میں سفر کیا۔
اس سے زیادہ صریح الفاظ میں علامہ کمال الدین احمد بیاضی "اشارات المرام عن عبارات الامام" (ص۲۰ طبع مصر) میں لکھتے ہیں:

فهو اخذ عن اصحاب عمر رضى الله عنه عن عمر وعن اصحاب ابن مسعود رضى الله عنه عن ابن مسعود وعن اصحاب ابن عباس رضى الله عنهما عن ابن عباس ممن يبلغ العدد المذكور بالكوفة والبصرة والحجاز في حجه ٩٤ھ ست وتسعين وبعده.

یعنی امام ابوحنیفہ نے حضرت عمر کا علم اصحاب عمر سے اور ابن مسعود کا علم اصحاب ابن مسعود سے اور ابن عباس کا علم اصحاب ابن عباس سے اس مقدار کے ساتھ جو مذکور ہوئی کوفہ، بصرہ، حجاز میں حج کے موقعہ پر ۹۶ھ اور اس کے بعد حاصل کیا۔
اب آخر میں امام مسعر بن کدام (یہ مسعر بن کدام وہی ہیں کہ جن کو شعبہ ان کے اتقان کی بنا پر مصحف کیا کرتے تھے (تذکرۃ الحفاظ ترجمہ مسعر) حافظ ابومحمد رامہرمزی نے "المحدث الفاصل بين الراوي والواعي" میں لکھا ہے کہ شعبہ اور سفیان ثوری میں جب کسی

حدیث کی بابت اختلاف ہوتا تو دونوں کہا کرتے تھے کہ اذهبا بنا الی المیزان مسعر ہم دونوں کو مسعر کے پاس لے چلو جو اس فن کی میزان ہیں غور کیجیے شعبہ اور سفیان دونوں امیر المومنین فی الحدیث کہلاتے ہیں اس لیے ان کی میزان علم جس شخص کے متعلق یہ شہادت دے کہ وہ علم حدیث میں ہم سے آگے ہے وہ خود اس فن میں کس پایہ کا شخص ہوگا۔ (ابن ماجہ اور علم حدیث ص ۱۶۶) کے الفاظ بھی ملاحظہ ہوں جو امام صاحب کے جامع علوم ہوئے اور آپ کے طلب علم کی سعی جہد کا کیے بلیغ انداز میں نقشہ کھینچتے ہیں، فرماتے ہیں:

طلبت مع ابی حنیفة الحدیث فغلبنا واخذ فی الزهد فبرع علینا وطلبنا معه الفقه فجاء منه ما ترون. (ص ۳۹۲)

میں نے ابوحنیفہ کے ساتھ حدیث حاصل کی تو وہ حدیث میں ہم پر غالب رہے اور ہم زہد میں لگے تو اس میں بھی وہ فائق رہے اور ہم نے ان کے ساتھ فقہ حاصل کی تو اس میں (انہوں نے کیا کمال حاصل کیا) ان کا معاملہ آپ کے ساتھ ہے۔

اعتراض نمبر ۱۵:

اور نیز عبارت ہذا بھی موید ہے۔ منہاج السنہ ج ۲ ص ۲۴ میں ہے کہ **جعفر بن محمد هو من اقران ابی حنیفة ولم یکن ابو حنیفة یاخذ عنه مع شهرته بالعلم.**

ترجمہ: جعفر بن محمد ابوحنیفہ کے ہم عصر تھے ابوحنیفہ نے ان سے علم نہیں حاصل کیا باوجود ان کی شہرت علم کے۔

(حقیقۃ الفقہ ص ۱۲۳ مطبوعہ اسلامک پبلشنگ ہاؤس، ۲ شیش محل روڈ نزد داتا دربار لاہور)

جواب:

مولف صاحب غیر مقلد ہیں ابن تیمیہ کی تقلید ان کے لیے کسی صورت میں بھی جائز نہیں تھی لیکن اس کے باوجود بھی وہ ابن تیمیہ کی تقلید کرتے ہیں۔ ایک طرف ڈھنڈورا عدم تقلید کا پیٹتے ہیں اور دوسری طرف کسی شخص کو مجروح کرنا ہو یا اس کی توثیق کرنی ہو تو بلا تکلف ائمہ جرح و تعدیل کی تقلید کرتے ہیں یہی وجہ ہے کہ امام صاحب کی قلت حدیث کی بحث میں انہوں نے دوسروں کی تقلید کی اور خود کتب رجال کا مطالعہ نہیں کیا۔ انہوں نے امام جعفر صادق کے بارے میں منہاج السنہ کی عبارت تو دیکھ لی لیکن صاحب "مشکوۃ المصابیح" کی

''اکمال'' ملاحظہ نہیں کی جو حقیقت واضح ہوتی صاحب ''مشکوٰۃ'' امام جعفر بن محمد کے ترجمہ میں لکھتے ہیں:

سمع منه الائمة الاعلام نحو يحيٰى بن سعيد وابن جريج ومالك بن انس والثوری وابن عينيه وابو حنيفة. (اکمال، ترجمه جعفر صادق)

''کہ بڑے بڑے ائمہ نے ان سے حدیثیں سنی ہیں مثلاً یحیٰی بن سعید، ابن جریج، مالک بن انس، ثوری، ابن عیینہ اور ابوحنیفہ۔ (رحمہم اللہ)''

مؤلف اس کے متبعین کی تسکین قلب کے لیے ہم ایک روایت بھی ذکر کیے دیتے ہیں۔ امام صاحب نے امام جعفر صادق سے لی ہے۔ یہ روایت امام ابو یوسف کی کتاب الآثار میں موجود ملاحظہ فرمالیجیے۔

حدثنا يوسف عن ابيه عن ابی حنيفة عن جعفر بن محمد بن سعيد بن جبير عن ابن عمر رضی الله عنهما قال جاء ه رجل فقال انی قضيت المناسك كلها غير الطواف بالبيت ثم واقعت اهلی قال فاقض ما بقی عليك و اهرق دما وعليك الحج من قابل قال فعاد عليه فقال ان جئت من شقة بعيده قال فقال له مثل قوله.

(كتاب الآثار لابی يوسف القاضی (باب العيد ص۱۲۵ طبع حيدر آباد دكن)

ہم کو یوسف نے اپنے باپ سے اور انہوں نے امام ابوحنیفہ سے اور انہوں نے جعفر بن محمد سے اور انہوں نے سعید بن جبیر سے اور انہوں نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے حدیث بیان کی کہ ان کے پاس ایک آدمی آیا اور اس نے یہ سوال کیا کہ میں نے حج کے تمام احکام سوائے طواف بیت اللہ کے ادا کر لیے تھے پھر میں اپنی بیوی سے جماع کر بیٹھا (تو اب کیا کیا جائے) آپ نے فرمایا کہ جو طواف رہ گیا ہے اس کو پورا کرو اور ایک دم دے دو اور تیرے ذمہ آئندہ سال حج قضا کرنا ضروری ہے۔ راوی کہتے ہیں کہ وہ شخص آپ کے پاس دوبارہ آیا اور آ کر عرض کی کہ میں تو بہت دور سے آیا ہوں آپ نے اس کو پھر وہی جواب دیا جو پہلے فرمایا تھا۔

علامہ شبلی نعمانی حضرت ابوحنیفہ کے اساتذہ کا ذکر کرتے ہوئے امام باقر کے ذکر میں لکھتے ہیں:

"امام صاحب نے ان کے فرزند رشید حضرت جعفر صادق کے فیض صحبت سے بھی بہت کچھ فائدہ اٹھایا جس کا ذکر عموماً کتابوں میں پایا جاتا ہے۔ ابن تیمیہ نے اس سے انکار کیا ہے اور اس کی وجہ یہ خیال کی ہے کہ امام ابوحنیفہ حضرت جعفر صادق کے معاصر اور ہمعصر تھے اس لیے ان کی شاگردی کیوں اختیار کرتے لیکن یہ ابن تیمیہ کی گستاخی اور خیرہ چشمی ہے۔ امام ابوحنیفہ گو مجتہد اور فقیہ ہوں لیکن فضل وکمال میں ان کو حضرت جعفر صادق سے کیا نسبت؟ حدیث وفقہ بلکہ تمام مذہبی علوم اہل بیت کے گھر سے نکلے صاحب البیت ادری بمافیہ۔"

(سیرۃ النعمان ص ۱۹ طبع لاہور)

سبب سوم وعدم تدوین احادیث

اعتراض نمبر ۱۶:

چنانچہ عبدالوہاب شعرانی اپنی کتاب میزان کبریٰ جلد ا ص ۵۵ میں تحریر فرماتے ہیں کہ لو عاش دونت احادیث الشریعة وبعد رحیل الحفاظ فی جمعها من البلاد ولثغور وظفر بها لاخذ بها وترك كل قیاس كان قاسه وكان القیاس قلّ فی مذهبه كما قلّ فی مذهب غیره بالنسبة الیه.

(ترجمہ) امام ابوحنیفہ احادیث کے جمع ہونے تک اور حفاظ (حدیث) کے حدیثوں کے جمع کرنے کے لیے (مختلف) بلاد اور اطراف ممالک اسلام میں پھرنے کے بعد زندہ رہتے اور ان احادیث کو پاتے تو ضرور ان کو لیتے اور جو قیاس انہوں نے کیے ہیں وہ سب چھوڑ دیتے اور ان کے مذہب میں قیاس کم ہوتی جیسا کہ اوروں کے مذہب میں ہے۔

(حقیقت الفقہ ص ۱۲۳)

جواب:

مؤلف نے امام صاحب پر قلت حدیث کا جو اعتراض اٹھایا ہے اس کے اسباب پر بحث کرتے ہوئے انہوں نے منجملہ اور اسباب کے ایک سبب یہ بھی بیان کیا ہے کہ چونکہ امام صاحب کے دور میں احادیث مدون نہیں ہوئی تھیں اس نے امام صاحب کی ان احادیث تک رسائی نہیں ہو سکی جو بعد میں آنے والے محدثین کو میسر آئیں۔

اس سلسلہ میں پہلی بات تو یہ قابل غور ہے کہ مؤلف کا عدم تدوین احادیث کو امام صاحب

کی قلت حدیث کا سبب بتانا یہ کہاں تک صحیح ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ امام صاحب کے معاصر اور اسی طرح جو آپ سے پہلے حضرات محدثین گزرے ہیں سب کے سب ہی علم حدیث میں کم پایہ ہونے چاہئیں کیونکہ جب سب ہی اس کا عدم تدوین حدیث ہے تو وہ سب کے لیے برابر ہے امام صاحب کی اس میں کیا خصوصیت ہے۔ لہٰذا امام صاحب کے جملہ معاصرین امام مالک، امام اوزاعی، امام سفیان ثوری، امام ابن جریج، امام لیث بن سعد، پھر یہی فتویٰ لگانا چاہیے بلکہ ائمہ معاصرین کیا سارے صحابہ و تابعین ہی کو حدیث سے بے بہرہ کہیے (معاذ اللہ) دوسری بات یہ ہے کہ عدم تدوین حدیث کا ڈھنڈورا پیٹنا بھی صحیح نہیں ہے۔ امام صاحب کے زمانے سے پہلے بھی بعض کتب احادیث مدون ہو چکی تھیں البتہ شریعت کی فقہی ابواب پر ترتیب کا سہرا امام صاحب ہی کے سر ہے اور اس شرف میں امام صاحب کا کوئی اور شریک و سہیم نہیں چنانچہ امام صدر الائمہ موفق بن احمد مکی لکھتے ہیں:

وابو حنيفة اولى من دون علم هذه الشريعة لم يسبقه احد ممن قبله.
(مناقب موفق ج۲ ص۱۳۶ طبع مصر)

ابو حنیفہ ہی پہلے وہ شخص ہیں جنہوں نے اس علم شریعت کی تدوین کی۔

چنانچہ جب ہم دور صحابہ اور عہد تابعین کی تاریخ کا مطالعہ کرتے ہیں تو صحابہ و تابعین کے علم حدیث میں بہت سے نوشتوں کا اور صحیفوں کا ذکر پاتے ہیں۔ پہلی صدی کے آخر میں تو جو امام صاحب کے آغاز علم کا زمانہ ہے تدوین حدیث کا کام بڑے زور سے شروع تھا۔ خلیفہ عادل عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ عنہ نے جمع احادیث کے لیے جو حکم صادر فرمایا تھا امام بخاری نے اپنی صحیح میں "کاتب العلم" میں اس کا ذکر بایں الفاظ کیا ہے۔

وكتب عمر بن عبد العزيز الى ابى بكر بن حزم انظر ما كان من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فاكتبه لى فانى خشيت دروس العلم وذهاب العلماء. (صحيح بخارى باب كيف يقبض العلم)

اور عمر بن عبدالعزیز نے ابوبکر بن حزم کو لکھا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جو حدیثیں ہیں ان کو تلاش کر کے مجھے لکھو کیوں کہ مجھے علم کے مٹنے اور علماء کے فنا ہو جانے کا خوف ہے۔

امام بخاری نے اسے اگرچہ تعلیقاً ذکر کیا ہے لیکن امام محمد نے موطا میں اس فرمان کو سند کے ساتھ روایت کیا ہے جس میں سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حضرت عمر کی روایتیں اور دیگر قسم کی جو روایات بھی ہوں ان کے جمع کرنے کا بھی حکم مذکور ہے۔

اور حافظ ابونعیم اصفہانی تاریخ اصبہان میں یہ روایت کرتے ہیں:

كتب عمر بن عبدالعزيز ابى الآفاق انظروا حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فاجمعوه (ابن ماجه اور علم حديث ص ۳۵۴)

حضرت عمر بن عبدالعزیز نے تمام مملکت میں لکھ بھیجا کہ حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو تلاش کر کے جمع کرو۔

امام مالک فرماتے ہیں کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے قاضی صاحب موصوف (ابوبکر بن حزم) کو یہ بھی لکھا تھا کہ عمرہ بنت عبدالرحمٰن اور قاسم بن محمد کے پاس جو علم موجود ہے اس کو لکھ کر ان کے لیے بھیجیں۔ (ابن ماجہ علم حدیث ص ۱۵۳)

قاضی صاحب موصوف نے امیر المومنین کے حسب حکم حدیث میں متعدد کتابیں لکھیں لیکن افسوس ہے کہ جب قاضی صاحب کا یہ کارنامہ پایہ تکمیل کو پہنچا تو حضرت عمر بن عبد العزیز وفات پا چکے تھے۔

اس کے علاوہ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے مدینہ کے دیگر علماء کو بھی احادیث جمع کرنے کا حکم فرمایا۔ مثلاً سالم بن عبداللہ، اسی طرح امام زہری کو بھی یہی حکم دیا تھا جن کے بارے میں خود حضرت عمر بن عبدالعزیز کی یہ شہادت ہے۔

لم يبق احد اعلم بسنة ماضية من الزهرى.

(تذكرة الحفاظ ترجمه امام زهرى)

گزشتہ سنت کا زہری سے بڑھ کر کوئی عالم باقی نہیں رہا۔

ان کو حضرت عمر بن عبدالعزیز نے خاص طور پر تدوین سنن پر مامور فرمایا تھا چنانچہ علامہ ابن عبدالبر جامع بیان العلم میں امام زہری کا بیان نقل کرتے ہیں۔

امرنا عمر بن عبد العزيز بجمع السنن فكتبنا ها دفترا دفترا فبعث الى كل ارض له عليها سلطان دفترا. (باب ذكر الرخصة فى كتاب العلم)

ہم کو عمر بن عبدالعزیز نے سنن کے جمع کرنے کا حکم دیا تو ہم نے دفتر کے دفتر لکھ ڈالے

اور پھر انہوں نے ہر اس سرزمین پر کہ جہاں ان کی حکومت تھی ایک دفتر بھیج دیا۔

امام زہری کے ان دفاتر کی ضخامت کا اندازہ لگانا ہو تو معمر کا حسب ذیل بیان پڑھیئے:

"پہلے ہم یوں سمجھتے تھے کہ ہم نے زہری سے بہت کچھ حاصل کیا لیکن جب ولید بن یزید قتل ہوا تو سرکاری خزانے سے زہری کے علمی دفاتر سواریوں پر بار کر کے لائے گئے۔

(تذکرۃ الحفاظ ترجمہ امام زہری)

امام زہری کے اس بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے قاضی ابوبکر بن حزم سے پہلے اس فن کی تدوین کی ہے کیوں کہ ان کی جمع کردہ کتابوں کی نقل حضرت عمر بن عبدالعزیز نے اپنے عہد خلافت میں تمام ممالک محروسہ میں بھیج دی تھی۔ (ابن ماجہ اور علم حدیث ص ۱۵۶)

ان مذکورہ بالا عبارتوں سے معلوم ہوا کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز کے دور میں ان کے فرمان کے مطابق تدوین احادیث کا کام شروع ہو گیا تھا اور دوسری صدی ہجری کے نصف اول میں تو تدوین علوم کا کام باقاعدہ طور شروع ہو گیا تھا۔ چنانچہ مؤلف صاحب خود ہی ص ۹۴ پر لکھتے ہیں:

(۲۳) تاریخ الخلفاء مطبوعہ مصر ص ۱۰۱ میں ہے کہ **شرح علماء الاسلام فی ھذا العصر فی تدوین الحدیث والفقہ والتفسیر فصنف ابن جریج بمکۃ ومالک المؤطا بالمدینۃ والاوزاعی بالشام وابن ابی عروبۃ وحماد بن سلمۃ وغیرھما بالبصرۃ ومعمر بالیمن وسفیان الثوری بالکوفۃ وصنف ابن اسحاق المغازی وصنف ابو حنیفۃ الفقہ والرأی.**

(ترجمہ) اسی زمانہ میں علمائے اسلام نے حدیث وفقہ وتفسیر کا جمع کرنا شروع کیا، مکہ میں ابن جریج نے اور مدینہ میں امام مالک نے مؤطا لکھی اور شام میں اوزاعی نے اور بصرہ میں ابن ابی عروبہ اور حماد بن سلمہ وغیرہ نے اور یمن میں معمر نے کوفہ میں سفیان ثوری نے اور ابن اسحاق نے مغازی تصنیف کی اور ابو حنیفہ نے فقہ ورائے تصنیف کیا۔

(مقدمہ حقیقت الفقہ ص ۹۴)

لیجیے یہ خود مؤلف کا اقرار ہے کہ علماء وقت تدوین احادیث میں امام ابو حنیفہ ہی کے دور میں مشغول تھے۔ مزید ملاحظہ ہو امام طحاوی نے بسند متصل اسد بن الفرات سے روایت کی ہے۔

کان اصحاب ابی حنیفة الذین دونوا الکتب اربعین رجلاً.

(جواھر المضیة ترجمہ اسد بن عمر)

امام صاحب کے وہ شاگرد جنہوں نے تدوین کتب کا کام کیا چالیس تھے۔

تدوین کتب سے صرف فقہ ہی کی تدوین مراد نہیں بلکہ یہ کتب احادیث اور فقہ دونوں کی جامع تھیں فقہ کی تدوین کی بحث میں یہ بات تفصیل سے آئے گی۔

خود علامہ شعرانی فرماتے ہیں کہ میں نے امام ابوحنیفہ کی تین مسانید کا مطالعہ کیا ہے۔

قد من اللہ تعالیٰ علی بمطالعة مسانید الامام ابی حنیفة الثلاثة من نسخة صحیحة علیھا خطوطا الحفاظ آخرھم الحافظ الدمیاطی.

(میزان الکبریٰ ج۱ ص۵۶)

اللہ تعالیٰ نے مجھ پر احسان کیا کہ میں نے امام ابوحنیفہ کی تین مسانید کا مطالعہ کیا ہے جو انتہائی صحیح نسخے تھے اور ان پر حفاظ حدیث کی تحریرات تھیں جن میں آخری حافظ دمیاطی ہیں۔

اگر احادیث مدون میں نہیں ہوئی تھیں تو امام صاحب کی یہ مسانید کہاں سے تیار ہو گئیں اور یہ صرف تین مسندیں ہی نہیں بلکہ امام صاحب کی مسانید کی تعداد سترہ تک پہنچتی ہے۔ اور پھر یہ بھی واضح ہے کہ اگر احادیث مدون بھی ہوں تو اس سے کسی کے محدث ہونے نہ ہونے میں کوئی فرق نہیں پڑتا مثال کے طور پر جب احادیث کی تدوین پورے طریقہ پر مکمل ہو چکی۔ صحاح، جوامع، سنن وغیرہ کتابیں منظر عام پر آگئیں تو اب یہ ضروری نہیں کہ ہر شخص ہی محدث کہلانے لگ جائے بلکہ محدث صرف اسی کو کہا جائے گا کہ جو طلب حدیث میں لگے گا اور اس کی تحصیل میں توجہ اور کوشش سے کام لے گا پھر جب اس میں کمال پیدا کرے گا تو محدث کہا جائے گا۔

بالکل اسی طرح یہ بھی ضروی نہیں کہ احادیث مدون نہ ہوں تو محدثیت کا دروازہ ہی بند ہو جائے امام صاحب کو کتنی حدیثیں یاد تھیں اور ان کے پاس کتنے صندوق احادیث کی یادداشتوں کے بھرے پڑے تھے اور روایت حدیث میں ان کی کیا شرائط تھیں یہ سب باتیں ہم پہلے بیان کر چکے ہیں یہاں ذکر کرنا موجب اعادہ ہے۔

اور اگر بالفرض یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ امام صاحب کے زمانہ میں احادیث کے مدون نہ ہونے کے باعث آپ کے مذہب میں قیاس زیادہ ہوا اور اگر احادیث مدون ہو جائیں اور

امام صاحب کو مل جاتیں تو قیاس کو چھوڑ دیتے تو پھر علامہ شعرانی کا یہ فرمانا کہ میں نے بغور امام ابوحنیفہ اور آپ کے شاگردوں کے مذہب کا مطالعہ کیا ہے اور ہر مسئلہ کو کسی نہ کسی حدیث سے مستند فرمایا۔ اس کا کیا مطلب ہوگا سوائے اس کے ہم اور کیا کہہ سکتے ہیں کہ امام صاحب نے جتنے بھی مسائل کی تخریج کی وہ سب کے سب حجت شرعیہ سے ثابت ہیں تو یہ امام صاحب کی ناقابل انکار کرامت ہے۔

صحیح بات یہ ہے کہ امام صاحب کے مذہب میں کثرت قیاس کی یہ وجہ نہیں کہ ان کو احادیث نہیں پہنچی تھیں بلکہ واقعہ اور حقیقت یہ ہے کہ امام صاحب نے یہ دیکھ کر کہ قرآن و حدیث میں ہر مسئلہ جزی طور پر بیان نہیں کیا گیا اس لیے ہر زمانہ میں اس دور کے تقاضے اور تہذیب وتمدن کے بدلنے سے جو نئے مسائل پیش آ سکتے ہیں ان کو قرآن وسنت کی روشنی میں حل کرنے کے لیے کچھ اصول اور ضوابط مقرر کیے جائیں کہ ان کو سامنے رکھ کر ادلہ شرعیہ سے ان مسائل کا استخراج واستنباط کیا جا سکے جو بعد میں پیش آ سکتے ہیں تا کہ بعد میں آنے والے لوگوں کے لیے کوئی الجھن پیش نہ آئے جس کو ہم فقہ سے تعبیر کرتے ہیں۔

یہ ہے اصل وجہ امام صاحب کے مذہب میں کثرت قیاس کی اور درحقیقت یہ قیاس خود قرآن پاک اور حدیث کی تفسیر ہی ہے۔ عبداللہ بن مبارک نے بالکل سچ فرمایا۔

لا تقولوا رأی ابی حنیفة ولکن قولوا انه تفسیر الحدیث.

(مناقب موفق ج۲ ص۵۱)

(فقہ کو) امام ابوحنیفہ کی رائے نہ کہو بلکہ یہ کہو کہ وہ حدیث ہی کی تفسیر ہے۔

سبب چہارم قلت عربیت

اعتراض نمبر ۱۷:

تاریخ ابن خلکان مطبوعہ ایران جلد۲ ص ۲۹۶ میں ہے کہ **وقد ذکر الخطیب فی تاریخه منها شیئًا کثیرا ثم اعقب ذالك بذکر ما کان الالیق ترکه والاضراب عنه مثل هذا الامام لا یشك فی دینه ولا فی ورعه وتحفظه ولم یکن یعاب بشیء سوای قلة العربیة.**

(ترجمہ) خطیب نے اپنی تاریخ میں مناقب میں سے بہت بیان کر کے معائب بیان

کیے ہیں جن کا ذکر نہ کرنا مناسب تھا کیونکہ ایسا بڑا امام جس کی دیانت اور ورع میں کوئی طعنہ نہیں نہ ان کی ذات میں سوائے عربیت کی کمی کے کوئی عیب نہ تھا۔ (حقیقت الفقہ ص ۱۲۴)

جواب:

ابن خلکان کی باقی عبارت تو بالکل صاف واضح اور بے غبار ہے جس میں یہ تسلیم کرلیا کہ امام صاحب کی ذات گرامی جس طرح بہت سے اوصاف حمیدہ سے متصف تھی۔ اسی طرح ان الزامات سے بھی بری تھی جو خطیب نے ان پر لگائے ہیں ان کے تقویٰ وطہارت، احتیاط ودینداری میں کوئی شک نہیں البتہ آخری جملہ جس میں قلت عربیت کا اعتراض کیا گیا ہے۔ وہ محتاج تشریح ہے۔ اور اس جملہ کو لے کر مؤلف نے امام صاحب پر قلت عربیت کا اعتراض لگا کر خوب اپنے دل کی بھڑاس نکالی ہے اور دعویٰ کر دیا کہ امام ابوحنیفہ کو تو عربی بھی نہیں آتی تھی۔ وہ نحو سے بھی ناواقف تھے یہی وجہ ہے کہ قلت عربیت ان کے لیے معمول حدیث سے مانع اور سرراہ ہوئی۔ چنانچہ مؤلف ابن خلکان کے اس قول پر تبصرہ کرتے ہوئے یہاں تک زبان درازی کر گئے ہیں۔

''چونکہ اس زمانہ میں احادیث کا تراجم تو ہوئے ہی نہ تھے اس لیے امام صاحب کی قلت عربیت حصول احادیث سے سرراہ ہوئی۔'' (ص ۹۳)

اب مؤلف کی دیانت داری ملاحظہ ہو کہ انہوں نے ابن خلکان کی عبارت کا صرف ایک جملہ کو لے لیا لیکن اس کا جواب جو خود ابن خلکان نے دیا ہے کہ ان کو حذف کر دیا۔

یہ ایسا ہی ہے جیسے قرآن مجید میں لا تقربوا الصلاۃ پڑھ کر حکم دے دیا کہ خبردار نماز کے قریب بھی نہ بھٹکنا وہ تو بہت بری چیز ہے۔ قرآن مجید میں اس کی ممانعت آئی ہے۔ آگے کیا لکھا ہے اس کو بالکل نہ دیکھا جائے۔

مؤلف تعصب میں اتنے اندھے ہو گئے ہیں کہ ان کو یہ ہوش بھی نہیں رہتا کہ ہم اس جگہ کیا لکھ رہے ہیں اور دوسری جگہ کیا لکھ آئے ہیں۔ ایک طرف تو مؤلف کا یہ دعویٰ ہے کہ امام صاحب کے زمانہ میں احادیث مدون ہی نہ ہوئی تھیں اور دوسری طرف اس مقام پر یہ لکھ رہے ہیں کہ چونکہ اس وقت احادیث کا تراجم تو ہوئے ہی نہ تھے اس لیے امام صاحب کی قلت عربیت حصول حدیث سے سرراہ ہوئی۔

سبحان اللہ کیا جوڑ ہے دونوں باتوں کا مؤلف کو ان دونوں باتوں کا تضاد بھی خیال شریف سے او جھل ہو گیا۔

نیز ایک طرف تو مؤلف کہتے ہیں کہ امام صاحب کو عربی نہیں آتی تھی اور دوسرے مقام پر خود تاریخ الخلفاء کے حوالہ سے لکھتے ہیں۔ وصنف ابو حنیفة الفقه والرأی کہ امام ابوحنیفہؒ نے فقہ اور مسائل شرعیہ میں کتابیں لکھیں۔ اور ماقبل میں ''ارجاء'' کی بحث میں بھی لکھ کر آئے ہیں کہ امام صاحب نے ایمان کی کمی وزیادتی کے بارے میں جو عقیدہ مرجئہ کا ہے وہی عقیدہ اپنی تصنیف ''فقہ اکبر'' میں ذکر کیا ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ امام صاحب نے فقہ اور رائے کی تصنیف کس زبان میں کی تھی کیا فارسی میں تھی یا اردو میں یا فرانسیسی زبان میں تھی؟ اور فقہ اکبر کس زبان میں تصنیف ہے؟ دنیا کے کتب خانوں میں جو فقہ اکبر (امام صاحب کی طرف منسوب ہے) موجود ہے۔ وہ تو ہم پورے یقین کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ عربی زبان میں ہے اگر بقول مؤلف امام صاحب کو عربی نہیں آتی تھی تو آخر یہ تصنیفات عربی میں کیسے تصنیف ہو سکتی تھیں اور ان میں جا بجا غلطیاں ہوتیں حالانکہ آج تک کسی نے ان تصنیفات میں عربی لغت کی غلطیوں کی نشاندہی نہیں کی اب ذرا ملاحظہ ہو۔ ابن خلکان کی پوری عبارت جو انہوں نے امام صاحب کی قلت عربیت کے سلسلہ میں ذکر کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

ومناقبه وفضائله كثيرة وقد ذكر الخطيب في تاريخه منها شيئًا كثيرًا ثم اعقب ذلك بذكر ما كان الا ليق تركه والاضراب عنه ومثل هذا الامام لا يشك في دينه ولا في ورعه وتحفظه ولم يكن يعاب بشيء سوى قلت العربية فمن ذالك ما روى ان ابا عمرو بن العلاء المقرى النحوى المقدم ذكره سالهٔ عن القتل بالمثقل هل يوجب القود ام لا فقال لا كما هو قاعدة مذهبه فلانا للامام الشافعي فقال له ابو عمرو ولو قتله بحجر المنجنيق فقال ولو قتله بابا قبيس يعني الجبل المطل على مكة حرسها الله تعالى وقد اعتذروا عن ابى حنيفة بانه قال ذالك على لغه من يقول ان الكلمات الست المعربة بالحروف وهي ابوه واخوه وحموه وهنوه وذو مال اعرابها يكون في الاحوال الثلاث بالالف وانشدوا في ذالك ان اباها وابا اباها قد بلغنا في

المجد غايتها وهي لغه الكوفيين وابو حنيفة من اهل الكوفة فهي لغته والله اعلم. (تاريخ ابن خلكان ج۲ ص ۱٦٥)

اس وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ ابوعمرو بن العلاء المقری نے (امام صاحب سے) سوال کیا کہ بھاری چیز یعنی پتھر وغیرہ سے اگر ایک آدمی دوسرے کو قتل کر دے تو اس سے قصاص لازم آئے گا یا نہیں، امام صاحب نے اپنے اصول کے مطابق فرمایا کہ اس صورت میں قصاص واجب نہیں ہوگا جب کہ امام شافعی سے اس کے خلاف منقول ہے تو ابوعمرو نے کہا کہ اگر قاتل منجنیق کے پتھر سے قتل کر دے۔ امام صاحب نے فرمایا منجنیق کیا اگر مکہ کے ابا قبیس پہاڑ کو اٹھا کر دے مارے جب بھی یہی حکم ہے۔ اس اعتراض کا لوگوں نے امام صاحب کی طرف سے یہ جواب دیا ہے کہ امام صاحب کا یہ کلمہ (ابا قبیس کہا) ان حضرات کی لغت کے موافق ہے کہ جو اس دستہ معربہ بالحروف (اور وہ ابوہ، اخوہ، عموہ، حموہ، هنوہ، اخوہ ذومال ہیں) کہ تینوں حالتوں یعنی رفع، نصب، جر میں الف میں کے ساتھ استعمال کرتے ہیں اور وہ استدلال میں شاعر کا یہ شعر پیش کرتے ہیں ان اباها و ابا اباها قد بلغا في المجد غايتها (یعنی مذکورہ شعر میں وابا اباها کو قاعدہ کے مطابق وابا ابيها ہونا چاہیے تھا مگر شاعر نے ابا اباها نظم کیا ہے اور یہی کوفیوں کی زبان ہے اور امام صاحب اہل کوفہ میں سے ہیں اس طرح اہل کوفہ کے محاروہ کے مطابق ہے۔

ابن خلکان کی عبارت سے معلوم ہوا کہ امام صاحب کی قلت عربیت پر جس واقعہ سے استدلال کیا جاتا ہے اس کا جواب بھی لوگوں نے دے دیا ہے کہ یہ کلام امام صاحب نے اہل کوفہ کی لغت پر کیا ہے۔ لہٰذا امام صاحب پر قلت عربیت کا عیب لگانا خود معترض کی قلت عربیت کی دلیل ہے کہ جس کو کوفہ کی زبان کا علم نہیں۔

امام صاحبؒ پر قلت عربیت کے اعتراض کا جواب العلامہ الحافظ محمد بن ابراہیم الوزیر الیمانی ۸۴۰ھ جو بقول غیر مقلدین حضرات مجتہد اور غیر مقلد ہیں۔

(چنانچہ غیر مقلدین حضرات کے مقتدا نواب صدیق حسن خان صاحب اتحاف النبلاء میں لکھتے ہیں کہ واصل مرتبہ اجتہاد مطلب گردیہ اوران کے بارے میں نواب صاحب نے جو القاب لکھے ہیں وہ یہ ہیں۔ السيد السند، الامام العلامه، المحدث الاصول المتكلم، الفقيه، البليغ الرحلة، الحجة، فريد العصر، نادرة الدهر، خاتمة

النقاد، حامل لواء الاسناد، بقية اهل الاجتهاد، كشاف اصداف الفرائد، فطاف رزهارا الفرائد، فاتح اقفال اللطائف، مانح النال الطرائف، مصيب شواكل المشكلات، مطبق مفاصل المفصلات، مضحك كمائم النكت، عز الدين محي السنة اتحاف النبلاء ص ٢٧٤ بحوالہ امام اعظم اور علم حدیث از مولانا محمد علی صدیقی کاندھلوی ص ۱۲۷۵ اس لیے امام صاحب کے بارے میں ان کا یہ فرمانا وقد تواتر علمه وفضله واجمع عليه (الروض الباسم ج۱ ص۱٦۱) یہ کوئی کم وزنی شہادت نہیں۔)

دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

ولو كان الامام ابو حنيفة جاهلا ومن حلية العلم عاطلا ما تطابقت جبال العلم من الحنفيه على الاشتغال بمذهبه كالقاضي ابي يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني والطحاوي وابي الحسن الكرخي وامثالهم واضعافهم فعلماء الطائفة الحنفية في الهند والشام ومصر واليمن والجزيرة والحرمين والعراقين منذ مائة وخمسين من الهجرة الى هذا التاريخ يزيد على ست مائة سنة فيهم الوف لا ينحصرون وعوالهم لا يحصون من اهل العلم والفتوىٰ والورع والتقوىٰ فكيف يجترئ هذا المعترض ويجوز عليهم انهم تطابقوا على الاسناد الى عامي جاهل لا يعرف ان الباء تجر ما بعدها الخ. (الروض الباسم ج۱ ص۱٦۰ طبع مصر)

اگر ابوحنیفہ جاہل اور زیور علم سے عاری ہوتے ہیں تو علماء حنفیہ میں علم کے پہاڑ ان کے مذہب پر کیوں متفق ہوئے۔ مثلاً قاضی ابو یوسفؒ، محمد بن الحسنؒ، طحاویؒ، کرخیؒ اور ان جیسے اور ان سے دوگنے چوگنے حضرات چنانچہ علماء احناف ہند، شام، مصر، یمن، جزیرہ، حرمین، عراق، عرب اور عراق عجم (وغیرہ) میں سنہ ایک سو پچاس ہجری سے لے کر آج کی تاریخ تک جس پر چھ سو سال سے بھی زیادہ عرصہ گزر چکا ہے۔ ہزار ہا ہزار ہو چکے ہیں کہ جو احاطہ سے باہر ہیں اور مختلف ممالک میں پھیلے ہوئے ہیں اور جو شمار میں نہیں آ سکتے یہ سب اہل علم اور صاحب فتویٰ اور ورع وتقویٰ کے مالک تھے۔ سو یہ معترض کیسے جرأت کرتا اور کس طرح ان کے حق میں یہ جائز سمجھتا ہے کہ وہ سب کے سب ایک ایسے عامی اور جاہل پر متفق ہو گئے ہیں کہ جو یہ بھی نہیں جانتا کہ حرف با مابعد کو جر دیتا ہے۔

اس کے بعد مزید تشریح اور تفصیل کرتے ہوئے امام صاحب پر قلت عربیت کے سلسلہ میں جس واقعہ سے استدلال کیا گیا ہے اس کو ذکر کرتے ہوئے جواباً رقم طراز ہیں۔

واما قوله بابا قبيس فالجواب عليه من وجوه الاول: ان هذا يحتاج الى طريق صحيحة والمعترض قد يشدد فى نسبة الصحاح الى اهلها مع اشتهار سماعها والمحافظة على ضبطها فكيف بهذه الرواية، الثانى: ان ثبت بطريق صحيحة فانه لم يشتهر ولم يصح مثل شهره صدور الفتيا ودعوىٰ الاجتهاد وعن الامام ابى حنيفة وقد تواتر علمه وفضله واجمع عليه وليس يقدح فى المعلوم بالمظنون بل بما لا يستحق ان يسمى مظنونا، الثالث: انا لو قدرنا ان ذلك صح عنه بطرق معلومة لم يقدح به لانه ليس بلحن بل هو لغة صحيحة مكاة الفراء عن بعض العرب وانشد ان ابا ها وابا اباها قد بلغا فى المسجد غايتاها.

معترض کا بابا قبیس کے لفظ سے اعتراض کرنا اس کے کئی جواب ہیں اول یہ کہ امام صاحب کی طرف اس لفظ کی نسبت کسی صحیح سند کے ساتھ ثابت ہونی چاہیے اور معترض نے صحاح بھی اہل صحاح کی طرف نسبت کرنے میں تشدد سے کام لیا ہے حالانکہ ان کی شہرت سماعت اور ضبط و محافظت نا قابل انکار حقیقت ہے سو اس غیر صحیح روایت کا کیا اعتبار۔ دوم اگر یہ نسبت کسی صحیح سند سے ثابت بھی ہو جائے تو اس کی شہرت اور صحت اس پایہ کی نہیں جس پایہ کی امام صاحب سے صدور فتویٰ اور دعویٰ اجتہاد کی نسبت مشہور اور صحیح ہے اور تواتر و اجماع سے امام صاحب کا علم و فضل ثابت ہے لہٰذا ایک معلوم حقیقت پر مظنون چیز سے کسی طرح اعتراض ہو سکتا ہے وہ یہ اعتراض تو مظنون کہلانے کا بھی مستحق نہیں ہے۔

سوم اگر ہم اس نسبت کو بالفرض صحیح بھی تسلیم کر لیں کہ یہ اعتراض صحیح طرق سے ثابت ہے تو بھی کوئی عیب نہیں اور کیونکہ غلطی نہیں بلکہ صحیح لغت ہے۔

مشہور نحوی فراء نے بعض عرب سے یہ نقل کیا ہے اور اس کے ثبوت میں یہ شعر پڑھا ہے:

ان ابا ها وابا اباها قد بلغا فى المسجد غايتاها.

حافظ ابن وزیر یمانی کی عبارت کا حاصل یہ ہے کہ اولاً تو یہ روایت معتبر اور مستند ذرائع سے ثابت ہونی چاہیے کیونکہ غیر صحیح روایت نا قابل اعتبار ہے۔

ثانیا: اگر اس روایت کا ثبوت صحیح ذرائع سے بھی ثابت ہو جائے تو ان کے مقابلہ میں وہ اخبار وروایات جو امام صاحب کے علم وورع واجتہاد وافتاء کے ثبوت پر بتواتر دال ہیں زیادہ صحیح اور قابل اعتبار ہیں۔ لہٰذا ایک یقینی امر محض گمان سے کیسے رد کیا جا سکتا ہے۔ جب کہ اس کا مظنون ہونا بھی محل کلام ہے۔

ثالثاً: اگر اس روایت کی صحت کو تسلیم بھی کر لیا جائے تو امام صاحب کے لیے یہ قابل عیب نہیں ہے کیونکہ اہل کوفہ کا محاورہ اور ان کی لغت یہی کہ وہ اس دستہ کو تین حالتوں (رفع، نصب، جر) میں الف کے ساتھ ہی پڑھتے تھے۔

الغرض امام صاحب کے بارے میں یہ کہنا کہ کو عربی نہیں آتی تھی اس لیے وہ حدیث حاصل نہیں کر سکتے انتہائی جہالت اور نادانی کی بات ہے۔

یہ بھی عجیب بات ہے کہ عربی نہ جاننے کے باوجود پھر امام صاحب سے اپنی پوری زندگی میں صرف ایک ہی غلطی ہوئی؟

حضرت امام ابوحنیفہؒ اور اجماع صحابہؓ

اعتراض نمبر ۱۸:

(۱۶) علامہ کمال الدین دمیری حیاۃ الحیوان کبریٰ مطبوعہ مصر جلد ا ص ۱۸۱ میں فرماتے ہیں کہ (**الجنین) هو ما یوجد فی بطن البهیمة بعدد ذبحها فان وجد میتا بعد ذبحها فهو حلال باجماع الصحابة کما نقله الماوردی فی الحاوی وبه قال مالك والاوزاعی والثوری وابو یوسف ومحمد واسحاق والامام احمد وتفرد ابو حنیفة بتحریم اکله.**

(ترجمہ) جنین وہ بچہ ہے جو چوپایہ کے پیٹ میں ذبح کے بعد نکلے اگر ذبح کے بعد وہ بچہ مردہ ہو تو باجماع حلال ہے جیسا کہ ماوردی نے اپنی کتاب میں نقل کیا ہے اور یہی مذہب امام مالک اور اوزاعی اور سفیان ثوری اور ابو یوسف اور محمد اور اسحاق بن راہویہ اور احمد بن حنبل کا ہے۔ ابوحنیفہ صرف اکیلے اس کو حرام کہتے ہیں۔

(مؤلف اس ایک ہی مسئلہ پر اکتفاء کیا گیا ورنہ بہت ایسے مسائل ہیں کہ جنہیں امام ابوحنیفہ نے اجماع صحابہ کا خلاف کیا ہے جو کسی اہل علم پر پوشیدہ نہیں ہے) (حقیقۃ الفقہ ص ۱۲۵)

جواب:

مؤلف کا دعویٰ تو یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ نے بہت سے مسائل میں اجماع صحابہ کا خلاف کیا ہے مگر ثبوت میں صرف ایک ہی مسئلہ حل کر سکتے ہیں۔ ناظرین کو مؤلف کی افتاد طبع سے واقفیت ہے اور وہ ان کے ذکر کرنے سے باز رہیں۔ امام اعظم سے جو ان کو قدرتی کدورت ہے اس کے ہوتے ہوئے وہ ان کی جناب میں کسی گستاخی سے کب چوکنے والے تھے۔

جنین کے مسئلہ میں صحابہ کا اجماع ہوا ہے یا نہیں۔ اس کی تصریح کس نے کی ہے؟ اور امام صاحب نے اجماع صحابہ کا خلاف کیا ہے یا نہیں؟ یہ سب چیزیں بعد میں بیان کی جائیں گی ہم پہلے امام صاحب کا وہ اصول ذکر کرتے ہیں جو انہوں نے استنباط و استخراج مسائل میں اپنایا ہے چنانچہ خطیب بغدادی نے اپنی سند کے ساتھ "تاریخ بغداد" میں آپ کا یہ بیان نقل کیا ہے۔

اخذ بکتاب الله فما لم اجد فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فان لم اجد في كتاب الله ولا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم اخذت بقول اصحابه اخذ بقول من شئت منهم وارع من شئت منهم ولا اخرج من قولهم الى قول غيرهم فاما اذا انتهى الامر او جاء الى ابراهيم والشعبي وابن سيرين والحسن وعطاء وسعيد بن المسيب وعدد رجالاً فقوم اجتهدوا فاجتهد كما اجتهدوا. (تاریخ بغداد جلد ۱۳، ص ۳۶۸، تذکرہ امام ابو حنیفہ)

میں کتاب اللہ کو لیتا ہوں اگر کوئی حکم کتاب اللہ میں نہ ہو تو سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو لیتا ہوں اگر کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں نہ ملے تو پھر صحابہ کے قول کو لیتا ہوں ان میں جس کے قول کو چاہتا ہوں لے لیتا ہوں اور جس کو چاہتا ہوں چھوڑ دیتا ہوں لیکن صحابہ کے اقوال کو چھوڑ کر کسی اور کا قول نہیں لیتا ہوں اور جب معاملہ ابراہیم نخعی، شعبی، ابن سیرین، حسن، عطاء اور سعید بن المسیب (اور ان کے علاوہ اور کچھ حضرات کے نام بھی گنے) تک پہنچ جائے تو جیسے انہوں نے اجتہاد کیا میں بھی اسی طرح اجتہاد کرتا ہوں۔

اور علامہ ابن حجر مکی آپ کا یہ قول نقل کرتے ہیں:

ليس لاحد ان يقول برايه مع كتاب الله تعالى ولا مع سنة رسول الله

صلى الله عليه وسلم ولا مع ما اجمع عليه اصحابه. (الخیرات الحسان ص ۲۷)
کسی کو کتاب اللہ اور سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے مقابلہ میں اپنی رائے دینے کا حق حاصل نہیں اور نہ ہی صحابہ کے اجماع کے مقابلہ میں اس کو یہ حق حاصل ہے۔

امام صاحب کے اس اصول کو ان دونوں حضرات کے علاوہ علامہ عبدالوہاب شعرانی نے ''میزان کبریٰ'' میں اور علامہ جلال الدین سیوطی نے "تبييض الصحيفه" میں اور علامہ ابن عبدالبر نے ''الانتقاء'' میں اور ملا علی قاری نے مناقب امام اعظم میں اور دیگر حضرات نے بھی بیان کیا ہے۔ کتب رجال وسوانح میں جہاں بھی امام صاحب کا تذکرہ آتا ہے عموماً اس اصول کو بیان کیا جاتا ہے۔

جس سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ مؤلف کا یہ عنوان "امام ابوحنیفہ اور اجماع صحابہ'' عوام کو دھوکہ دینے کی ایک سعی ناتمام ہے۔ یہ بھی غور طلب بات ہے کہ امام صاحب اجماع صحابہ کا علم رکھتے ہوئے اس کے خلاف کیسے کر سکتے تھے جبکہ ان کے اصول میں یہ بات طے شدہ ہے کہ وہ اجماع صحابہ سے باہر نہیں جاتے۔

واضح رہے کہ مولف نے علامہ کمال الدین دمیری کی ''حیاۃ الحیوان الکبری'' کے حوالہ سے ماوردی سے اس مسئلہ میں صحابہ کا اجماع نقل کیا ہے تو ان کو یہ بات ضرور پیش نظر رکھنی چاہیے تھی کہ ماوردی کون بزرگ ہیں ان کا علمی اور فقہی مقام کیا ہے۔ مسائل فقہیہ میں اجماع کے نقل کرنے والے حضرات میں وہ بھی داخل ہیں یا نہیں۔ جو ان کا دعویٰ اجماع بغیر دلیل سن لیا جائے۔

مولف اصل میں ائمہ حنفیہ پر طعن کرنے کے درپے ہیں اس لیے جہاں سے بھی انہیں ان کے خلاف کوئی چیز مل جاتی ہے بغیر تحقیق وتفتیش اسے نقل کرنے سے دریغ نہیں کرتے حنفی فقہ کے سلسلہ میں انہیں یہ اعتراض بھی تھا کہ اس فقہ کا وجود کسی ایک شخص متدین پر محدود نہیں بلکہ معتزلی ان میں داخل ہیں اس لیے یہ غیر معتبر ہے لیکن اگر ائمہ حنفیہ پر اعتراض کرنا ہو تو پھر ان کی دیانت کا تقاضا یہ ہے کہ ان کے خلاف ہر شخص کی بات قبول کر لینی چاہیے خواہ وہ متدین ہو یا نہ ہو چنانچہ یہاں بھی یہی صورت ہے۔ ماوردی بہت سے مسائل میں معتزلہ کے مذہب کے پیرو ہیں۔ بلکہ حافظ ذہبی نے تو میزان الاعتدال میں صاف صاف کہہ دیا

ہے کہ وہ معتزلی ہیں چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

علی بن محمد اقضی القضاة ابو الحسن الماوردی صدوق فی نفسه لکنه معتزلی. (میزان الاعتدال ج۳ ص۲۳۸)

علی بن محمد اقضی القضاۃ ابوالحسن ماوردی اگرچہ فی نفسہ صدوق ہیں لیکن معتزلی ہیں۔

ماوردی اگرچہ مشہور شافعی عالم ہیں لیکن انہوں نے اعتزال کو اپنی تصانیف میں اس طرح سمویا ہے کہ ہر شخص ان کی اس کارگزاری کو سمجھ بھی نہیں سکتا۔

چنانچہ حافظ ابن صلاح فرماتے ہیں:

هذا الماوردی عفا الله عنه یتهم بالاعتزال وقد کنت لا اتحقق ذلك علیه واتاول له واعتزر عنه وتفسیره عظیم الضرر لکونه مستحونا بتاویلات اهل الباطل تلبیسا وتدیسا علی وجه لا یفطن له غیر اهل العلم والتحقیق. (طبقات الشافعیه ج۲ ص۳۰۵)

کہ یہ ماوردی (اللہ اس کو معاف کرے) اعتزال سے متہم ہیں اور میں اس سے پہلے ان کے معتزلی ہونے کو صحیح نہیں سمجھتا تھا بلکہ ان کی طرف سے تاویلیں اور معذرت کیا کرتا تھا۔ اور ان کی تفسیر کا ضرر نہایت عظیم ہے کیونکہ اہل باطل کی تاویلات سے بھری ہوئی ہے اور ان کے مذاہب کے بیان کرنے میں انہوں نے ایسی تلبیس اور ملمع کاری سے کام لیا ہے کہ بجز اہل علم اور اہل تحقیق کے اور کوئی ان کی کارگزاری کو بھانپ بھی نہیں سکتا۔

یہی کاروائی ماوردی نے اس مسئلہ میں بھی کی ہے کہ اپنی طرف سے اجماع صحابہ کا دعویٰ کر دیا۔ اس کا ثبوت چاہیے، محض دعویٰ کر دینے سے اجماع صحابہ ثابت نہیں ہو سکتا۔ اجماع منعقد ہوا ہوتا تو مجتہدین اس سے ضرور واقف ہوتے۔

یہی وجہ ہے کہ ائمہ مجتہدین کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ سفیان ثور، امام شافعی، امام ابو یوسف، امام محمد رحمہم اللہ کے نزدیک جنین مطلقاً حلال ہے۔ خواہ اس کے جسم پر بال اُگے ہوں یا نہیں۔ مشہور امام تابعی سعید بن مسیب اور امام مالک رحمہما اللہ کے نزدیک اگر اس کی خلقت تام ہو چکی ہے اور اس کے جسم کے اعضاء بن چکے ہیں اور بال اُگ آئے ہیں تو حلال ہے ورنہ نہیں اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مطلقاً حلال نہیں ہے۔ سوچنے کی بات ہے

اگر اس مسئلہ میں صحابہ کا اجماع ہو چکا تھا تو کبار تابعین اور ائمہ مجتہدین کا اس میں اختلاف کیسے ہوتا کیوں کہ اصول میں طے شدہ ہے کہ جس مسئلہ میں اجماع صحابہ ہو چکا ہو اس میں ائمہ مجتہدین کا اختلاف نہیں ہوتا۔ پھر جنین کی حلت کے بارے میں صحیح اور صریح الدلا روایات وارد نہیں۔ اس لیے ضعیف اور محتمل روایات کی بنا پر ظاہر قرآن کو کس طرح چھوڑا جا سکتا ہے۔ قرآن کریم میں حرمت میتہ کا ذکر صراحت کے ساتھ موجود ہے اس لیے علامہ ابن حزم فرماتے ہیں:

لا يترك القرآن بالخبر المذكور.

خبر مذکور کی بنا پر قرآن کو نہیں چھوڑا جا سکتا اور خود امام ابن حزم کا مسلک بھی وہی ہے جو امام صاحب کا ہے۔ (ملاحظہ ہو محلی ج ۴ ص ۴۹۲)

جو لوگ جنین کی حلت کے قائل ہیں وہ جن اخبار و احادیث سے استدلال کرتے ہیں سب کی سب کمزور اور معلول ہیں۔ علامہ ابن حزم ظاہری فرماتے ہیں:

وقد احتج المخالفون باخبار واهية (محلى ج٤ ص٤٩٢)

(امام ابوحنیفہؒ) کے مخالفوں نے اس مسئلہ میں جن احادیث سے استدلال کیا ہے وہ سب در حقیقت واہی ہیں۔

اور علامہ ابوبکر جصاص حنفی لکھتے ہیں:

وهذه الاخبار كلها واهية السند عند اهل النقل.

(احكام القرآن ج١ ص١١١)

اور یہ احادیث (جو جنین کی حلت میں پیش کی جاتی ہیں) سب کی سب اہل نقل کے نزدیک نکمی سند والی ہیں۔

اس پر طرہ یہ کہ جس طرح یہ روایات ثبوت کے اعتبار سے بے جان ہیں۔ اسی طرح دلالت کے اعتبار سے مشکوک بھی ہیں۔ یعنی ان احادیث کے متن میں دونوں معنوں کا احتمال برابر کا ہے۔

(۱) **زكاة الجنين زكاة امه** کا یہ معنی ہے کہ ماں کا ذبح کر دینا ہی جنین کے ذبح کے لیے کافی ہے۔ یعنی اگر بچہ ماں کے پیٹ سے مردہ نکلے تو اب اس کو ذبح کرنے کی ضرورت

نہیں کیوں کہ اس کی ماں کو ذبح کیا جا چکا ہے اور ماں کو ذبح کرنا گویا اس کا ذبح کرنا ہے۔
چنانچہ جو لوگ اس کو حلال کہتے ہیں۔ وہ اس متن کو اسی معنی پر محمول کرتے ہیں۔
(۲) کہ اس کو تشبیہ پر محمول کیا جائے۔ اس صورت میں معنی یہ ہوگا کہ جنین کو بھی اسی طرح ذبح کیا جائے جس طرح کہ اس کی ماں کو ذبح کیا گیا ہے اور یہ اسی صورت میں ہو سکتا ہے جب کہ بچہ ماں کے پیٹ سے زندہ نکلے۔ مردہ بچہ نکلا تو حرام ہوا اس کو ذبح کرنا کیا معنی۔
خوب سوچئے جب اس متن میں دونوں معنوں کا احتمال ہے تو کسی ایک معنی میں یہ متن نص نہیں ہے جو حکم کی قطعیت ثابت ہو۔
اس لیے ایسی محتمل المعنین روایت سے قرآن مجید کی نصوص قطعیہ کو کیسے رد کیا جا سکتا ہے کیونکہ قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے میتہ (مردار) کو حرام قرار دیتے ہوئے فرمایا:
حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ الآية
حرام ہوا تم پر مردہ جانور اور لہو اور گوشت سور کا اور جس جانور پر نام پکارا جائے اللہ کے سوا کسی اور کا اور جو مر گیا ہو گلا گھونٹنے سے یا چوٹ سے یا اونچے سے گر کر یا سینگ مارنے سے اور جس کو کھایا ہو درندہ نے مگر جس کو تم نے ذبح کر لیا۔
إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ کے استثناء کا مفہوم یہ ہے کہ صرف وہ مردار حلال ہے جس کو تم ذبح کر لو۔ اب وہ جانور جو مقدور الزکوۃ ہے یعنی جس پر ذبح کرنے کی قدرت حاصل ہے۔ اس کو ذبح یا تو نحر یعنی نیزہ وغیرہ کے ذریعے کیا جائے گا جیسے کہ اونٹ وغیرہ کو نحر کیا جاتا ہے یا لبہ یعنی حلق کی چار رگیں کاٹنے کے ذریعہ اور ایسا جانور جس پر اختیاری ذبح کی قدرت نہیں جیسے بھاگا ہوا یا شکاری جانور تو اس کے ذبح کا طریقہ شریعت نے خون بہانا بتلایا ہے۔
اب زیر بحث مسئلہ میں اس جنین کے بارے جو ماں کو ذبح کرنے کے بعد مردہ پیدا ہوا ہے کس طرح یہ فیصلہ کیا جا سکتا ہے کہ وہ مذبوح ہے کیوں کہ ذبح کے مذکورہ بالا دو مشروع طریقوں میں سے اس میں کوئی ایک بھی نہیں پایا گیا۔
اور اس جنین کے بارے میں یہ بھی ممکن ہے کہ یہ ماں کے پیٹ سے نکلتے وقت دم گھٹ کر مر گیا ہے اس صورت میں یہ منخنقة میں داخل ہو کر حرام ہوگا۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی رائے اور قیاس میں مہارت

اعتراض نمبر ۱۹:

ملا معین حنفی اپنی کتاب دراسات اللبیب مطبوعہ لاہور ص۲۳ میں لکھتے ہیں کہ

روی عن الامام ابی جعفر الصادق لابی حنیفة بلغنی انك تقیس لا تقس فان اول من قاس ابلیس

ترجمہ: روایت کی گئی ہے امام جعفر صادق سے انہوں نے امام ابوحنیفہؒ سے کہا کہ مجھ کو خبر ملی ہے کہ تم قیاس کرتے ہو، قیاس مت کرنا کیوں کہ اول اول جس نے قیاس کیا ہے (نص کے مقابلہ میں) وہ ابلیس ہے۔ (حقیقت الفقہ ص ۱۲۵)

جواب:

مولف نے امام جعفر صادق کا پورا واقعہ ذکر نہیں کیا اس لیے خود علامہ شعرانی ہی کی زبانی اصل واقعہ کو ذکر کر دیا جائے تو مناسب ہوگا اور اس سے اس قول کی وضاحت بھی ہو جائے گی کہ امام صاحب کا قیاس کیا قیاس تھا اور اس کی حقیقت کیا تھی۔ مولف نے ''فان اول من قاس ابلیس'' کا ترجمہ کرتے وقت بریکٹ میں (نص کے مقابلہ میں) کے الفاظ کا اضافہ کر کے جو تشریح کی ہے وہ خود اس کے فریب کا پردہ چاک کر دیتی ہے کیوں کہ اس تشریح سے بات بالکل صاف ہو جاتی ہے اور امام صاحب پر مہارت قیاس کے سلسلہ میں جو الزام عائد کیا ہے اس کا خود بخود جواب ہو جاتا ہے کیوں کہ امام صاحب نص کے مقابلہ میں بالکل قیاس کے قائل نہیں جو ابلیس کا کام ہے۔ امام صاحب کس وقت قیاس اور اجتہاد سے کام لیتے تھے خود ان کی اپنی زبانی سنئے، فرماتے ہیں:

اخذ بكتاب الله فان لم اجد فسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فان لم اجد في كتاب الله ولا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم اخذت بقول اصحابه اخذ بقول من شئت منهم وادع من شئت منهم ولا اخرج من قولهم الى قول غيرهم فاما اذا انتهى الامر او جاء الى ابراهيم والشعبي وابن سيرين والحسن وعطاء و سعيد بن المسيب وعدد رجال فقوم اجتهدوا فاجتهد كما اجتهدوا۔ (تاريخ بغداد ج۱۳ ص۳۶۸)

میں کتاب اللہ کو لیتا ہوں اگر اس میں حکم نہیں پاتا تو سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو لیتا ہوں اور اگر کتاب وسنت میں حکم نہیں پاتا تو صحابہ کے قول کو لیتا ہوں ان میں سے جس کے قول کو چاہتا ہوں لے لیتا ہوں اور جس کا قول چاہتا ہوں چھوڑ دیتا ہوں لیکن سب صحابہ کے قول کو چھوڑ کر کسی اور کے قول کو نہیں لیتا ہوں اور جب معاملہ ابراہیم، شعبی، ابن سیرین، حسن، عطاء، سعید بن مسیب اوران کے علاوہ کچھ اور حضرات کے نام بھی شمار کیے کہ جب ان تک معاملہ پہنچتا ہے تو جیسے ان حضرات نے اجتہاد کیا میں بھی اسی طرح اجتہاد کرتا ہوں۔

اس عبارت کو نقل کرنے کے بعد علامہ عبدالوہاب شعرانی فرماتے ہیں:

فعلم من جميع ما قررناه ان الامام لا يقيس ابدا مع وجود النص كما يزعمه المتعصبين عليه وانما يقيس عند فقد النص. (ميزان كبرى ج١ ص٥٧)

ہم نے جو کچھ لکھا ہے اس سے معلوم ہوا کہ امام صاحب نص کے ہوتے ہوئے کبھی بھی قیاس نہیں کرتے تھے جیسا کہ ان سے بعض تعصب رکھنے والوں کا گمان ہے بلکہ وہ اس وقت قیاس کرتے ہیں جب نص نہ ہو۔

اب ہم مولف کے اطمینان قلب کے لیے نیز قارئین کو حقیقت حال اور پورے واقعہ سے مطلع کرنے کے لیے اس واقعہ کی مزید تفصیل ذکر کرتے ہیں ملاحظہ فرمائیے علامہ شعرانی لکھتے ہیں:

وكان ابو مطيع يقول كنت يوما عند الامام ابى حنيفة فى جامع الكوفة فدخل عليه سفيان الثورى و مقاتل بن حيان وحماد بن سلمة وجعفر الصادق وغيرهم من الفقهاء فكلموا الامام ابا حنيفة وقالوا قد بلغنا انك تكثر من القياس فى الدين وانا نخاف عليك منه فان اول من قاس ابليس فناظرهم الامام من بكرة نهار الجمعة الى الزوال وعرض عليه مذهبه وقال انى اقدم العمل بالكتاب ثم بالسنة ثم باقضية الصحابة مقدما ما اتفقوا عليه على ما اختلفوا فيه وحينئذ اقيس فقاموا كلهم وقبلوا يده وركبته وقالوا له انت سيد العلماء فاعف عنا فيامض منا من وقيعتنا فيك بغير علم فقال غفر الله لنا ولكم اجمعين. (ميزان كبرى ج١ ص٥٤)

اور امام ابو مطیع کہتے ہیں کہ میں ایک دن کوفہ کی جامع مسجد امام ابوحنیفہ کے پاس بیٹھا تھا کہ ان کے پاس سفیان ثوری، مقاتل بن حیان، حماد بن سلمہ اور جعفر صادق وغیرہ اکابر فقہاء تشریف لائے اور انہوں نے دوران گفتگو امام صاحب سے کہا کہ ہمیں یہ خبر پہنچی ہے کہ آپ دین کے بارے میں قیاس بہت کرتے ہیں اور ہمیں آپ کے بارے میں خوف رہتا ہے اس لیے کہ پہلے پہل جس نے قیاس کیا وہ ابلیس تھا تو امام صاحب نے جمعہ کے دن صبح سے لے کر زوال تک ان سے بحث کی اور ان کے سامنے اپنا مذہب پیش کیا اور فرمایا کہ سب سے پہلے میں کتاب اللہ پر عمل کو مقدم رکھتا ہوں پھر سنت پر پھر صحابہ کے فیصلوں پر اور ان کے متفق فیصلوں کو مختلف فیہ مسائل پر مقدم رکھتا ہوں اور اس وقت (اختلاف کے وقت) قیاس بھی کرتا ہوں تو سب کے سب فقہاء اٹھ کھڑے ہوئے اور امام صاحب کے ہاتھ اور گھٹنوں کو بوسہ دیا اور کہنے لگے کہ آپ علماء کے سردار ہیں۔ آپ کے بارے میں جو ہم سے غلطی ہو چکی ہے اس کو معاف کیجیے، امام صاحب نے فرمایا کہ اللہ ہمیں اور آپ کو معاف فرمائے۔

یہ ہے پورا واقعہ، اب اس کے بعد بتائیے کہ امام صاحب کے بارے میں کیا اشکال باقی رہ جاتا ہے اور خوب سوچیے ان کا قیاس قرآن وحدیث کے مقابلہ میں ہوتا تھا یا قرآن و حدیث ہی کی تشریح وتفسیر کے سلسلہ میں۔

پھر یہ بھی ملحوظ رہے کہ ملا معین نے "دراسات اللبیب" میں امام جعفر صادق کا جو واقعہ نقل کیا ہے یہ بھی علامہ شعرانی کے حوالہ سے نقل کیا ہے جن کو انہوں نے اپنی تصنیف "لواقح" میں ذکر کیا ہے اور خود ملا معین امام جعفر صادق کے اس قول کا مطلب بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وقوله هذا لابي حنيفة لا احتمال له ان يحمل على انه محمول على قياس في مقابلة النصوص ولا على فوات شرائطه لاباء ظاهر كلامه عن ذالك وليترية ابي حنيفة من الامرين في جلالة منصبة و كمال ادبه مع الشريعة. (ميزان كبرى)

اور امام ابوحنیفہ سے ان کا یہ فرمانا اس امر کا متحمل ہی نہیں کہ وہ نص کے مقابلہ میں قیاس سے منع کر رہے ہیں اور نہ ہی اس کا احتمال ہے کہ وہ قیاس کے شرائط ملحوظ نہ رکھنے سے منع فرما

رہے ہیں کیوں کہ یہ دونوں باتیں تو بظاہر ان کی گفتگو کے خلاف ہیں نیز اس بنا پر بھی ان دونوں باتوں کا احتمال نہیں کہ امام ابوحنیفہ جس بلند مرتبہ پر فائز ہیں اور شریعت کا جس طرح پورا پورا ادب وہ ملحوظ رکھتے ہیں وہ بھی ان کے کلام کا ایسا مطلب نکالنے سے مانع ہے۔

اور علامہ شعرانی امام صاحب پر جو قیاس کے بارے میں رکیک الزامات لگائے ہیں ان کے بارے میں لکھتے ہیں:

والعلماء امنا الشارع علی شریعته من بعده فلا اعتراض علیه فیما بینوا للخلق واستنبطوه من الشریعة لا سیما الامام ابوحنیفة رضی الله عنه فلا ینبغی لاحد الاعتراض علیه لکونه من اجل الائمة واقدمهم تدوینا للمذهب واقربهم سندا الی رسول الله صلی الله علیه وسلم ومشاهدا الفعل اکبر التابعین من الائمة رضی الله عنهم اجمعین وکیف یلیق بامثالنا الاعتراض علی امام عظیم اجمع الناس علی جلالته وعلمه وورعه وزهده وعفته وعبارته و کثرة مراقبته لله عزوجل وخوفه منه طول عمره ما هذا والله الا عمی فی البصیرة.......... کیف یسوغ لمسلم عاقل ان یعترض علیه مع شدة احتیاجه هوالی ما وسع به الامام علیه لیلا ونهارا فاعلم ذالك وتامله فانه نفیس وایاك ان تخوض مع الخائضین فی اعراض الائمة بغیر علم: فتخسر فی الدنیا والآخرة فان الامام رضی الله عنه کان متقیدا بالکتاب والسنة متبرئا من الرأی کما قدمناه لك فی عدة مواضع من هذا الکتاب ومن فتش مذهبه رضی الله عنه وجده من اکثر المذاهب احتیاطاً فی الدین ومن قال غیر ذلك فهو من جملة الجاهلین المتعصبین المنکرین علی ائمة الهدی بفهمه السقیم وقد قدمنا قول امامنا الشافعی رضی الله عنه ...... الناس کلهم عیال فی الفقه علی ابی حنیفة رضی الله عنه ...... ولا عبرة بکلام بعض المتعصبین فی حق الامام ولا بقولهم انه من جملة اهل الرأی بل کلام من یطعن فی هذا الامام عند المحققین یشبه الهذیات ولو ان هذا الذی طعن فی الامام کان له قدم فی معرفة منازع المجتهدین ودقة

استنباطتهم لقدم الامام اباحنيفة في ذلك علی غالب المجتهدين لخفاء مدركه رضی الله عنه. (میزان کبریٰ ص ٦١)

اور علماء، چونکہ شارع علیہ السلام کے بعد ان کی طرف سے ان کی شریعت کے امین ہیں، اس لیے انہوں نے مخلوق کے لیے جو مسائل شریعت سے مستنبط کر کے بیان کیے ان پر کسی قسم کا اعتراض مناسب نہیں خاص کر حضرت امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں تو کسی کو بھی مناسب نہیں کہ ان پر اعتراض کرے کیوں کہ وہ نہایت ہی جلیل القدر ائمہ میں سے ہیں اور تمام ائمہ میں ان کا مذہب سب سے پہلے مدون ہوا ہے اور سند کے اعتبار سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سب سے زیادہ قریب ہے دیگر ائمہ کی نسبت اجلہ تابعین کے اور ائمہ کی نسبت اجلہ تابعین کے تعامل کے مشاہدہ کرنے والے ہیں۔ اللہ تعالیٰ سب ائمہ سے راضی ہو۔ ہم جیسوں کو یہ کب مناسب ہے کہ اتنے عظیم القدر امام پر اعتراض کریں کہ جن کی بزرگی، علم، ورع، زہد، پاک دامنی، عبادت، کثرت مراقبہ، تاحیات خشیت الٰہی سے معمور ہونے پر امت کا اجماع ہے۔ سو ان پر اعتراض کرنا بصیرت کے ہوتے اندھا بننا ہے...... اور ایک مسلمان عاقل کے لیے کیسے جائز ہو سکتا ہے کہ وہ ان پر اعتراض کرنے لگے حالانکہ امام موصوف نے اس کے لیے جو گنجائش نکالی ہے وہ دن رات اس گنجائش سے فائدہ اٹھانے کا شدید محتاج ہے ہماری اس بات کو سمجھئے اور غور سے کام لیجیے کہ یہ نہایت نفیس ہے اور بیکار کی بحث کرنے والوں کے ساتھ شامل ہو کر بلا علم ائمہ کی آبروریزی کرنے سے بچتے رہیے۔ ورنہ دنیا اور آخرت میں خسارہ رہے گا۔ کیوں کہ امام ممدوح اللہ تعالیٰ ان سے راضی ہو کتاب وسنت کے پابند تھے اور رای (مذموم) سے بری تھے، جیسا کہ ہم آپ کے سامنے اسی کتاب کے متعدد مقامات پر اس کی وضاحت کر چکے ہیں اور جس نے بھی ان کے مذہب کو غور سے پڑھا ہے تو دینی لحاظ سے ان کے مذہب کو دیگر مذاہب کی بہ نسبت محتاط پایا ہے اور جو کوئی اس کے خلاف کہتا ہے وہ جاہل، متعصب اور اپنی کم فہمی کی بنا پر ائمہ ہدیٰ کا منکر ہے.......... اور ہم اپنے امام شافعی رضی اللہ عنہ کا قول ذکر کر چکے ہیں کہ علماء کے سب فقہ میں امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے خوشہ چیں ہیں.......... اور امام صاحب کے بارے میں کسی متعصب کے قول کا اعتبار نہیں اور نہ ہی ان کے اس کہنے کا اعتبار ہے کہ امام صاحب اہل الرائے میں سے

تھے بلکہ محققین کے نزدیک جو بھی امام پر طعن کرتا ہے اس کا طعن کرنا ہذیان سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا اور اگر آپ پر طعن کرنے والا مجتہدین کے اختلافات سمجھنے کی صلاحیت رکھتا اور وہ ان کے دقیق استنباطات کے بارے میں سوجھ بوجھ رکھتا تو یقیناً اس بارے میں وہ اکثر مجتہدین پر امام صاحب کو مقدم رکھتا کیوں کہ ان کے مدارک اجتہاد بہت ہی دقیق ہیں۔ اللہ ان سے راضی ہو۔

اعتراض نمبر ۲۰:

تاریخ ابن خلکان جلد ۲ ص ۲۹۵ میں ہے۔ قال الشافعی قیل لمالك هل رأیت ابا حنیفة فقال نعم رأیت رجلاً لو كلمته في هذه السارية ان يجعلها ذهبًا لقام بحجة.

(ترجمہ) امام شافعی کہتے ہیں کہ امام مالک سے کسی نے کہا کہ تم نے ابو حنیفہ کو دیکھا ہے تو کہا کہ بے شک میں نے دیکھا ہے ایسا شخص تھا کہ اگر اس سے اس ستون کو سونا کہلوایا جاتا تو اس کی دلیل قائم کر دیتا۔ (حقیقت الفقہ ص ۱۲۵۔۱۲۶)

جواب:

سچ ہے کہ دشمنوں کی آنکھ میں پھول بھی کانٹا ہی دکھائی دیتا ہے اور جب کسی سے حد درجہ عداوت اور بغض ہو جائے تو پھر اس کو خوبیاں بھی برائیاں معلوم ہوتی ہیں۔ امام مالک کا مذکورہ قول امام ابو حنیفہ کی تعریف میں منقول ہے۔ چنانچہ تاریخ ابن خلکان ہی کو دیکھے کہ جہاں ابن خلکان نے امام صاحب کے فضائل و مناقب میں دیگر ائمہ کے اقوال ذکر کیے ہیں انہی میں اس قول کو ذکر کیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ اس قدر ذہین و فہیم اور ذکی تھے اور قوت استنباط میں اللہ تعالیٰ نے ان کو وہ جوہر عطا فرمایا تھا کہ اگر وہ دلیل کے ساتھ ستون کو سونے کا ثابت کرنا چاہیں تو کر سکتے ہیں۔

اور جب کسی کی مدح و ثنا میں مبالغہ کرنا مقصود ہو تو اس قسم کی باتیں عموماً کہہ دی جاتی ہیں جس سے ذم کا پہلو نہیں نکالا جا سکتا۔

ناظرین غور فرمائیں کہ جس کسی نے بھی اس قول کو ذکر کیا ہے تو ان اقوال کے ساتھ ہی ذکر کیا ہے جو امام صاحب کے فضائل میں منقول ہیں۔ امام صاحب کے مثالب یا مطاعن

بیان کرتے وقت سوائے مولف کے اس کو کسی اور نے بطور دلیل پیش نہیں کیا۔ پھر سوچنے کی بات یہ بھی ہے کہ ابن خلکان نے امام مالک کا یہ قول امام شافعی سے نقل کیا ہے۔

اور امام شافعی سے امام ابوحنیفہ کی غیر معمولی ثنا وصفت منقول ہے۔ تراجم کی کتابیں اس کی شہادت دیتی ہیں کہ وہ حد درجہ امام صاحب کی قدر ومنزلت، فقاہت اور نکتہ شناسی کے قائل تھے، خود ابن خلکان نے امام ابوحنیفہ کے بارے میں امام شافعی سے یہ نقل کیا ہے۔

الناس فی الفقه عیال علی ابی حنیفة

فقہ میں علماء امام ابوحنیفہ کے خوشہ چیں ہیں۔

اب ان اقوال کی روشنی میں امام مالک کے قول کا صحیح محمل ناظرین خود متعین کر سکتے ہیں کہ یہ امام صاحب کی مدح ہے یا ذم۔

اعتراض نمبر ۲۱:

(۱۹) میزان الاعتدال مطبوعہ مصر جلد ۳ ص ۲۳۷ میں ہے کہ ابو حنیفه الکوفی امام اهل الرای (ترجمہ) امام ابوحنیفہ کوفہ کے رہنے والے امام اہل الرائے کے ہیں۔

(حقیقت الفقہ ص ۱۲۶)

جواب:

میزان الاعتدال میں امام صاحب کا ترجمہ حافظ ذہبی نے لکھا ہی نہیں چنانچہ اس کی تحقیق آگے آرہی ہے۔ یہ نقل جعلی ہے کسی غیر مقلد نے بڑھا دی ہے۔ بلکہ حافظ ذہبی نے تو ''تذکرۃ الحفاظ'' میں حفاظ حدیث میں ان کا ترجمہ لکھ کر ان کے محدث ہونے کی شہادت دی ہے۔

اعتراض نمبر ۲۲:

(۳) مولانا نعمانی ''سیرۃ النعمان'' ص ۱۸۳ میں حضرت امام ابوحنیفہؒ کا قول نقل کرتے ہیں کہ هذا الذی نحن فیه رای لا تجبر علیه احدا ولا نقول یجب علی احد قبوله. (ترجمہ) ہم جس بات میں (مشغول) ہیں وہ رائے واجتہاد ہے ہم کسی پر جبر نہیں کر سکتے کہ اس پر عمل کرے اور نہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس کا قبول کرنا کسی پر واجب ہے۔

(حقیقت الفقہ ص ۱۲۶)

جواب:

مولف نے ''سیرۃ النعمان'' کی عبارت نقل کرتے وقت سوچا تک نہیں کہ اس عبارت

کا مطلب کیا ہے اور اس عبارت کا تعلق کس موضوع سے ہے۔ یا پھر اس عبارت کا مطلب ان کی سمجھ میں نہیں آیا۔

''سیرۃ النعمان'' میں امام صاحب کا جو قول نقل کیا گیا ہے اس میں رائے سے مراد صرف فقہ ہی نہیں جیسا کہ مولف صاحب سمجھ رہے ہیں۔ خود علامہ شبلیؒ اس کی تردید فرما رہے ہیں۔ علامہ شبلیؒ کی پوری عبارت ملاحظہ ہو:

''حدیث کی تحقیق وتنقید کے لیے محدثین نے جو اصول مقرر کیے ہیں اور جن پر احادیث کی صحت کا دارومدار ہے۔ سب عقلی اور اجتہادی مسائل ہیں۔ اور یہی وجہ ہے کہ ان میں خود محدثین باہم اختلاف عظیم رکھتے ہیں۔ ظاہر بینوں کا خیال ہے کہ حدیث کا فن نقلی ہے نہ عقلی، لیکن جس شخص نے اصول حدیث پر غور کیا ہے وہ اس خیال کی غلطی کو نہایت آسانی سے سمجھ سکتا ہے اس نکتہ کی طرف امام ابوحنیفہ نے اشارہ کیا ہے کہ **ھذا الذی نحن فیہ رأی لانجبر علیہ احدا و لا نقول یجب علی احد قبولہ** بعضوں نے غلطی سے امام صاحب کے اس وسیع قول کو فقہ پر محدود سمجھا لیکن ان کو معلوم نہیں کہ مجتہد کو مسائل کے ماخذ سے بحث ہوتی ہے۔ **(سیرۃ النعمان ص ۲۱۷، طبع علوم شرعیہ لاہور)**

لیجیے قارئین! ملاحظہ فرمائیے امام صاحبؒ کے قول کا مطلب اور علامہ شبلیؒ کی وضاحت اور مولف جیسے خام خیال لوگوں کی تردید خود علامہ شبلیؒ کی زبانی:

اب خود امام صاحبؒ کے قول کا مطلب سمجھئے اور مولف کی جہالت، حق پوشی اور خیرہ چشمی کی داد دیجیے۔

اعتراض نمبر ۲۳:

(۲۱) علامہ شہرستانی علی ہاش کتاب الفصل لابن حزم جلد۲ ص ۴۶ میں فرماتے ہیں:

قال ابو حنیفة علمنا ھذا رأی (ترجمہ) امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ ہمارا یہ علم (فقہ) رائی ہے۔

(۲۲) تاریخ خمیس جلد۲ ص ۳۲۸ میں ہے کہ **قولنا ھذا رأی** (ترجمہ) خود امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے اقوال محض رائے ہیں۔

(۲۳) تاریخ الخلفاء مطبوعہ مصر ص ۱۰۱ میں ہے کہ **شرع علماء الاسلام فی ھذا**

العصر فی تدوین الحدیث و الفقه و التفسیر فصنف ابن جریج بمکة و مالك الموطا بالمدینة و الاوزاعی بالشام و ابن ابی عروبة و حماد بن سلمة وغیرهما بالبصرة و معمر بالیمن و سفیان الثوری بالکوفة و صنف ابن اسحاق المغازی و صنف ابو حنیفة الفقه و الرأی. (ترجمہ) اسی زمانہ میں علماء اسلام نے حدیث وفقہ وتفسیر کا جمع کرنا شروع کیا مکہ میں ابن جریجؒ نے اور مدینہ میں امام مالکؒ نے موطا لکھی اور شام میں اوزاعی نے اور بصرہ میں ابن ابی عروبہؒ اور حماد بن سلمہؒ وغیرہ نے اور یمن میں معمرؒ نے اور کوفہ میں سفیان ثوریؒ نے اور ابن اسحاقؒ نے مغازی تصنیف کی اور ابوحنیفہؒ نے فقہ ورائے تصنیف کی۔ (حقیقت الفقہ ص ۱۲۶۔۱۲۷)

جواب:

مولف نے جو مذکورہ بالا اقوال نقل کیے ان سے چند امور معلوم ہوئے جو ان کے بعض دعوؤں کی تردید کرتے ہیں۔

(۱) تاریخ الخلفاء کے جس قول کا حوالہ مولف نے دیا ہے۔ اس سے ایک تو یہ معلوم ہوا کہ امام صاحبؒ کے زمانہ میں حدیث، فقہ، تفسیر وغیرہ کی تدوین شروع ہو چکی تھی، لہٰذا امام صاحبؒ کی قلت حدیث کے سلسلہ میں عدم تدوین احادیث کو اس کا سبب بنانا درست نہ ہوا۔

(۲) یہ معلوم ہوا کہ امام صاحبؒ نے بھی تصانیف فرمائی ہیں اور یقیناً یہ تصانیف عربی ہی میں تھیں۔

لہٰذا امام صاحبؒ پر قلت عربیت کا اعتراض محض جہالت اور تعصب کی بات ہے۔

(۳) کہ امام ابوحنیفہؒ اہل الرائے بلکہ اہل الرائے کے امام اور سردار تھے۔

اس لیے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ مولف نے جو امام صاحب کے متعلق اہل الرائے ہونے کا شور مچا رکھا ہے۔ اس حقیقت سے پردہ اٹھایا جائے کہ اس رائے کی حقیقت کیا ہے؟ کیا یہ رائے مذموم رائے ہے جو امام صاحبؒ کے لیے قابل ملامت ہو، یا یہ رائے وہی ہے کہ جس نے امام صاحب کو لوگوں کی امامت اور آپ کے ہادی ہونے کا شرف بخشا اور بغیر اس رائے کے حدیث نہیں سمجھی جا سکتی۔ اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ پہلے رائے کے لغوی اور اصطلاحی معنی بیان کردیے جائیں تاکہ امام صاحبؒ کی رائے کی حقیقت سمجھنے میں آسانی ہو۔

رائے کا لغوی معنی:

علامہ ابو الفتح ناصر الدین المطرازی الحنفی التوفی ۶۱۶ھ فرماتے ہیں:

الرأی ما ارتأه الانسان واعتقده ومنه ربيعة الرأی بالاضافة فقيه اهل المدينة. (المغرب ج۱ ص۱۹۷ طبع حيدر آباد دكن)

رائے اس نظریہ اور اعتقاد کو کہتے ہیں جس کو انسان اختیار کرتا ہے اور اسی نسبت سے ربیعۃ الرای ہیں جو اہل مدینہ کے فقیہ تھے۔

معلوم ہوا کہ رائے دل کا وہ فیصلہ ہے جو انسان کسی چیز کے بارے میں غور وفکر کرنے کے بعد کرتا ہے۔

مشہور لغوی علامہ ابو الفضل قرشی ارقام فرماتے ہیں کہ

رای دیدن بدل و بینائی دل (صراح ص۵۵۱)

رائے دل کی بصیرت اور بینائی کو کہتے ہیں۔

علامہ عبد العزیز بخاری "کشف الاسرار شرح اصول بزدوی" (ج۱ص۱۶) میں فرماتے ہیں:

والرأی هو نظر القلب يقال رأى رأيا بدل ديد ورأى رؤيا بغير تنوين بخواب ديد ورأى رؤية بچشم ديد.

رائے کے معنی دل کی نظر اور بصیرت کے ہیں کہا جاتا ہے رأی رأیا یعنی اس کے قلب نے یہ دیکھا اور رأی رؤیا (بغیر تنوین کے) اس نے خواب میں دیکھا اور رأی رؤیۃ اس نے آنکھوں سے دیکھا ان مذکورہ بالا عبارتوں سے معلوم ہوا کہ دل کی گہرائی اور بصیرت سے دیکھنے کو رائے کہا جاتا ہے۔

اور دل کی بصیرت وبینائی اللہ تعالیٰ کی ایک خاص عطا کردہ نعمت ہے جو مذموم نہیں۔

رای کے اصطلاحی معنی:

علامہ ابن اثیر الجزری الشافعیؒ فرماتے ہیں:

والمحدثون يسمون اصحاب القياس اصحاب الرأی يعنون انهم ياخذون برأيهم فيما يشكل من الحديث او ما لم يأت فيه حديث ولا اثر (نهاية ابن اثير ج۲ ص۱۷۹)

محدثین اصحاب قیاس کو اصحاب الرای کہتے ہیں اس سے مراد ان کی یہ ہوتی ہے کہ وہ مشکل حدیث کو اپنی رائے اور سمجھ سے حل کرتے ہیں یا ایسے مقام پر وہ اپنے قیاس اور رائے سے کام لیتے ہیں جس میں کوئی حدیث موجود نہیں ہوتی۔

علامہ ابن اثیر الجزری کے اس قول کو غیر مقلد عالم مولانا عبدالرحمن صاحب مبارکپوری نے بھی مقدمہ تحفۃ الاحوذی میں نقل کیا ہے۔ (دیکھو مقدمہ ص ۲۰۶)

علامہ ابن الاثیر کی تصریح سے ایک بات تو یہ معلوم ہوئی کہ اصحاب الرأی کو اصحاب الرأی اس لیے کہا جاتا ہے کہ اگر حدیث میں کہیں مشکل پیش آجاتی ہے تو وہ اپنی خداداد قلبی بصیرت کے ذریعہ اس کا حل تلاش کر لیتے ہیں۔

اب ظاہر ہے کہ مشکل حدیث کو حل کرنے اور اس کو سمجھنے کے لیے جو رائے استعمال کی جائے گی اس کو مذموم ہرگز نہیں کیا جا سکتا بلکہ وہ تو محمود اور اچھی رائے ہے کہ اس کے ذریعہ حدیث کا مفہوم و مطلب سمجھ میں آگیا۔

اور دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ اصحاب الرأی حدیث کے ہوتے ہوئے اپنی رائے سے کوئی مسئلہ نہیں نکالتے بلکہ رائے سے کام اس وقت لیتے ہیں جب کسی مسئلہ میں کوئی حدیث یا اثر موجود نہ ہو۔

لہٰذا اصحاب الرائے (یعنی فقہاء) کی طرف یہ بات منسوب کرنا کہ وہ قرآن و حدیث کے ہوتے ہوئے بھی ان کی منشاء کے خلاف اپنی رائے پر چلتے ہیں سراسر غلط الزام اور دھوکہ بازی ہے۔

کیا رائے کے بغیر حدیث سمجھی جا سکتی ہے:

علامہ ابن حجر مکی شافعیؒ فرماتے ہیں کہ

قد قال المحققون رایستقیم العمل بالحدیث بدون استعمال الرأی فیه اذ هو المدرك لمعانیه التی هی مناط الاحکام ومن ثم لما لم یکن لبعض المحدثین تامل لمدرك التحریم فی الرضاع قال بان المرتضعین بلبن شاة تثبت بینهما المحرمیة ولا العمل بالرأی المحض ومن ثم لم یفطر الصائم

بنحو الاکل ناسیا.

(الخیرات الحسان ص۷۱ و کشف الاسرار شرح اصول بزدوی ج۱ ص۱۷)

محققین نے فرمایا ہے کہ رائے کے استعمال کے بغیر عمل بالحدیث درست نہیں کیوں کہ رائے ہی سے معانی کا ادراک ہوتا ہے جس پر احکام کا دارومدار ہے۔ اور اسی وجہ سے جب بعض محدثین کو رضاعت کی تحریم کی علت کا ادراک نہ ہوسکا تو انہوں نے یہ کہہ دیا کہ ایک ہی بکری کا دودھ پینے والے دو بچوں کے درمیان رضاعت کا حکم ثابت ہے اور اسی طرح رائے محض پر بھی عمل صحیح نہیں ہے اور یہی وجہ ہے کہ بھول کر کھانے والے کا روزہ نہیں جاتا۔

غور فرمائیے کہ رائے سے محروم ہونے والے بعض محدثین نے کیسی ٹھوکر کھائی اور یہ کہہ دیا کہ وہ لڑکا اور لڑکی جنہوں نے مل کر ایک ہی بکری کا دودھ پی لیا ہو وہ آپس میں رضاعی بھائی اور بہن ہو جائیں گے اور اس لیے ان کا آپس میں نکاح درست نہ ہوگا۔

اور ظاہر ہے کہ جس طرح رائے کی محرومی سے یہ ٹھوکر لگتی ہے اسی طرح حدیث سے استغناء برت کر محض رائے پر بھروسہ کرنا بھی انسان کو ورطہ ضلالت میں ڈال دیتا ہے اگر محض رائے ہی سے دین کے احکام اخذ کیے جائیں تو روزہ دار کے بھول کر کھا لینے سے روزہ کس طرح باقی رہ سکتا ہے اور کس کی عقل اس کو باور کرتی ہے کہ کھانے پینے کے باوجود روزہ جوں کا توں باقی رہے۔

غرض نہ محض رائے پر چل کر انسان کامیاب ہو سکتا ہے اور نہ ہی رائے کے بغیر حدیث کے صحیح مفہوم اور مصداق تک رسائی ممکن ہے۔ اسی لیے حضرت علی رضی اللہ عنہ ایسے منصوص مسائل کے مقابلے میں رائے محض کے بارے میں فرماتے ہیں:

لو کان الدین بالرأی لکان اسفل الخف اولی بالمسح من اعلاہ و قد رأیت رسول اللہ صل اللہ علیہ وسلم یمسح علی ظاہر خفیہ.

اگر دین نری رائے سے ہوتا تو موزے کا نچلا حصہ اوپر کے حصہ سے مسح کا زیادہ مستحق تھا حالانکہ میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو موزوں کے اوپر والے حصہ پر ہی مسح کرتے دیکھا ہے۔

اور حضرت امام ابوحنیفہؒ مذموم رائے سے جس طرح بے زاری ظاہر فرماتے ہیں اس کا اندازہ اس واقعہ سے لگائیے علامہ ابن حجر مکی فرماتے ہیں:

واجتمع فی المدینة بمحمد بن الحسن بن علی رضی الله عنهم فقال له انت الذی خالفت احادیث جدی صلی الله علیه وسلم بالقیاس فقال معاذ الله من ذالك اجلسؒ فان لك حرمة كحرمة جدك علیه افضل الصلوٰة والسلام فجلس وجثا ابوحنیفة بین یدیه فقال له الرجل ضعیف ام المرأة فقال المرأة فقال كم سهمها قال نصف سهم الرجل قال لو قلت بالقیاس لقلبت الحكم ثم قال الصلوٰة افضل ام الصوم قال الصلوٰة فقال لو قلت بالقیاس لامرت الحائض بقضائها دون قضاء ه ثم قال البول نجس ام النطفه قال البول قال لو قلت بالقیاس لاوجبت الغسل من البول دون المنی معاذ الله ان اقول علی غیر الحدیث بل اخدم قوله فقام وقبل وجهه.

(الخیرات الحسان ص۵۱)

مدینہ میں امام ابوحنیفہؒ کی ملاقات محمد بن حسن بن علی رضی اللہ عنہم سے ہوئی تو انہوں نے امام صاحبؒ سے کہا کہ آپ ہی ہیں جو میرے دادا جان حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کی قیاس کے ذریعہ مخالفت کرتے ہیں تو امام صاحبؒ نے فرمایا کہ معاذ اللہ آپ بیٹھئے آپ کی ویسے ہی عزت ہے جیسی آپ کے دادا جان حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی چنانچہ جب وہ بیٹھے تو امام ابوحنیفہؒ ان کے سامنے دوزانو ہوکر بیٹھے اور عرض کیا کہ بتلائیے مرد کمزور ہے یا عورت؟ فرمایا کہ عورت امام صاحبؒ نے عرض کیا کہ عورت کا کتنا حصہ ہے انہوں نے کہا کہ مرد کے حصے کا نصف، امام صاحب نے کہا کہ اگر میں قیاس کے ذریعہ فیصلہ کرتا تو حکم اس کے برعکس ہوتا پھر امام صاحب نے پوچھا کہ نماز افضل ہے یا روزہ۔ انہوں نے فرمایا کہ نماز افضل ہے۔ آپ نے فرمایا کہ اگر میں قیاس کرتا تو عورت کو نماز کی قضا کا حکم دیتا نہ روزے کی قضاء کا۔ پھر دریافت کیا کہ پیشاب زیادہ نجس ہے یا نطفہ (منی) انہوں نے کہا کہ پیشاب زیادہ نجس ہے۔ آپ نے فرمایا کہ اگر میں قیاس کرتا تو پیشاب کرنے سے غسل کے وجوب کا حکم دیتا نہ منی کے نکلنے سے۔ میں اللہ کی پناہ میں آتا ہوں اس بات سے کہ میں حدیث کے خلاف کچھ کہوں بلکہ میں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان ہی کی خدمت کرتا ہوں۔ یہ سن کر محمد بن

حسن بن علیؓ کھڑے ہوئے اور انہوں نے امام صاحب کی پیشانی کو بوسہ دیا۔

امام صاحبؒ کی مذکورہ بالا عبارت سے یہ بات آفتاب نصف النہار کی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ وہ حدیث کے مقابلے میں قیاس کے ہرگز قائل نہیں اور وہ اس سے اللہ کی پناہ مانگتے ہوئے فرماتے ہیں کہ میں تو حدیث ہی کا خادم ہوں عبداللہ بن مبارک نے سچ فرمایا کہ فقہ کو امام ابوحنیفہ کی رائے نہ کہو بل قولوا انه تفسیر الحدیث (بلکہ حدیث کی تفسیر کہو)

افسوس ہے کہ اتنی واضح تصریحات کے ہوتے ہوئے بھی بعض جاہل اور متعصب لوگ امام صاحب کو قیاس کرنے والا، مخالف حدیث جیسے بے جا الفاظ سے تعبیر کرتے ہیں اور اپنی ہی عاقبت خراب کرتے ہیں۔ بلاشبہ امام صاحب کو قیاس میں مہارت تھی لیکن یہ ان کے لیے باعث مذمت اور باعث قدح نہ تھی بلکہ یہ ان کی خوبی اور جوہر تھا کہ انہوں نے غیر منصوص مسائل اور نئی پیش آمدہ جزئیات کو قرآن وحدیث ہی کی روشنی میں حل فرما کر امت کی راہبری فرمائی اور امام الائمہ جیسے لقب سے نوازے گئے اور یہی وہ چیز تھی کہ جس نے ابوحنیفہ کو امام اعظم ابوحنیفہؒ بنایا۔ ان کی اس فقاہت و درایت کو سمجھنے کے لیے بھی تو فہم وعقل ضروری ہے اسی لیے تو علامہ تاج الدین سبکی شافعی المتوفی ۷۷۱ھ فرماتے ہیں کہ

وفقه ابی حنیفة دقیق (طبقات الشافعیه ج۲ ص۱۷۴)

امام ابوحنیفہ کی فقہ مشکل ہے۔

اور مشہور محدث عبداللہ بن مبارک شاگرد رشید امام ابوحنیفہؒ (جنہوں نے اپنے استاد کو بہت قریب سے دیکھا اور ان کے فقہی مقام کو سمجھا بھی فرماتے تھے۔

لولا الامام ابوحنیفة وسفیان الثوری لکنت کسائر الناس. (مناقب ذهبی)

اگر ابوحنیفہؒ اور سفیان ثوریؒ نہ ہوتے تو میں ایک عام آدمی کی طرح ہوتا۔

نیز ان ہی کا بیان ہے کہ اگر حدیث اور اثر میں فقہ کی ضرورت پیش آئے تو اس میں امام مالکؒ، سفیانؒ اور ابوحنیفہؒ کی رائے معتبر ہے پھر امام ابوحنیفہؒ کی امتیازی شان بیان کرتے ہوئے ارشاد فرمایا۔

وابوحنیفة احسنهم وادقهم فطنة واغوصهم علی الفقه وهو افقه الثلاثة. (اخبار ابی حنیفة واصحابه ص۷۷)

ابو حنیفہؒ ان سب میں عمدہ اور باریک سمجھ والے ہیں اور فقہ کی باریکیوں میں غائر نگاہ رکھنے والے اور تینوں میں بڑے فقیہ ہیں۔
اور محدث بے نظیر یزید بن ہارون امام صاحبؒ کی ذکاوت وفقاہت کا نقشہ یوں کھینچتے ہیں:
اقاویل ابی حنیفة لایحبها الا الذکی من الرجال ولا یضبطها الا لفهیم منهم. (مناقب موفق ج۲ ص ۴۸ طبع مصر)
ابو حنیفہؒ کے اقوال کو صرف ذکی لوگ ہی پسند کرتے ہیں اور ان کے اقوال کو فقط وہی اشخاص ضبط کر سکتے ہیں جو فہیم ہوں۔
غرض جن لوگوں نے امام ابو حنیفہؒ کی شان فقاہت کو دیکھا تو انہوں نے امام صاحب کی خوبی وصلاحیت کی بڑی وسعت قلبی کے ساتھ داد دی اور حمد وستائش کے پل باندھ دیئے اور کچھ حضرات ایسے بھی آئے کہ جنہوں نے امام ابو حنیفہؒ کی اس فقہی شان کو نہ سمجھ کر یا حقیقتاً دانستہ طور پر محض تعصب اور ہٹ دھرمی کی بناء پر اسی خوبی کو عیب کی صورت میں بدلنا چاہا اور کچھ بن نہ سکا تو قیاس میں مہارت کا لیبل لگا کر اس کی تشہیر کرنا شروع کر دی اور اس طرح سادہ لوح عوام کو امام صاحبؒ سے بدظن کرنے کی سعی کی کہ ان کی فقہ تو سراپا قرآن وحدیث کے خلاف محض ان کی اپنی رائے ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے اجتہاد کے متعلق ایک مغالطہ کا ازالہ

اعتراض نمبر۲۴:

ہمارے برادر احناف اکثر کہا کرتے ہیں کہ حضرت امام ابو حنیفہؒ نے اگر حدیث کی طرف توجہ ہی نہیں کی تو پھر مجتہد کیوں کر کہلائے۔ آخر وہ قیاسات جو کرتے تھے وہ حدیث پر ہی تو تھے اس لیے کہ قیاس کے لیے مقیس علیہ شرط ہے۔
جواب یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ اور ان جیسے اہل الرائے کی پوری توجہ فروع کی طرف تھی کہ وہ اپنے اساتذہ کے قواعد کے پابند تھے اور اسی سے مسائل استنباط کرتے تھے چنانچہ شاہ ولی اللہ صاحبؒ حجۃ اللہ البالغہ کے ص ۱۶۶ میں فرماتے ہیں کہ المراد من اھل الرأی قوم توجھوا بعد المسائل المجمع علیھا بین المسلمین او بین جمھورھم الی التخریج علی اصل رجل من المتقدمین فکان اکثر امرھم حمل النظیر علی

النظير والرد الی اصل من الاصول دون تتبع الاحادیث والآثار. (ترجمہ) اہل الرائے سے مراد وہ لوگ ہیں جنہوں نے مسلمانوں کے مسائل متفق علیہا کے بعد کسی شخص متقدم کے قواعد پر تخریج مسائل کی طرف توجہ کی ان کا اکثر دستور یہی رہا کہ مسئلہ میں اس کے مشابہ مسئلہ کا جو حکم ہوتا وہی حکم اس مسئلہ پر لگا دیتے اور مسئلہ کو انہی قواعد کی طرف پھیر پھار کر لے جاتے۔ احادیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور اعمال واقوال صحابہؓ کی کھوج تلاش نہ کرتے (یعنی محض قیاس سے فتوی دیتے احادیث اور آثار سے غرض نہ تھی)۔ (حقیقۃ الفقہ ص ۱۲۷)

جواب:

اہل الرائے کا لغوی اور اصطلاحی مفہوم ناظرین کے سامنے علماء اور محققین کے اقوال کی روشنی میں بیان کر دیا گیا ہے کہ امام ابوحنیفہ اور ان کے مخصوص شاگردوں کو جس معنی میں اہل الرائے کیا گیا ہے وہ ان کے لیے قابل ذم نہیں ہے مگر اہل الرائے کا مفہوم بیان کرتے ہوئے جو یہ بیان کیا ہے کہ اہل الرائے کی توجہ صرف فروع کی طرف تھی اور وہ اپنے اساتذہ کے قواعد کے پابند تھے اور پھر اس کی دلیل میں شاہ ولی اللہ صاحب کی مذکورہ بالا عبارت پیش کی سو اس عبارت میں کہیں بھی یہ ذکر نہیں کہ ان اہل الرائے سے مراد امام ابوحنیفہ ہیں۔ تعجب ہے کہ مولف شاہ صاحب کی عبارت سمجھے بغیر اعتراض کرنے لگ جاتے ہیں۔

امام صاحب کا محدث اور حافظ ہونا ہم معتبر دلائل سے ثابت کر آئے ہیں اور ان کا مجتہد ہونا تو ایک ایسا بدیہی اور یقینی امر ہے کہ اس پر دلیل دینا سورج کو چراغ دکھانے کے مترادف ہے۔ وہ صرف مجتہد ہی نہیں بلکہ ائمہ مجتہدین کے امام ہیں، اب ہم مجتہد کی تعریف خود شاہ ولی اللہ صاحبؒ کی زبانی بیان کرتے ہیں تاکہ قارئین خود فیصلہ کر سکیں کہ اس تعریف کے مطابق امام صاحب خود اجتہاد کرتے تھے یا استنباط احکام میں کسی دوسرے کے قواعد کے پابند تھے۔ شاہ صاحبؒ محدث اور مجتہد کا فرق بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

باید دانست کہ فرق است درمیان محدث ومجتهد پس منصب محدث روایت حدیث است و تمیز تجریف از غیر آن و شرح غریب ودلالت عبارت کہ باعتبار لغت بو دو باشد و معرفت اسماء الرجال جرحا و تعدیلا وضبط لمشکلہ وحکم بصحت و ضعف کردن و اعتبار و

شواهد رادیدن وحکم باستفاضه یا غرابت کردون ومبهم راتسمیه نمودن ومانند آن وچون محدث بایں جارسید بذرره حفظ وضبط واتقان ترقی نمود و منصب مجتهد تحدید الفاظ وارده است که اشتباه درآن واقع شود و تعیین رکن وشرط و ادب هر چیزے وتعیین ندب یا وجوب در صیغ داله برامر وتعیین کراهیت یا حرمت در صیغ داله برمنع وعلة هر حکمی بدلیل آن و معرفت قیود اتفاقی واحترازی درآن واستخراج قاعده جامعه مانعه بنظر آن اطلاق وتقیید واحتراز و اتفاق و آوردن اقوال مخرجه ونقل کردن آن از بابے ببابے و تفریع مسائلے که واقع شو ندبر احکام مذکوره بدرج فی العموم باقتضاء وایماء و قیاس والتزام مانند آن واگر ادله متخالفه جمع شوند فیصل کند میان آنها تطبیق وجمع یا نسخ یکے یا ترجیح یکے وچون عالم ایں امور را احاطه کرد و از اول احکام تا آخر آن بنظر مجتهدانه شرح فرمود مجتهد مطلق شد در دین و فتوی او صحیح شد وتقلید از وے برخاست.

(مصفی ج۱ ص۱۸، کتب خانه رحیمیه دهلی)

جاننا چاہیے کہ محدث اور مجتہد میں فرق ہے، محدث کا منصب تو حدیث کی روایت کرنا اور تحریف شدہ روایت کو دوسری سے تمیز دینا ہے اور غریب کی شرح اور یہ بتانا کہ لغت کے اعتبار سے لفظ کی دلالت کس پر ہے اور جرح وتعدیل اور مشکل الفاظ کے ضبط کے لحاظ سے اسماء الرجال کی معرفت اور حدیث کو صحیح یا ضعیف بتانا اور روایت کے شواہد اور متابعات کو معلوم کرنا اور اس کے مشہور یا غریب ہونے کا حکم لگانا اور مبہم کا نام بتانا اور اسی قسم کی چیزیں، اور محدث جب اس مقام پر پہنچ جائے تو حفظ وضبط اور اتقان کی بلندی میں ترقی کر جاتا ہے، اور مجتہد کا منصب روایت میں وارد شدہ الفاظ میں اگر اشتباہ واقع ہو تو اس کی تحدید کرنا ہے اور ہر چیز کے رکن، شرط اور ادب کی تعیین کرنا ہے اور جو جو صیغے امر پر دلالت کرتے ہیں ان میں ندب یا وجوب کو متعین کرنا ہے اور اسی طرح جو صیغے منع پر دلالت کرتے ہیں ان میں مکروہ اور حرام کو متعین کرنا ہے اور ہر حکم کی علت دلیل کے ساتھ بتانا نیز اس حکم کے مطلق اور مقید ہونے کو بیان کرنا اور اتفاقی واحترازی قیود کو پہچاننا اور اسی اطلاق وتقیید اور احتراز واتفاق

کے اعتبار سے ایک جامع، مانع قاعدہ نکالنا اور اس کے مطابق نکالے گئے اقوال کو ذکر کرنا اور ان کو اپنے اپنے ابواب میں نقل کرنا اور احکام مذکورہ کے مطابق جو مسائل پیش آئیں ان کی تفریع کرنا اس طرح کہ اقتضاء، ایماء اور قیاس و التزام کے مطابق وہ ان کے عموم میں درج ہو جائیں اور اسی طرح کی چیزیں اور اگر مخالف دلیلیں جمع ہو جائیں تو ان میں تطبیق دے کر اور جمع کر کے فیصلہ کرنا یا ایک کو منسوخ قرار دینا یا ایک کو ترجیح دینا اور جب عالم ان تمام امور کا احاطہ کر لے اور اول سے آخر تک تمام احکام کی مجتہدانہ نظر سے شرح کر دے تو وہ دین میں مجتہد مطلق کے مقام پر فائز ہوگا۔ اور اس کا فتویٰ صحیح ہے اور اب اس سے دوسرے کی تقلید کرنا اٹھ گیا ہے۔

اب مولف اور اس کے متبعین شاہ صاحب کی مذکورہ بالا عبارت کو غور سے پڑھیں اور محدث اور مجتہد کا فرق ملحوظ رکھیں کہ شاہ صاحب نے محدث اور مجتہد کا وظیفہ الگ الگ بیان فرمایا ہے۔ جس کو علامہ شبلیؒ کی زبانی یوں بیان کیا جا سکتا ہے۔

''اصل یہ ہے کہ جو لوگ علم حدیث کے درس و تدریس میں مشغول تھے ان میں دو فرقے قائم ہو گئے ایک وہ جن کا کام صرف روایتوں اور حدیثوں کا جمع کرنا تھا وہ حدیث سے صرف من حیث الروایہ بحث کرتے تھے کہ ان کو ناسخ و منسوخ سے بھی کچھ سروکار نہ تھا دوسرا فرقہ حدیثوں کو استنباط احکام اور استخراج مسائل کے لحاظ سے دیکھتا تھا اور کوئی نص صریح نہیں ملتی تھی تو قیاس سے کام لیتا تھا اگرچہ یہ دونوں حیثیتیں دونوں فریق میں کسی قدر مشترک تھیں لیکن وصف غالب کے لحاظ سے ایک دوسرے سے ممتاز تھا۔ پہلا فرقہ اہل الروایہ اور اہل الحدیث اور دوسرا فرقہ مجتہد اور اہل الرائے کے نام سے پکارا جاتا تھا، امام مالک، سفیان ثوری، اوزاعی اسی لیے اہل الرائے کہلائے کہ وہ محدث ہونے کے ساتھ مجتہد مستقل اور بانی مذہب تھے لیکن چونکہ ان لوگوں میں بھی معلومات حدیث اور قوت اجتہاد کے لحاظ سے اختلاف مراتب تھا اس لیے اضافی طور پر کبھی کبھی اس فرقے میں سے ایک کو اہل الرائے اور دوسرے کو اہل حدیث کہتے تھے۔ مثلاً امام مالک کی نسبت امام ابوحنیفہ پر مجتہد اور اہل الرائے کا لقب زیادہ موزوں تھا، امام احمد بن حنبلؒ سے ایک بار نضر بن یحییٰ نے پوچھا کہ آپ لوگوں کو امام ابوحنیفہؒ پر کیا اعتراض ہے؟ انہوں نے جواب دیا کہ رائے۔ نضر نے کہا کیا امام

مالکؒ رائے پر نہیں عمل کرتے تھے؟ امام احمد بن حنبلؒ بولے کہ ہاں لیکن ابوحنیفہؒ رائے کو زیادہ دخل دیتے ہیں۔ نضر نے کہا تو پھر حصہ سری کے موافق دونوں پر الزام آنا چاہیے نہ صرف ایک پر امام احمد بن حنبلؒ کچھ جواب نہ دے سکے۔ (عقود الجمان خاتمہ فصل اول)

اور پھر علامہ موصوف امام صاحب کے شاگردوں کا مختصر تذکرہ کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

''ان باتوں کے علاوہ امام ابوحنیفہ کا مجتہد مطلق ہونا ایک ایسا مسلم مسئلہ ہے جس سے بارہ سو برس کی مدت میں شاید ایک آدھ ہی شخص نے انکار کیا ہو............ اسی بنا پر علامہ ابن خلدونؒ نے فصل علوم الحدیث میں مجتہدین کا ذکر کر کے لکھا ہے کہ بعض ناانصاف مخالفین کا قول ہے کہ ان مجتہدوں میں سے بعض فن حدیث میں کم مایہ تھے۔ اس لیے ان کی روایتیں کم ہیں لیکن یہ خیال غلط ہے کہ ائمہ کبار کی نسبت یہ گمان نہیں کیا جا سکتا کیوں کہ شریعت قرآن و حدیث سے ماخوذ ہے پس جو شخص حدیث میں کم مایہ ہے اس کو تلاش اور کوشش کرنی چاہیے تا کہ دین کو اصول صحیحہ سے اخذ کر سکے اس کے بعد علامہ موصوف لکھتے ہیں کہ فن حدیث میں امام ابوحنیفہ کا مجتہدین میں ہونا اس سے ثابت ہے کہ ان کا مذہب محدثین میں معتبر خیال کیا جاتا ہے اور رداً قبولاً اس سے بحث کی جاتی ہے۔ (سیرۃ النعمان ص ۱۲۸ طبع علوم شرعیہ لاہور)

اس کے علاوہ یہ بات بھی لحاظ کے قابل ہے کہ شاہ ولی اللہ صاحب سے بہت پہلے محدث ابن قتیبہ نے اپنی بے نظیر کتاب ''معارف'' میں اہل الرائے کی ایک سرخی قائم کی ہے اور ذیل میں مندرجہ ذیل حضرات کے نام گنوائے ہیں: (۱) ابن ابی لیلیٰ (۲) ابوحنیفہ (۳) ربیعۃ الرائے (۴) زفر (۵) اوزاعی (۶) سفیان ثوری (۷) مالک بن انس (۸) ابو یوسف قاضی (۹) محمد بن حسن۔ ابن قتیبہ نے ۲۷۶ھ میں وفات پائی ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ تیسری صدی ہجری تک یہ حضرات اہل الرائے کے لقب سے مشہور تھے تو اب شاہ صاحب نے جو اہل الرائے کی تعریف کی ہے دون تتبع الاحادیث الخ کہ یہ حضرات احادیث کا تتبع نہیں کرتے تھے بلکہ اپنے اساتذہ کے قواعد کے پابند تھے اور اس کے مطابق استخراج مسائل کرتے تھے تو پھر اس تعریف کے مطابق امام مالک، سفیان ثوری، اوزاعی۔ اسی طرح امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف کو اہل الرائے کیسے کہا جا سکتا ہے۔ جب کہ ابن قتیبہ کے کہنے کے مطابق یہ لوگ اہل الرائے ہیں کیوں کہ یہ لوگ مجتہد ہونے کے ساتھ ساتھ محدث بھی تھے۔

خود شاہ صاحب امام مالک کے متعلق نقل فرماتے ہیں:

و امام مالك امام است در هر دو باب (المصفی ص ٤)

امام مالک حدیث وسنت دونوں کے امام ہیں۔

الغرض شاہ صاحب نے جن اہل الرائے کا ذکر کیا ہے اس سے امام ابوحنیفہ یا علماء احناف مراد نہیں کیوں کہ ان حضرات کے نزدیک تو استنباط مسائل میں سب سے پہلے کتاب وسنت کی طرف رجوع کرنا ضروری ہے چنانچہ اصول فقہ کی تمام کتابوں میں یہ بات مصرح ہے۔

امام صاحب کا جو پایہ علم حدیث میں تھا اکثر محدثین نے اس کا اعتراف کیا ہے۔ علامہ ذہبیؒ جو زمانہ مابعد کے تمام محدثین اور حفاظ کے پیشوا ہیں۔ تذکرۃ الحفاظ (جو حفاظ حدیث کے تذکرے میں لکھی گئی ہے) کے دیباچہ میں لکھتے ہیں:

هذه تذكرة باسماء معدلى حملة العلم النبوى ومن يرجع الى اجتهادهم فى التوثيق والتضعيف والتصحيح وتزييف. (ج١ ص ٢)

یہ ان لوگوں کا تذکرہ ہے جو علم نبوی کے حامل ہیں اور جن کے اجتہاد پر توثیق اور تضعیف، تصحیح وتزییف میں رجوع کیا جاتا ہے۔

اور علامہ موصوف نے اس اصول کو تمام کتاب میں ملحوظ رکھا ہے اور کسی ایسے شخص کا تذکرہ نہیں لکھا جو فن حدیث میں ماہر نہ ہو اور اس میں امام صاحب کا ترجمہ بھی لکھا ہے جس سے امام صاحب کا فن حدیث میں جو مقام تھا اس کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ اس لیے شاہ صاحب کی اہل الرائے کی مذکورہ بالا تعریف چار ائمہ پر صادق نہیں آتی۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ پر جرح

اعتراض نمبر ۲۵:

(۲۶) میزان الاعتدال مطبوعہ مصر جلد ۳ ص ۲۳۷ میں ہے کہ النعمان بن ثابت بن زوطی ابو حنيفة الكوفى امام اهل الرأى ضعفه النسائى من جهة حفظه و ابن عدى و اخرون. (ترجمہ) نعمان بن ثابت بن زوطی ابوحنیفہ کوفی قیاس والوں کے امام ہیں۔ ان کو نسائی اور ابن عدی اور دیگر علماء نے حافظہ کی وجہ سے ضعیف کہا ہے۔

(حقیقت الفقہ ص ۱۳۹)

جواب:

میزان الاعتدال میں امام صاحب کا تذکرہ علامہ ذہبی کا لکھا ہوا نہیں ہے کہ یہ الحاقی ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ ہندوستان میں میزان الاعتدال جس نسخے سے طبع ہوئی اس نسخہ کے مطالعہ کرنے والے نے حاشیہ پر یہ عبارت لکھ دی تھی چنانچہ ہندوستان کے مطبوعہ نسخہ میں بھی یہ عبارت اسی طرح حاشیہ پر نقل کر دی گئی بعد کو جب دوبارہ مصر میں یہ کتاب چھپنے لگی تو مطبع والوں نے اس کو اصل متن میں شامل کر دیا۔ ورنہ فی الواقع میزان میں امام صاحب کا تذکرہ ہی نہیں چنانچہ مولانا علامہ عبدالحیٔ فرنگی محلی ''غیث الغمام'' میں فرماتے ہیں:

ان هـذه العبارة ليست لها اثر فى بعض النسخ المعتبرة على ما رأيتها بعينى ويؤيده قول العراقى فى "شرح الفيه" "لكنه اى ابن عدى ذكر فى كتاب الكامل كل من تكلم فيه وان كان ثقه و تبعه على ذلك الذهبى فى "الميزان" الان لم يذكر احدا من الصحابة وقول السخاوى فى "شرح الالفية" ومع انه اى الذهبى تبع ابن عدى فى ابراز كل من تكلم فيه ولو كان ثقة لكنه التزم ان لا يذكر احدا من الصحابة ولا الائمة المتبوعين انتهى. وقول السيوطى فى "تدريب الراوى شرح تقريب النوارى" الا انه اى الذهبى لم يذكر احدا من الصحابه والائمة المتبوعين انتهى. فهذه العبارات من هؤلاء الثقات الذين قد مرت انظارهم على نسخ "الميزان" الصحيحة مرات تنادى باعلى النادى على انه ليس فى حرف النون من "الميزان" اثر لترجمة ابى حنيفة النعمان فلعلها من زيارات الناسخين والناقلين فى بعض نسخ "الميزان" اهـ

(غيث الغمان على واشى امام الكلام ص ١٤٦ طبع هند)

میزان کے بعض قابل اعتماد نسخے جو ہماری نظر سے گزرے ہیں ان میں اس عبارت کا سرے سے کوئی نام نشان موجود نہیں۔ اور اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ حافظ عراقی ''شرح الفیہ'' میں فرماتے ہیں'' لیکن ابن عدی نے ''کتاب الکامل'' میں ہر متکلم فیہ راوی کو ذکر کر دیا ہے گو وہ فی نفسہ ثقہ ہو اور حافظ مگر فرق یہ ہے کہ حافظ ذہبی نے میزان میں صحابہ اور ائمہ متبوعین میں سے کسی کا ذکر نہیں کیا ہے اور علامہ سخاوی بھی ''شرح الفیہ'' میں فرماتے ہیں

(باوجودیکہ ذہبی نے ابن عدی کی اس بات میں پیروی کی ہے کہ وہ ہر متکلم فیہ راوی کو اگر چہ وہ ثقہ میں سے ہو ذکر کر دیتے ہیں لیکن ساتھ یہ بھی التزام کیا ہے کہ صحابہ اور ائمہ متبوعین میں سے کسی کا بھی ذکر نہیں کرتے اور علامہ سیوطی ''تدریب الراوی شرح تقریب النواوی'' میں فرماتے ہیں مگر ذہبی نے (میزان میں) صحابہ اور ائمہ متبوعین میں سے کسی کا تذکرہ نہیں کیا ہے انتہی۔ پس ان ائمہ ثقات کی تصریحات جنہوں نے بار بار ''میزان'' کے صحیح نسخوں کا مطالعہ کیا ہے بیانگ دہل بتلا رہی ہیں کہ ''میزان'' کے حرف نون میں امام ابوحنیفہ نعمان کا نام ونشان تک بھی مذکور نہیں ہے۔ غالباً یہ ''میزان'' کے کسی نسخے میں اس کے ناسخین وناقلین کا اضافہ ہے۔

بلکہ خود حافظ ذہبی نے میزان الاعتدال کے مقدمہ میں تصریح کردی ہے۔

کذا لا اذکر فی کتابی من الائمة لجلالتهم فی الاسلام وعظمتهم فی النفوس مثل ابی حنیفة والشافعی. (میزان مقدمه جلد اول)

یعنی اس طرح میں نے ''میزان'' میں ان ائمہ کا بھی ذکر نہیں کروں گا جن کی احکام شریعت میں پیروی کی جاتی ہے کیوں کہ ان کی شان اسلام میں بلند ہے اور دلوں میں ان کی عظمت موجود ہے۔ جیسے امام ابوحنیفہ اور امام شافعی ہیں۔

یہ عبارت بتلا رہی ہے کہ میزان میں امام صاحب کا ترجمہ خود مصنف کا ذکر کردہ نہیں ہے۔ بلکہ الحاقی ہے۔

مزید تائید کے لیے ملاحظہ ہو ہمارے استاد محترم حضرت مولانا محمد عبدالرشید نعمانی مدظلہ کی تحقیق' آپ فرماتے ہیں:

وصرح به العلامة محمد بن اسماعیل الامیری الیمانی صاحب سبل السلام فی "توضیح الافکار لمعانی تنقیح الانظار" بقوله (لم یترجم لابی حنیفة فی "المیزان" وترجم له النووی فی "التهذیب" واطال فی ترجمة ولم یذکره بتضعیف ا ھ)

یہی بات صراحت کے ساتھ علامہ محمد بن اسماعیل امیر یمانی صاحب سبل السلام نے ''توضیح الافکار لمعانی تنقیح الانظار'' میں کہی ہے کہ (مصنف میزان نے) امام ابوحنیفہ کا ترجمہ

میزان میں نہیں لکھا ہے۔

البتہ امام نووی نے ''تہذیب'' میں ان کا طویل ترجمہ لکھا ہے اور ان کی تضعیف ذکر نہیں کی ہے۔

اور اس کے بعد مولانا موصوف حافظ ابن حجر کے طرز عمل کو اپنے دعویٰ کی تائید میں پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

والدليل الواضح على كونها مدسوسة ان الحافظ ابن حجر العسقلانى قد ذكر فى آخر كتابه "لسان الميزان" ما نص مع الزيارات والتنبيهات والتحريرات قال مولفه القاه الله تعالىٰ فرغت منه فى شهر جمادى الاولىٰ ۸۵۲ھ اثنين وخمسين وثمانمائة بالقاهرة وسوى ما الحقته بعد ذلك وسوى الفصل الذى زدته من "التهذيب" وهم من ذكرهم الذهبى فى الميزان وحذفتهم فى "اللسان" ليكون هذا المختصر مستوعبا لجميع لاسماء التى فى "الميزان" والله المستعان.

ثم لم يذكر ابن حجر فى الفصل لذى زاده اسم الامام رضى الله عنه مع كونه من رجال التهذيب فلو كانت ترجمة الامام فى الميزان لذكرة ابن حجر فى هذا الفصل كما قد صرح به. (ما تمس اليه الحاجة ص ۴۷۔ ۴۸)

اور مذکورہ عبارت کے الحاقی ہونے کی واضح دلیل یہ ہے کہ حافظ ابن حجر عسقلانی نے اپنی کتاب ''لسان المیزان'' میں ذکر کیا ہے کہ یہ آخر ہے اس کتاب کا جس کو میزان سے مختصر کیا گیا ہے جس میں کچھ زیادات اور تنبیہات اور تحریرات ہیں۔ مولف (اللہ اس کو باقی رکھے) کہتا ہے کہ میں اس کتاب کے لکھنے سے جمادی الاولیٰ ۸۵۲ھ کو قاہرہ میں فارغ ہوا ماسوا اس اضافہ کے جو میں نے بعد میں کیا اور ماسوا اس فصل کے جو میں نے ''تہذیب'' سے لے کر اس کا یہاں اضافہ کیا ہے اور اس میں ان لوگوں کا تذکرہ ہے جن کو ذہبی نے تو میزان میں ذکر کیا ہے۔ مگر میں نے ''لسان'' میں ان کا ذکر نہیں کیا تھا تا کہ یہ مختصران تمام کو محیط ہو جائے جو کہ میزان میں مذکور ہیں۔ واللہ المستعان۔ پھر حافظ ابن حجر عسقلانی نے جس فصل کا اضافہ کیا ہے اس میں امام صاحب کا ذکر نہیں کیا حالانکہ امام صاحب ان حضرات میں ہیں جن کا

تذکرہ تہذیب میں ہے لہٰذا اگر میزان میں امام صاحب کا ترجمہ مذکور ہوتا تو جیسا کہ حافظ ابن حجر نے تصریح کی ہے وہ اس فصل میں ان کا ضرور ذکر کرتے۔

عبارت بالا کا حاصل یہ ہے کہ حافظ ابن حجر عسقلانی نے حافظ ذہبی کی ''میزان الاعتدال'' کا اختصار کیا اور اس کا نام ''لسان المیزان'' رکھا۔ اور اختصار کرتے وقت ان لوگوں کو حذف کر دیا کہ جن کا ذکر تہذیب الکمال میں ہے۔

اور پھر ''لسان المیزان'' کے آخر میں ایک مستقل فصل میں ان لوگوں کو نام بنام گنایا کہ جن کا ترجمہ تہذیب اور حافظ ذہبی کی ''میزان الاعتدال'' دونوں میں مذکور ہے مگر حافظ ابن حجر نے ''تہذیب'' میں ان کا ترجمہ آ جانے کی وجہ سے ''لسان'' میں ان کا تذکرہ حذف کر دیا اور اخیر فصل میں ان کی فہرست دے دی۔

اس سے معلوم ہوا کہ اگر ''میزان الاعتدال'' میں امام صاحب کا ترجمہ ہوتا تو اس فصل میں ان کا نام آتا کیوں کہ ان کا ترجمہ ''تہذیب'' میں موجود ہے اور جب ان کا نام اس فصل میں مذکور نہیں تو معلوم ہوا یہ میزان میں امام صاحب کا ترجمہ الحاقی ہے۔

اس تحقیق سے معلوم ہوا کہ حافظ ابن حجر عسقلانی کے سامنے ''میزان'' کا جو نسخہ تھا اس میں امام صاحب کا ترجمہ قطعاً نہ تھا اور محدث امیر یمانی نے جو نسخہ دیکھا تھا وہ بھی امام صاحب کے ترجمہ سے خالی تھا اسی لیے انہوں نے جزم کے ساتھ اس امر کی نفی کی ہے کہ امام صاحب کا ترجمہ ''میزان'' میں نہیں ہے اور یہی بات حافظ عراقی حافظ سخاوی اور حافظ سیوطی کی تصریحات سے ثابت ہوتی ہے۔

اور اُس دور کو جانے دیجئے اس دور میں بھی علامہ عبدالحیٔ فرنگی محلی کی تصریح آپ کی نظر سے گزری کہ ''میزان'' کے صحیح نسخوں میں اس عبارت کا پتہ نہیں۔ یہی بات مولانا محمود حسن خان صاحب ٹونکی نے بھی معجم المصنفین (ج ۲ ص ۱۲۳) میں کہی ہے۔ اور حال میں ''سیر اعلام النبلاء'' کا جو نسخہ بیروت سے حسین الاسد کی تحقیق و تحشیہ کے ساتھ شائع ہوا ہے اس کے حاشیہ میں مرقوم ہے۔

وقد روجع المجلد الثالث من الميزان الاعتدال المحفوظ فى ظاهر دمشق وهو نحط الحافظ شرف الدين عبدالله بن محمد الدانى الدمشقى

المتوفی ۷۴۹ھ تلمیذ مولفه الذهبی وقد قرئ علیه ثلاث مرات مع المقابلة باصل الذهبی فلم توجد فیه ترجمة للامام ابی حنیفة فی حرف النون ولا فی الکنی وکذالك رجع بعضهم الی نسخة من المیزان موجودة فی الخزانة العامة فی مدنیة الرباط ولم یجد فیه ایضا ترجمة للامام ابی حنیفة رحمه الله قد وصفت هذه النسخة بالجودة والندرة لانه قرأها علی المؤلف غیر واحد من الاعلام. (حاشیه سیر اعلام النبلاء ج٦ ص٢٩١، ٢٩٢ طبع مصر)

''میزان الاعتدال'' کی تیسری جلد جو کتب خانہ ظاہر دمشق میں موجود ہے اور جو حافظ ذہبی کے شاگرد حافظ شرف الدین عبداللہ بن محمد دانی دمشقی المتوفی ۷۴۹ھ کے ہاتھ کا لکھا ہوا نسخہ ہے اور مؤلف کے سامنے تین مرتبہ اصل کے مقابلہ کے ساتھ پڑھا گیا ہے۔ اس میں نہ تو صرف نون میں امام صاحب کا تذکرہ ہے اور نہ ہی کُنی میں اور اسی طرح بعض حضرات نے میزان کے ایک اور نسخہ کو دیکھا جو رباط کی پبلک لائبریری میں موجود ہے اس میں بھی امام صاحب کا تذکرہ نہیں ہے اور یہ نسخہ بھی اپنی خوبی اور ندرت کے اعتبار سے ممتاز ہے۔ اس لیے کہ بہت سے بڑے بڑے علماء نے اس نسخہ کو مؤلف کے سامنے پڑھا ہے۔

دوسری بات یہ بھی ملحوظ رہے کہ اگر اس ترجمہ کو الحاقی نہ بھی کہیں تو اس سے امام صاحب پر جرح نہیں کی جاسکتی کیونکہ حافظ ذہبی نے اس قول میں جارح نسائی، ابن عدی، آخرون کو بتلایا اور نسائی ابن عدی وغیرہ کی جرح امام صاحب کے حق میں نا قابل اعتبار ہے۔ چنانچہ امام شمس الدین السخاوی المتوفی ۹۰۲ھ فرماتے ہیں۔

واما السنده الحافظ ابو الشیخ فی کتاب السنة له من الکلام فی حق بعض الائمة المقلدین وکذا ابو احمد بن عدی فی کاملة والحافظ ابوبکر الخطیب فی تاریخ بغداد وآخرون من ممن قبلهم کابن ابی شیبة فی مصنفه والبخاری والنسائی مما کنت انزههم من ایراده مع کونهم مجتهدین ومقاصدهم جمیلة فینبغی تجتنب اقتضائهم فیه.

اور ابوالشیخ نے اپنی ''کتاب السنۃ'' میں ایسے اماموں پر جو کلام نقل کیا ہے۔

جن کی تقلید کی جاتی ہے اور اسی طرح حافظ ابو احمد بن عدی نے ''کامل'' میں اور حافظ ابوبکر خطیب نے ''تاریخ بغداد'' میں اور ان جیسے دوسرے حضرات جو ان سے پہلے گزرے

ہیں جیسے ابن ابی شیبہ نے اپنی ''مصنف'' میں اور بخاری اور نسائی نے کہ میں ان کا کلام نقل کرنے بھی احتراز کرتا ہوں حالانکہ یہ حضرات مجتہدین ہیں اور ان کے مقاصد بھی اچھے ہیں پس اس سلسلہ میں مناسب یہ ہے کہ ان کی پیروی کرنے سے بچا جائے۔

لہٰذا امام سخاوی کے فرمانے کے مطابق ابن عدی، نسائی اور دیگر حضرات کا امام صاحبؒ کے بارے میں کلام کرنا ناقابل اعتبار ہے اور اس بارے میں ان کی پیروی نہیں کرنی چاہیے۔

ورنہ اگر ائمہ کے بارے میں جرح قبول کرنا شروع کر دیا جائے تو خود بخاری، نسائی اور ابن عدی کب جرح سے سالم ہیں۔

اعتراض نمبر ۲۶:

(۲۷) تمہید شرح مؤطا جلد ۳ ص ۲۷ میں قول حافظ عبدالبر **لیسندہ غیر ابی حنیفة وھو سیئ الحفظ عند اھل الحدیث۔** (ترجمہ) نہیں سند بیان کی (حدیث **من کان له امام فقراہ الامام له قراۃ**) کی کسی نے سوا ابوحنیفہ کے اور وہ محدثین کے نزدیک ناقص الحافظہ ہیں۔ (حقیقت الفقہ ص ۱۲۹ مطبوعہ اسلامک پبلشنگ ہاؤس لاہور)

جواب:

اس پر بحث آگے نمبر ۳۲ پر آ رہی ہے۔

اعتراض نمبر ۲۷:

(۲۸) الفیہ عراق مطبوعہ فاروقی کے حاشیہ ص ۴۵ میں ہے کہ **فیکون قادحا کما فسر الذھبی وابن عبد البر وابن عدی والنسائی والدار قطنی فی ابی حنیفة انه ضعیف من قبل حفظه۔** (ترجمہ) جرح مفسر ہوگی تو نقصان پہنچانے والی ہوگی جیسا کہ ذہبی اور ابن عبدالبر اور ابن عدی اور نسائی اور دارقطنی نے ابوحنیفہ کے بارے میں جرح مفسر کی ہے یعنی ضعف کی وجہ کو بیان کیا ہے کہ حافظہ کی وجہ سے ضعیف ہیں۔
(حقیقت الفقہ ص ۱۲۹)

جواب:

الفیہ عراقی مطبوعہ فاروقی کا محشی کون ہے؟ اس کی علمیت کیا ہے؟ واضح نہیں ایسے مجہول لوگوں کے اقوال پیش کرنا جہالت سے خالی نہیں۔

نیز ملحوظ رہے کہ مؤلف نے حاشیہ ''الفیہ'' عراقی سے امام ابوحنیفہ کی نسبت جو کچھ ذکر کیا ہے۔اس میں حاشیہ نگار نے سراسر دجل اور فریب سے کام لیا ہے۔ محشی نے حاشیہ کے آخر میں (ف) کی علامت لکھی ہے۔ جو ''فتح الباقی'' کا نشان ہے۔ ''فتح الباقی'' علامہ زکریا انصاری کی تالیف ہے۔ یہ کتاب مغرب میں چھپ گئی ہے۔اس میں محشی نے امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے اس کا سرے سے کوئی وجود نہیں البتہ باقی عبارت موجود ہے۔

(ملاحظہ ہو''فتح الباقی'' ج اص ۳۰۱ تا ۳۰۲)

اور حافظ ذہبی کی طرف سے امام پر جو جرح منسوب ہے اس کی حقیقت پچھلے صفحات میں ہم تفصیل سے ذکر کر چکے ہیں کہ اس تحریر کی نسبت ہی حافظ ذہبی کی طرف غلط ہے۔ بلکہ حافظ ذہبی تو ائمہ ثقات سے امام صاحب کی توثیق نقل کرتے ہیں۔

(ملاحظہ ہو مناقب ابی حنیفہ وصاحبہ)

نیز یہ بھی بتایا جائے کہ ابن عبدالبر نے اپنی کس کتاب میں امام ابوحنیفہؒ پر جرح مفسر کی ہے حافظ ابن عبدالبر نے تو ائمہ ثلاثہ (امام مالک، امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کے مناقب میں ایک مستقل کتاب تصنیف کی ہے جس کا نام ''الانتقاء فی فضائل الائمة الثلاثة الفقهاء'' ہے اس میں امام موصوف نے امام صاحب کی توثیق ہی ائمہ رجال سے ذکر کی ہے۔ اوران کے ناقدین کا رد کیا ہے۔اسی طرح اپنی دوسری مشہور تصنیف ''جامع بیان العلم وفضلہ'' میں علامہ نے ان لوگوں پر رد کیا ہے جو امام صاحب پر طرح طرح کے اعتراضات کرتے اور آپ کی طرف غلط باتیں منسوب کرتے ہیں اور یحییٰ بن معین، علی بن مدینی (شیخ بخاری) وغیرہ بڑے بڑے ائمہ فن روایت سے کہ جن کی توثیق وتضعیف امت میں سب کے ہاں مسلم ہے۔امام صاحب کی توثیق نقل کرتے ہیں۔

ابن عدی اور دارقطنی کی اصل عبارت مع حوالہ پیش کی جائے کہ کس کتاب میں انہوں نے جرح مفسر کی ہے۔علاوہ ازیں ابن عدی، نسائی، دارقطنی جیسے حضرات کی جرح، جرح متعصب کے باب میں داخل ہونے کی وجہ سے ناقابل اعتبار ہے جیسا کہ ہم پہلے علامہ شمس الدین سخاوی کی تصریح اس سلسلہ میں ذکر کر چکے ہیں اور اسی سلسلہ میں علامہ بدرالدین عینی کی تصریحات آگے آ رہی ہیں۔

ہم ہی نہیں کہتے بلکہ غیر مقلدین کے مقتدا مولانا ابراہیم میر سیالکوٹی امام صاحب کی

جلالت شان بحوالہ میزان الاعتدال ''تذکرۃ الحفاظ'' ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں ''اسی طرح اس کتاب (تذکرۃ الحفاظ) میں امام یحییٰ بن معین سے نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: امام ابوحنیفہ میں کوئی عیب نہیں اور آپ کسی برائی سے متہم نہ تھے۔

(تاریخ اہل حدیث ص ۵۹ طبع لاہور)

اور امام نسائی کی جرح کے متعلق عرض یہ ہے کہ انہوں نے خود امام ابوحنیفہؒ سے سند سے روایت لی ہے۔ سنن الکبریٰ نسائی میں دو اور سنن نسائی جو صحاح ستہ میں شامل ہے ایک عدد روایت لی ہے۔ سنن نسائی کی روایت **کتاب الطھارۃ باب ذکر الاغتسال من الحیض** میں موجود ہے۔ اور کتاب سنن نسائی کے بارے خود ان کی تصریح ہے۔ **کتاب السنن صحیح کله** ...... کتاب السنن تمام تر صحیح ہے اور جب امام صاحب کی روایت صحیح ٹھہری تو وہ ضعیف کیوں ہونے لگے۔ اس سے معلوم ہوا کہ امام نسائی نے امام صاحب کے بارے میں اپنی رائے سے رجوع کر لیا تھا۔

چنانچہ مولانا محمد عبدالرشید صاحب نعمانی مدظلہ فرماتے ہیں:

قلت فلعله رجع عما قاله فی حق الامام و لعل ذلك حینما لقی بمصر الطحاوی و جالسه. (ماتمس الیه الحاجة ص ۲۸)

میں کہتا ہوں کہ غالباً امام نسائی نے امام صاحب کے بارے میں جو کلام کیا ہے اس سے رجوع کر لیا تھا اور یہ غالباً اس وقت ہوا جب وہ مصر میں امام طحاوی سے ملے ہیں اور ان کے پاس بیٹھے ہیں۔

اس لیے امام نسائی کی جرح کو لے کر امام صاحب کو مجروح نہیں ٹھہرایا جا سکتا۔

اعتراض نمبر ۲۸:

(۳۲) تخریج ہدایہ حافظ ابن حجر مطبوعہ فاروقی حاشیہ ص ۹۳ میں ہے کہ **عن ابی حفص عمر بن علی قال ابو حنیفة لیس بحافظ مضطرب الحدیث ذاهب الحدیث.**

(ترجمہ) ابوحفص عمر بن علی نے کہا کہ ابوحنیفہ حافظے والے نہیں ہیں اور حدیث میں غلطیاں کرنے والے ہیں ان کو حدیث یاد نہیں رہتی۔

(۳۰) **کتاب الضعفاء والمتروکین** امام نسائی مطبوعہ انوار احمدی ص ۳۵ میں ہے

کہ ابو حنیفۃ لیس بالقوی فی الحدیث وھو کثیر الغلط والخطاء علی قلۃ روایتہ۔ (ترجمہ) امام ابوحنیفہ حدیث میں قوی نہیں ہیں اور وہ بہت غلطی اور خطا کرنے والے ہیں کمی روایت (حدیث) کی وجہ سے۔ (حقیقت الفقہ ص ۱۲۹۔۱۳۰)

جواب:

تخریج ہدایہ حافظ ابن حجر کا محشی کون ہے اس کے علمی حدود اربعہ کیا ہیں۔ واضح کیا جائے اور ابوحفص عمر بن علی تک سند کیا ہے اس کو ذکر کرنا چاہیے تھا بدون سند تو مؤلف کے نزدیک کوئی بات قابل اعتبار ہی نہیں۔

پھر ان غلطیوں کی نشاندہی کی جائے جو امام صاحب سے صادر ہوئی ہیں اور وہ کون سی احادیث ہیں جو پہلے امام صاحب کو یاد تھیں بعد کو وہ حافظہ نہ ہونے کی وجہ سے بھول گئے۔

امام ابوحنیفہ حدیث میں کیوں قوی نہیں؟ حدیث میں ان سے کیا غلطی ہوئی۔

اس بارے میں سیدھی سادھی بات یہ ہے کہ ان روایات کو پیش کیا جائے جن میں امام صاحب سے خطا ہوئی۔ ورنہ بغیر ثبوت دعویٰ بلا دلیل مردود ہے۔

نیز شعبہ یحییٰ بن معین، وکیع بن الجراح، علی بن مدینی، امام احمد جیسے اعیان کبار ائمہ امام کو حسن الفہم، جید الحفظ جیسے توثیق کے الفاظ سے یاد فرماتے ہیں۔

ان حضرات کے صاف اور واضح الفاظ کے مقابلہ میں امام نسائی کی جرح مبہم کی کیا حیثیت ہے جب کہ وہ اپنی اس جرح سے رجوع بھی کر چکے ہیں۔

اعتراض نمبر ۲۹:

(۳۱) دراسات اللبیب مطبوعہ لاہور ص ۱۳۲ میں یہ ہے کہ ان ابن القطان جرح الحدیث الاول وقال علتہ ضعف ابی حنیفۃ فی الحدیث۔

(ترجمہ) تحقیق ابن قطان نے حدیث اول پر جرح کر دی ہے اور کہا ہے کہ علت اس کے ضعیف کی ضعیف ہونا ہے امام ابوحنیفہ کا حدیث میں۔ (حقیقت الفقہ ص ۱۳۰)

جواب:

(۱) ہم ائمہ جرح وتعدیل کا مسلمہ قاعدہ بیان کر چکے ہیں کہ جرح مبہم قابل اعتبار نہیں۔
ابن قطان نے امام صاحب کو حدیث میں ضعیف کہا ہے اس کی وجہ نہیں بیان کی لہٰذا جرح

قابل اعتبار نہیں۔

بھلا ابن قطان بے چارے کی بھی یہ حیثیت ہے کہ وہ امام صاحب پر کلام کرے۔ علامہ عینی نے شرح ہدایہ (باب اجارة ارض مکة و دورها) میں بالکل یہی فرمایا ہے۔

واما قول ابن القطان و علته ضعف ابی حنیفة فاساء ة ادب و قلة حیاء منه فان مثل الامام الثوری و ابن المبارك و اضرابهما وثقوه و اثنوا علیه خیرا فی مقدار من یضعفه عند هؤلاء الاعلام. (بحواله التعلیق الممجد ص ۳۳)

ابن قطان کا یہ کہنا کہ اس حدیث کی ضعف کی علت ابوحنیفہ کا ضعف ہے دراصل بے ادبی اور بے حیائی ہے کیوں کہ امام ثوری، ابن المبارک اور ان جیسے (ائمہ کبار) حضرات نے امام صاحب کو ثقہ کہا ہے اور آپ کی ثناء وصفت بیان کی ہے پھر ان ائمہ اور اعلام کے مقابلہ میں اس کی کیا حیثیت ہے جو ان کی تضعیف کرتا ہے۔

اعتراض نمبر ۳۰:

(۳۲) سنن دارقطنی مطبوعہ فاروقی ص ۱۲۲ میں تحت حدیث (من کان له امام فقرأة الامام له قرأة) ہے۔ غیر ابی حنیفة والحسن بن عمارة وهما ضعیفان.

(ترجمہ) امام ابوحنیفہ اور حسن بن عمارہ کے سوا کسی نے (حدیث مذکور کو) روایت نہیں کیا اور یہ دونوں ضعیف ہیں۔ (حقیقت الفقہ ص ۱۳۰)

جواب:

پہلی بات تو یہاں یہ ملحوظ رہے کہ مصنف عبارتوں کی قطع برید کر کے اپنے مطلب برآری کے عادی ہیں چاہیے تو یہ تھا کہ انصاف کو ملحوظ رکھتے ہوئے ان محدثین کی پوری عبارتوں کو بعینہٖ نقل کرتے جو بزعم خویش امام صاحب کے ضعیف اور مجروح ہونے پر دلالت کرتی ہیں لیکن مؤلف کا رویہ یہ ہے کہ جہاں بھی وہ اپنے مطلب کے لیے کوئی عبارت پیش کرتے ہیں تو چونکہ اسی عبارت میں اس کا جواب بھی موجود ہوتا ہے اس لیے وہ اس عبارت کا وہ حصہ قصداً چھوڑ دیتے ہیں۔

دارقطنی کی پوری عبارت ملاحظہ ہو وہ یہ ہے:

لم یسنده عن موسى بن ابی عائشة غیر ابی حنیفة والحسن بن عمارة

وهما ضعيفان.

جس کا حاصل یہ ہے کہ دارقطنی کے نزدیک مذکورہ حدیث کو موسیٰ بن ابی عائشہ سے سوائے امام ابوحنیفہ اور حسن بن عمارہ کے کسی اور نے روایت نہیں کیا۔

اب ہم دارقطنی کے دعویٰ کا تحقیقی جائزہ لیتے ہیں کہ ان کا یہ دعویٰ کہاں تک صحیح ہے۔ استاد المحترم مولانا محمد عبدالرشید نعمانی مدظلہ فرماتے ہیں۔

فاما قوله لم يسنده عن موسى بن ابى عائشة غير ابى حنيفة والحسن بن عمارة، فمدفوع بما اخرجه احمد بن منيع فى "مسنده" قال اخبرنا اسحق الازرق ثنا سفيان وشريك عن موسى بن ابى عائشة عن عبدالله بن شداد عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان له امام فقراة الامام له قرأة وبما اخرجه عبد بن حميد فى "مسنده" قال حدثنا ابو نعيم ثنا حسن بن صالح عن ابى الزبير عن جابر عن النبى صلى الله عليه وسلم وذكره قال الامام ابن الهمام فى "فتح القدير" واسناد حديث جابر الاول صحيح على شرط الشيخين والثانى على شرط مسلم فهؤلاء سفيان شريك و جرير وابو الزبير رفعوه بالطريق الصحيحه (اهـ)

(تعليقات على ذب ذبات الدراسات ج٢ ص٢٨٤)

دارقطنی کا یہ کہنا کہ اس حدیث کو موسیٰ بن ابی عائشہ سے سوائے ابوحنیفہ اور حسن بن عمارہ کے کسی اور نے روایت نہیں کیا۔ صحیح نہیں ہے کیوں کہ احمد بن منیع اپنی ''مسند'' میں فرماتے ہیں کہ ہم سے اسحاق ازرق نے حدیث بیان کی وہ کہتے ہیں کہ سفیان اور شریک نے موسیٰ بن ابی عائشہ سے روایت کی اور وہ عبداللہ بن شداد سے اور وہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے اور وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس کا کوئی امام ہو تو امام کا پڑھنا اسی کا پڑھنا ہے۔ اور عبد بن حمید نے بھی اپنی ''مسند'' میں اس حدیث کی تخریج اس سند سے کی ہے۔ حدثنا ابو نعيم ثنا حسن بن صالح عن ابى الزبير عن جابر عن النبى صلى الله عليه وسلم

امام ابن ہمام ''فتح القدیر'' میں فرماتے ہیں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی پہلی روایت

بخاری و مسلم کی شرط پر صحیح ہے اور دوسری روایت امام مسلم کی شرط پر صحیح ہے۔ اب دیکھئے کہ امام سفیان ثوری، شریک، جریر اور ابوالزبیر جیسے حضرات اس حدیث کو صحیح سندوں کے ساتھ مرفوع روایت کر رہے ہیں۔

دار قطنی کے دو دعوے تھے:

(۱) کہ اس روایت کو موسیٰ بن ابی عائشہ سے سوائے ابوحنیفہ اور حسن بن عمارہ کے کسی اور نے روایت نہیں کیا۔

(۲) اور یہ دونوں راوی ضعیف ہیں۔

اور پہلے دعوے کا حال آپ نے دیکھ لیا کہ محض غلط ہے دلائل قویہ کے ذریعہ ثابت ہو گیا کہ موسیٰ بن ابی عائشہ سے روایت کرنے والے امام ابوحنیفہ اور حسن بن عمارہ کے علاوہ اور بھی حضرات ہیں اور یہ سب حضرات بھی ثقہ ہیں اور بخاری و مسلم کی شرط پر بھی ہیں پھر دار قطنی کا اس حدیث کے ضعف کی علت امام ابوحنیفہ اور حسن بن عمارہ کو بتانا کوتاہی نظر کے سوا کچھ نہیں اور امام اعظم ابوحنیفہ کو ضعیف کہنا تو انتہائی درجہ کی خیرہ سری اور گستاخی ہے۔ امام ابوحنیفہ کا شمار تو اکابر امت میں ہے۔ کسی مسلمان شخص کے بارے میں ہر کس و ناکس کی جرح قابل قبول نہیں ہوتی اور یہ بھی ائمہ جرح و تعدیل کا مسلمہ قاعدہ ہے اور تمام کتب اصول میں ہے کہ جرح مبہم قابل قبول نہیں چنانچہ مولانا عبدالحئی فرنگی محلی فرماتے ہیں:

واما الجرح فانه لایقبل الا مفسرًا مبین سبب الجرح.

(الرفع والتکمیل فی الجرح والتعدیل ص ۲۸)

جرح اس وقت تک قبول نہیں کی جائے گی جب تک مفسر نہ ہو اور سبب جرح نہ بیان کیا گیا ہو۔

اور دوسرے مقام پر لکھتے ہیں:

وفی "تحریر الاصول" لابن الهمام اکثر الفقهاء و منهم الحنفية والمحدثين على انه لا يقبل الجرح الا مبينا. (۴۰)

اور "تحریر الاصول" میں ابن الہمام فرماتے ہیں کہ اکثر فقہاء (جن میں حنفیہ بھی داخل ہیں) اور محدثین کا اس پر اتفاق ہے کہ جرح جب تک مبین نہ ہو قابل قبول نہیں۔

لہٰذا اس قاعدہ کے مطابق دار قطنی کا امام صاحب کو ضعیف کہنا نا قابل اعتبار ہے کیونکہ

انہوں نے وجہ ضعف نہیں بیان کی اگر وجہ ضعف بیان کرتے تو پھر اس پر کلام ہوتا اور اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی یاد رہے کہ جارح ہو یا معدل دونوں کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ عادل، عارف، انصاف پسند ہوں۔ متعصب اور انتہا پسند نہ ہوں۔ مولانا عبدالعلی بحر العلوم "فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت" میں لکھتے ہیں:

لا بد للمزكي ان يكون عدلا عارفا باسباب الجرح و التعديل و ان يكون منصف ناصحا لا ان يكون متعصبا ومعجبا بنفسه فانه لا اعتداد بقول المتعصب. (بحواله التعليقات على ذب ذبات الدراسات ص ۲۸۷)

تزکیہ کرنے والے کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ عادل ہو جرح و تعدیل کے اسباب جاننے والا ہو منصف ہو بہی خواہ ہو۔ متعصب اور بر خود غلط نہ ہو۔ اس لیے کہ متعصب کا قول قابل اعتبار نہیں۔

اب غور کیجیے کہ دار قطنی کا امام صاحب پر جرح کرنا تعصب کی بنا پر ہے یا نہیں۔ علماء کی تصریح ہے کہ دار قطنی کی یہ حرکت محض تعصب کی بنا پر ہے۔ چنانچہ مولانا عبدالحیؒ صاحب لکھتے ہیں:

فانه لا اعتداد بقول المتعصب كما قدح الدار قطني في الامام الهمام ابي حنيفة بانه ضعيف في الحديث. (بحواله مذكوره)

اس لیے کہ متعصب کے قول کا اعتبار نہیں جیسا کہ دار قطنی نے امام ہمام ابو حنیفہ کے بارے میں قدح کی ہے کہ وہ حدیث میں ضعیف ہیں۔

اور حافظ جمال الدین ابن عبدالہادی حنبلیؒ "**تنوير الصحيفه في مناقب ابي حنيفه**" میں فرماتے ہیں:

ومن المتعصبين على ابي حنيفة الدار قطني وابو نعيم فانه لم يذكره في "الحلية" وذكر من دونه في العلم و الزهد.

(بحواله ماتمس اليه الحاجة ص ۳۲)

امام ابو حنیفہ سے تعصب رکھنے والے لوگوں میں دار قطنی اور ابو نعیم بھی ہیں۔

اس لیے کہ ابو نعیم نے "حلیۃ الاولیاء" میں امام صاحب کا تذکرہ نہیں لکھا حالانکہ اس کتاب میں بہت سے ان لوگوں کا ذکر ہے جو امام صاحب سے علم و زہد میں کہیں کم ہیں۔

اور مشہور غیر مقلد عالم ملا معین السندی المتوفی ۱۱۶۱ھ لکھتے ہیں:

وهذا الدار قطني قد طعن في امام الائمة ابي حنيفة وضعف ما دار عليه من الاحديث بسببه وكذالك الخطيب البغدادي قد افرط في ذلك ولم يهبأ بهما ويمن حذى حذوهما مع اتفاق على توثيقه وجلالة قدره وعظيم منقبته التي نال بها العلم في الثريا على ما يشير اليه قوله صلى الله عليه وسلم لو كان العلم بالثريا لنا له رجال من فارس. (دراسات اللبيب ص۲۸۹ طبع لاهور)

اور اس دار قطنی نے امام الائمہ ابو حنیفہ پر طعن کیا ہے اور ان کے طریق سے جو حدیثیں مروی ہیں ان کو اسی سبب سے ضعیف کہا ہے کہ امام صاحب ان کے راوی ہیں اور اسی طرح خطیب بغدادی نے بھی امام صاحب کے بارے میں زیادتی کی ہے لیکن ان دونوں کا اور جو بھی ان کے نقش قدم پر چلے ان کا کوئی اعتبار نہیں کیوں کہ امام صاحب کی توثیق اور جلالت مرتبت اور ان کی اس عظیم منقبت پر سب ہی کا اتفاق ہے کہ جس کی طرف یہ حدیث اشارہ کر رہی ہے کہ اگر علم ثریا کی بلندی پر بھی پہنچ جائے تو اس کو اہل فارس میں کچھ حضرات ضرور حاصل کرلیں گے۔

ملاحظہ فرمایا علامہ معین سندھی نے جہاں امام صاحب کے بارے میں طعن کرنے کی وجہ سے دار قطنی، خطیب اور جو ان کے نقش قدم پر چلے (جیسا کہ مؤلف اور اس کے متبعین ہیں) ان کے طعن کو سرے سے نا قابل اعتبار قرار دیا اور ساتھ ہی اس کی وجہ بھی بیان کر دی کہ امام صاحب کی جلالت شان، منقبت عظیم اور توثیق پر سب کا اتفاق ہے۔

اور جس شخص کی ثقاہت وعدالت سب کے یہاں مسلم ہو تو اس کے بارے میں کسی اور کا قول نا قابل اعتبار ہے۔

اور علماء نے دار قطنی کی اس نازیبا حرکت پر سخت نکیر کی ہے چنانچہ شیخ الاسلام علامہ بدر الدین عینی شرح ہدایہ میں فرماتے ہیں۔

سئل يحيى بن معين عن ابي حنيفة فقال ثقة ما سمعت احدًا ضعفه. هذا شعبة بن الحجاج يكتب اليه ان يحدث ويأمره وشعبة. شعبة وقال ايضًا كان ابو حنيفة من اهل الصدق ولم يتهم بالكذب وكان مامو نا على دين

الله صدوقا في الحديث واثنٰى عليه جماعة من الائمة الكبار مثل عبد الله بن مبارك وسفيان بن عيينة ولاعمش وسفيان الثوری وعبدالرزاق وحماد بن زيد ووكيع وكان يفتي برأيه والائمة الثلاثة مالك والشافعي واحمد وآخرون كثيرون فقد ظهر لنا من هذا تحامل الدار قطني عليه وتعصبه الفاسد فمن اين له حق تضعيف ابی حنيفة وهو مستحق التضعيف وقد روى في مسنده احاديث سقيمة و معلوله ومنكرة وغريبة وموضوعة. ولقد صدق القائل في قوله اذا لم ينالو لشانه ووقارة فالقوم اعداء له وخصوم و في المثل السائر البحر لايكدره وقوع الذباب ولا ينجسه وقوع الكلاب.

(بحواله التعليقات على ذب ذبابات الدراسات ج۲ ص۲۸۵، ۲۸٦)

یحیٰی بن معین سے امام ابوحنیفہ کی نسبت پوچھا گیا تو فرمایا کہ وہ ثقہ ہیں۔ میں نے کسی کو نہیں سنا کہ ان کو ضعیف کہا ہو۔ یہ شعبہ بن الحجاج امام صاحب کو لکھتے اور حکم دیتے کہ وہ حدیثیں ضرور بیان کیا کریں اور شعبہ تو پھر شعبہ ہی ہیں نیز یہ بھی فرمایا کہ ابوحنیفہ اہل صدق میں سے تھے اور جھوٹ سے متہم نہ تھے، اللہ کے دین کے بارے میں امین تھے، حدیث میں سچے تھے اور ابوحنیفہ کی تو بہت بڑے بڑے ائمہ نے مدح کی ہے۔ جیسے عبداللہ بن مبارک، سفیان بن عیینہ، اعمش، سفیان ثوری، عبدالرزاق، حماد بن زید وکیع (بن الجراح) اور یہ امام صاحب کے قول پر فتویٰ دیتے تھے اور ائمہ ثلاثہ امام مالک، امام شافعی، امام احمد اور بہت سارے علماء نے اور ان اکابر کی تصریحات سے یہ بات واضح ہوگئی کہ یہ دارقطنی کا ظلم اور تعصب فاسد ہے اور انہیں امام ابوحنیفہ کی تضعیف کا حق کہاں سے مل گیا وہ تو خود تضعیف کے مستحق ہیں کہ اپنی ''مسند'' میں کمزور، معلول، منکر، غریب اور موضوع حدیثیں روایت کرتے ہیں۔ شاعر نے سچ کہا ہے: جب لوگ ان کی شان اور مرتبہ کو نہ پہنچ سکے تو وہ آپ کے دشمن اور حریف بن گئے اور مشہور کہاوت ہے کہ ''سمندر میں مکھی گر جانے سے گدلا نہیں ہوتا اور نہ ہی کتوں کے پینے سے وہ ناپاک ہوتا ہے۔

اور مولانا عبدالحئی صاحب فرنگی محلی التعليق الممجد على مؤطا امام محمد میں لکھتے ہیں:

وبعض الجروح صدر من المتاخرين المتعصبين كالدار قطني وابن عدي وغيرهما ممن يشهد القرائن الجلية بانه في هذا الجرح من المتعسفين والتعصب امر لا يخلو منه البشر الا من حفظه خالق القوى والقدر وقد تقرر ان مثل ذلك غير مقبول عن قائله بل هو موجب لجرح لنفسه. (ص ٣٣)

اور بعض جرحیں متاخرین متعصبین سے صادر ہوئی ہیں جیسا کہ دار قطنی اور ابن عدی وغیرہ ہیں کیوں کہ واضح قرائن اس امر پر دلالت کرتے ہیں کہ وہ اس جرح میں زیادتی کر رہے ہیں اور تعصب ایک ایسی چیز ہے کہ اس سے وہی بشر بچ سکتا ہے جس کی حفاظت اللہ تعالیٰ فرمائے۔ اور یہ طے شدہ امر ہے کہ متعصب کی جرح قابل قبول نہیں بلکہ یہ تو خود جارح کی ذات کو مجروح کر دینے کا سبب ہے۔

غرضیکہ امام صاحب پر جیسے دوسرے اور قسم کے اعتراضات قدیماً وحدیثاً کیے گئے ہیں اور وہ حسد و تعصب اور جہالت کی پیداوار ہیں۔ اسی طرح حدیث میں ان کے ضعیف ہونے کا اعتراض بھی ہے کہ دلائل و براہین کی دنیا میں اس کی کوئی وقعت نہیں اور اگر کسی صاحب علم اور دیانت نے کوئی اعتراض کیا ہے تو اس کا جواب بھی علماء احناف نے اپنے مقام پر دے دیا ہے۔

پھر جس طرح امام صاحب کے ہر جز میں اور ہر مسئلہ میں معصوم ان الخطاء ہونے کا دعویٰ نہیں کیا جا سکتا اسی طرح دیگر ائمہ جروح و تعدیل کے اقوال کو بھی جو امام صاحب کے بارے میں ہیں بغیر جانچ پڑتال کے نہیں قبول کیا جا سکتا۔

الغرض امام صاحب پر جرح کرنے کا اصل منشاء یہی تعصب ہے چنانچہ ٹھوس حوالا جات سے ہم دار قطنی کا متعصب بیان کر چکے ہیں۔

اور اس کی تائید اس واقعہ سے بھی ہوتی ہے جو حافظ زیلعی نے "تخریج ہدایہ" میں ذکر کیا ہے اور جو یہ ہے کہ دار قطنی جب مصر تشریف لے گئے تو مصر کے باشندگان نے ان سے درخواست کی کہ آپ بسم اللہ کے جہراً پڑھنے پر کچھ لکھ دیجیے۔ دار قطنی نے ایک جز لکھ دیا۔ اس پر کسی مالکی عالم نے قسم دے کر ان سے پوچھا کہ آپ قسم کھا کر بتلائیں کہ اس جز میں جو حدیثیں آپ نے ذکر کی ہیں ان میں کوئی حدیث صحیح بھی ہے تو انہوں نے اقرار کیا کہ بسم اللہ

کو جہر سے پڑھنے میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تو کوئی صحیح حدیث نہیں البتہ صحابہ میں سے بعض سے صحیح اور بعض سے ضعیف آثار مروی ہیں۔

اس واقعہ سے بھی دار قطنی کا تعصب آشکارا ہو جاتا ہے۔

اصل بات یہ ہے کہ اگر ہر کس و ناکس کی جرح محدثین اور ائمہ مجتہدین خصوصاً ائمہ متبوعین کے بارے میں سننے لگ گئے تو پھر عدالت و ثقاہت کا دائرہ اتنا تنگ ہو کر رہ جائے گا کہ دنیا میں کوئی بھی محدث ایسا نہیں ملے گا جس پر کسی نہ کسی درجہ میں جرح نہ کی گئی ہو بخاری و مسلم جیسے اجلہ محدثین بھی اس سے محفوظ نہیں ہوں گے اسی لیے ائمہ جرح و تعدیل کا یہ اصول ہے کہ جس امام کی ثقاہت و عدالت مسلم ہو اور اس کی ثقاہت و عدالت بیان کرنے والے زیادہ ہوں تو ان کے مقابلہ میں جارحین کی جرح (اور پھر وہ جرح جس کا منشا بھی تعصب مذہبی ہو) سرے سے ناقابل اعتبار ہوگی علامہ تاج الدین سبکی شافعی المتوفی ۷۷۱ھ فرماتے ہیں:

بل الصواب عندنا ان من تثبت امامته وعدالته و كثر ما دحوه مزكوه وندر جارحه وكانت هناك قرينة دالة على سبب جرحه من تعصب مذهبي او غيره فانا لا نلتفت الى الجرح فيه و نعمل فيه بالعدالة والا لو فتحنا هذا الباب او اخذنا تقديم الجرح على اطلاقه لما مسلم لنا احد من الائمة اذ ما من امام الاوقد طعن فيه طاعون وهلك وفيه هالكون.

(طبقات الشافعية الكبرى ج١ ص١٨٨، طبع مصر)

بلکہ درست بات میرے نزدیک یہ ہے کہ جس کی امامت و عدالت ثابت ہو اور اس کی مدح اور صفائی بیان کرنے والے زیادہ اور ان پر جرح کرنے والے کم نادر ہوں اور وہاں کوئی قرینہ موجود ہو جو دلالت کرتا ہو کہ یہ جرح تعصب مذہبی وغیرہ کی وجہ سے ہے تو ہم اس کے بارے میں جرح قابل التفات نہیں سمجھیں گے اور ہم ان کو عادل ہی کہیں گے ورنہ اگر یہ دروازہ ہم کھول دیں یا ہم جرح کو علی الاطلاق مقدم سمجھیں تو ائمہ میں سے کون ہے جو جرح سے بچ سکتا ہے کیوں کہ کوئی امام ایسا نہیں ہے جس میں طعن کرنے والوں نے طعن نہ کیا ہو یا ہلاک ہونے والے ہلاک نہ ہوئے ہوں۔

پھر علامہ موصوف اسی سلسلہ میں ضابطہ بیان کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

ولكن نرى ان الضابطه ما نقوله من ان الثابت العدالة لا يلتفت فيه الى قول من

تشهد القرائن بانه متحامل عليه اما لتعصب مذهبی او غیرہ۔ (ایضاً حوالہ مذکورہ)

لیکن ضابطہ یہ ہے کہ جو ہم کہہ رہے ہیں کہ جس کی عدالت ثابت ہو چکی ہو اس کے بارے میں اس شخص کی بات قابل التفات ہی نہیں جس کے متعلق قرائن یہ شہادت دیتے ہیں کہ وہ زیادتی یا تعصب مذہبی وغیرہ کی وجہ سے کلام کرتا ہے۔

بہر کیف دار قطنی کی تضعیف سے امام صاحب کو مجروح ٹھہرانا کسی طرح بھی صحیح نہیں ہے جب کہ یحییٰ بن معین فرماتے ہیں: انہ ثقة ما سمعت احدا ضعفه (وہ ثقہ ہیں میں نے کسی کو ان کی تضعیف کرتے ہوئے نہیں سنا) جس سے معلوم ہوا کہ امام صاحب کے بارے میں جو جرحیں منقول ہیں وہ سب یحییٰ بن معین کے دور کے بعد کی پیداوار ہیں۔

اعتراض نمبر ۳۱:

تخریج ہدایہ حافظ ابن حجر مطبوعہ فاروقی حاشیہ ص ۹۳ میں ہے کہ قال صاحب المنظم عن عبدالله بن علی بن المدینی قال سالت ابا حنیفة فضعفه جدًا و قال خمسین حدیثًا اخطأ فیها.

(ترجمہ) علی بن مدینی کے بیٹے عبداللہ کہتے ہیں کہ میں نے اپنے باپ علی بن مدینی سے ابوحنیفہ کا حال پوچھا تو انہوں نے ان کو ضعیف بتلایا اور کہا کہ پچاس حدیث میں بھی بھولے ہیں۔ (حقیقت الفقہ ص ۱۳۰)

جواب:

تخریج ہدایہ کے حاشیہ نگار کا پتہ نہیں کون ہے۔ مؤلف کو یہ جرح باسناد ذکر کرنی چاہیے تھی۔ جب فقہ حنفی کی وہ کتابیں ہیں جو تدوین فقہ کے وقت سے لے کر آج تک متواتر اور متداول ہیں سند مذکور نہ ہونے کی وجہ سے بزعم مؤلف نا قابل اعتبار ہیں تو کیا جرح و تعدیل میں اسناد کی ضرورت ختم ہو جاتی ہے؟ اور بغیر سند امام صاحب کے بارے میں ہر کس و ناکس کی جرح کیوں قبول کی جائے۔

بلکہ علامہ ابن عبدالبر مالکی جو صاحب المنظم سے پہلے گزرے ہیں علی بن مدینی سے امام صاحب کی توثیق ذکر کرتے ہیں چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

وقال علی المدینی ابو حنیفة روی عنه الثوری ابن المبارك وحماد بن

زید وهشیم ووکیع بن الجراح عباد بن العوام وجعفر بن عون وهو ثقة لا بأس به. (جامع بیان العلم وفضله ج۲ ص۱۴۹ طبع مصر)

علی بن مدینی کہتے ہیں کہ ابوحنیفہ سے ثوری، ابن مبارک، حماد بن زید، ہشیم، وکیع بن جراح، عباد بن العوام، جعفر بن عون جیسے حضرات نے روایت لی ہے اور وہ ثقہ ہیں ان میں کوئی خرابی نہیں۔

اب اس کے مقابلہ میں صاحب منتظم کی نقل کی کس طرح صحیح مان لی جائے اور اگر صاحب منتظم کی نقل صحیح ہے تو بتایا جائے کہ وہ پچاس احادیث کون سی ہیں جن کی روایت میں امام صاحب نے غلطی کی ہے۔

غلطی تو فرع ہے روایت کی اور مؤلف صاحب پہلے ابن خلدون کے حوالہ سے یہ نقل کر چکے ہیں کہ امام صاحب کا کل سرمایہ حدیث ہی سترہ احادیث ہیں پھر اب پچاس کہاں سے آگئیں یا یہ جھوٹ ہے یا وہ؟ رفع تضاد ضروری ہے۔ یہ بھی واضح رہے کہ مؤلف صاحب کو چونکہ عربی نہیں آتی اس لیے انہیں یہ پتہ ہی نہیں چلا کہ عربی عبارت میں کیا چھوٹ گیا۔ انہوں نے جو ترجمہ فرمایا ہے کہ ''میں نے اپنے علی بن مدینی سے ابوحنیفہ کا حال پوچھا'' یہ کن لفظوں کا ترجمہ ہے؟ جو عبارت مؤلف نے نقل کی ہے اس کا ترجمہ تو یہ ہوتا کہ ''عبداللہ بن علی بن المدینی کہتے ہیں کہ میں نے امام ابوحنیفہ سے سوال کیا اور انہوں نے اس کی بہت تضعیف کی اور فرمایا کہ پچاس حدیثیں ہیں جس میں اس نے خطا کی ہے۔'' غرض مصنف نے جو عربی عبارت لکھی ہے اس کا ترجمہ اور ہوتا ہے اور جو ترجمہ لکھا ہے اس کی عبارت اور ہوتی ہے۔

پھر جب ہر جرح ہر ایک کے حق میں قابل قبول ٹھہری تو خود علی بن مدینی کی خیر منانی چاہیے کیوں کہ ان کے بارے میں بھی کتب رجال میں سخت جرحیں مذکور ہیں اور امام مسلم نے ان سے روایت ترک کر دی تھی اور حافظ عقیلی نے ان کو کتاب الضعفاء میں ذکر کیا ہے چنانچہ میزان الاعتدال میں یہ سب باتیں مفصل مذکور ہیں اور اگر علی بن مدینی کے بارے میں جرح قبول نہیں تو امام صاحب کے بارے میں جرح بدرجہ اولیٰ مردود ہوگی کہ ان کی شان علی بن مدینی سے کہیں ارفع ہے۔

اعتراض نمبر ۳۴:

(۳۴) کتاب مذکور ص ۹۳ میں ہے کہ قال ابو بکر بن داؤد جمیع ما روی ابو حنیفہ من الحدیث مائۃ و خمسون اخطأ او قال غلط فی نصفھا۔

(ترجمہ) ابوبکر بن داؤد نے کہا امام ابوحنیفہ نے کل ڈیڑھ سو حدیثیں روایت کی ہے جن میں سے نصف میں بھول یا غلطی ہوئی ہے۔ (حقیقت الفقہ ص ۱۳۰)

جواب:

مؤلف کی عقل ماری گئی ہے کبھی وہ ابن خلدون کے حوالہ سے یہ نقل کرتے ہیں کہ اوران کو سترہ حدیثیں پہنچی ہیں اور کبھی تخریج ہدایہ کے حاشیہ سے یہ نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے پچاس حدیثوں کی روایت میں خطا کی ہے اوراسی مجہول حاشیہ نگار کے حوالہ سے ابوبکر بن ابی داؤد کہ یہ قول نقل کیا ہے اب اگر پچھلی دو باتیں صحیح ہیں تو سترہ حدیثوں والی بات غلط ٹھہری اور اگر سترہ حدیثوں والی بات صحیح ہے تو یہ دونوں قول غلط ٹھہرے۔ اگر اخیر بات صحیح ہے تو پچاس میں غلطی کرنے کی بات غلط ہے پچاس میں نہیں بلکہ پچھتر میں غلطی کی۔ غرض جتنے منہ اتنی باتیں جب لوگ غلط بیانی پر اتر آئیں تو سچی بات زبان پر کیسے آئے۔

اب اگر مؤلف یا اس کے ہم مذہبوں میں کچھ غیرت ہے تو ان کو چاہیے کہ وہ اس جھوٹ کو سچ ثابت کرنے کے لیے امام ابوحنیفہ کی روایت کردہ وہ حدیثیں پیش کریں جس کی روایت میں امام صاحب سے غلطی ہوئی ورنہ ہم اس کے سوا کیا کہہ سکتے ہیں کہ جھوٹے کا منہ کالا۔

اس کے علاوہ لطیفہ کی بات یہ ہے کہ مؤلف امام صاحب کی عداوت میں یہاں تک پہنچ چکے ہیں کہ وہ امام صاحب پر جرح کرتے وقت تحقیق کی ہوا تک اپنے کونہیں لگنے دیتے چنانچہ اس کی شہادت خود ان کی تحقیق سے ہوئی ہے کہ ان کو یہ تک معلوم نہیں کہ اس قول کا قائل ابوبکر داؤد ہے یا ابوبکر بن ابی داؤد ہے۔

اس قول کا قائل ابوبکر بن ابی داؤد ہے اور ابوبکر بن ابی داؤد کو ان کے والد بزرگوار امام ابوداؤد سجستانی صاحب السنن نے جیسا کہ ''میزان الاعتدال'' میں مذکور ہے کذاب کہا ہے اور باپ سے زیادہ بیٹے کے حال کا اور کون واقف ہوگا۔

اب اگر ہر جرح قابل قبول ہے تو باپ کی جرح بھی بیٹے کے حق میں قبول فرمایئے ورنہ

امام صاحب کے بارے میں ان کے قول کا اعتبار مت کیجیے۔

بہر حال یہ بات جو مؤلف نے ابوبکر بن ابی داؤد سے نقل کی ہے یقیناً کذب ہے۔

اعتراض نمبر ۳۴:

(۳۵) تاریخ صغیر مطبوعہ انوار احمدی ص ۱۵۸ میں امام ابوحنیفہ کے متعلق امام بخاری فرماتے ہیں کہ قال الحمیدی فرجل لیس عندہ سنن عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولا اصحابہ فی المناسك وغیرھا فکیف یقلد احکام اللہ فی المواریث والفرائض والزکوٰۃ والصلوٰۃ وامور الاسلام.

(ترجمہ) حمیدی کہتے ہیں کہ جس آدمی کے پاس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حدیثیں اور صحابہ کے آثار مناسک وغیرہ میں کچھ نہ ہو تو ایسے کی بات خدا کے احکام میں مثل میراث اور زکوٰۃ اور نماز وغیرہ امور اسلام میں کیوں کر قبول کی جائے۔ (حقیقت الفقہ ص ۱۳۰-۱۳۱)

جواب:

مؤلف کو حمیدی کا قول ذکر کرتے وقت سوچنا چاہیے تھا کہ کیا حمیدی نے امام صاحب کا زمانہ پایا ہے اور ان سے حمیدی کی ملاقات بھی ثابت ہے جو اس خبر کی صحت پر اعتماد کیا جا سکے۔

کتب رجال میں حمیدی کی امام ابوحنیفہ سے ملاقات کا ثبوت نہیں ملتا۔

دوسری بات یہ ملحوظ رہے کہ حمیدی کے اس قول کا پس منظر مؤلف نے واضح نہیں کیا جبکہ ان کے اہل حدیث ہونے کا تقاضا یہ تھا کہ اس سے پہلے جو عبارت ہے وہ بھی ذکر کر دیتے تا کہ قارئین حقیقت حال سے آگاہ ہو جائے۔ اس کا پس منظر یہ ہے۔ امام بخاریؒ فرماتے ہیں:

سمعت الحمیدی یقول قال ابو حنیفة قدمت مكة فاخذت من الحجام ثلاث سنن لما قعدت بین یدیه قال لی استقبل القبلة فبدأ بشق راسی الایمن وبلغ الی العظمین قال الحمیدی فرجل لیس عندہ. الخ

میں نے حمیدی کو کہتے ہوئے سنا کہ ابوحنیفہ نے کہا ہے کہ میں مکہ میں آیا تو میں نے ایک حجام سے تین سنتیں سیکھیں جب میں اس کے سامنے بیٹھا تو اس نے مجھ سے کہا کہ قبلہ کی طرف منہ کرو اور میرے سر کے دائیں طرف سے حجامت شروع کی اور چہرے کی دونوں ہڈیوں تک (جہاں سے قلمیں شروع ہوتی ہیں) حجامت کی۔ حمیدی کہتے ہیں۔ الخ

اہل حدیث کے اصول پر یہ خبر منقطع ہونے کی وجہ سے حجت نہیں ہے۔ خصوصاً مؤلف تو ہر چیز کے لیے اسناد کے طالب ہوتے ہیں (شاید امام صاحب پر جرح کا پہلوان کے نزدیک اس سے مستثنیٰ ہے) جب سند متصل نہیں تو ان کو درمیانی واسطہ ذکر کرنا ضروری تھا۔

تیسری بات یہ ہے کہ اگر حمیدی کے اس بیان کو صحیح مانا جائے تو ظاہر ہے کہ یہ واقعہ امام صاحب کے بچپن کا ہوگا کہ وہ پہلے پہل حج کرنے گئے ہوں گے اور اس عمر میں تمام احادیث اور مسائل کا علم ہو جانا ضروری نہیں، ہاں اگر یہ ثابت کر دیا جائے کہ امام صاحب نے کبھی علم کی طرف توجہ ہی نہیں کی تو یہ بات تسلیم کی جا سکتی ہے ورنہ بچپن میں ان کے فقیہ اور مجتہد ہونے کا دعویٰ کس نے کیا ہے جو امام بخاری نے اس حکایت کو نقل کرنے کی زحمت اٹھائی۔

ہاں البتہ جب آپ کا علم شہرہ آفاق ہوا تو اس وقت کے بڑے بڑے محدثین نے حضرت امام ابوحنیفہ سے مناسک کے بارے میں مراجعت کر کے اپنے حج صحیح ادا کیے ہیں چنانچہ حافظ ابن عبدالبر نے محمد بن عبید طنافسی سے نقل کیا ہے۔

يقول خرج الاعمش يريد الحج فلما صار بالحيرة قال لعلى بن مسعر اذهب الى ابى حنيفة حتى يكتب لنا المناسك.

فرماتے ہیں کہ امام اعمش حج کے ارادے سے نکلے جب حیرہ مقام پر پہنچے تو علی بن مسعر سے کہا کہ ابوحنیفہ کے پاس جاؤ تا کہ وہ مناسک حج ہم کو لکھ کر دیں۔

ناظرین غور فرمائیں کہ جو شخص مناسک حج سے ناواقف ہو اس سے اعمش جیسا محدث مناسک حج لکھنے کی کب درخواست کرتا ہے اگر بچپن میں کہیں مناسک حج میں امام صاحب کو حج کی بعض باتوں کا علم نہ ہو تو اس کا یہ مطلب تو نہیں کہ پوری زندگی ان کو مناسک حج یاد ہی نہیں ہوئے۔ البتہ مخالفین اگر تعصب کو چھوڑ کر عقل سے کام لیتے تو اسی حکایت سے امام صاحب کے علمی ذوق اور مسائل کے تجسس کا پتہ چلتا ہے کہ چھوٹی سی عمر میں بھی ہر سنت کو ذہن میں محفوظ رکھتے تھے۔ اس سے ان کے حافظہ کی خوبی بھی معلوم ہوئی ہے۔ دینی مذاق کا پتہ چلا، سنت نبوی کا عشق بھی معلوم ہوا مگر اس کا علاج کیا ہے۔

چشم بذا اندیش کہ بر کندہ باد عیب نماید ہنرش در نظر

غرض یہ امام صاحب کی ایک فضیلت ہے کہ انہوں نے سنت اور حدیث کے اخذ کے

لیے ایسا اہتمام کیا ہے کہ جہاں سے بھی حدیث رسول ان کو ملی اس کو حاصل کیا اور یاد رکھا اور اسی واقعہ سے اس بات کی بھی تردید ہوتی ہے جو مؤلف نے منہاج السنۃ کے حوالے سے نقل کی اس کی بھی تردید ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے امام جعفر صادقؒ کے ہم عصر ہونے کے باوجود ان سے کوئی روایت نہیں لی بھلا سوچنے کی بات ہے۔ جب امام ابوحنیفہ ایک حجام سے تین سنتیں لے سکتے ہیں تو امام جعفرؒ جیسے بڑے آدمی سے حدیث لینے میں امام صاحبؒ کو کیا عار ہو سکتی ہے۔

امام بخاریؒ کی نقل کردہ اس قسم کی حکایات سے جو محض واہیات ہیں۔ امام ابوحنیفہؒ پر طعن کرنا محض حماقت ہے۔ غیر مقلدین کے مشہور عالم مولانا محمد ابراہیم سیالکوٹی نے بالکل سچ کہا ہے کہ

''امام بخاری (علیہ رحمۃ الباری) کے بعض حوالے بعض لوگوں کے لیے سخت ٹھوکر کا باعث ہوئے ہیں پس لازم ہے کہ ہم ان میں سے سب سے سخت حوالے کا ذکر کر کے اس کا جواب دیں اور باقی حوالوں کو اسی کے قیاس پر چھوڑ دیں وباللہ التوفیق۔ مولانا ثناء اللہ صاحب امرتسری مرحوم اکثر دفعہ فرمایا کرتے تھے۔ عرب کا منہ زور شاعر متنبی کہتا ہے۔

اذا اتتك مذمتى من ناقص فهى الشهادة لى بانى كامل

''یعنی جب تیرے پاس میری مذمت کسی ناقص آدمی کے ذریعے پہنچے تو تو سمجھ لے کہ وہ اس بات کی شہادت ہے کہ میں کامل ہوں۔'' (تاریخ اہل حدیث ص ۶۱ طبع لاہور)

نیز حمیدی کے اس قول سے ایک یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ اس دور میں تقلید رائج ہو چکی تھی اور امام صاحب کی تقلید کی جاتی تھی تب ہی تو حمیدی کہتے ہیں کیف یقلد من الاحکام الخ

اور پھر حمیدی جیسے آدمی کو کیا حق حاصل ہے کہ وہ امام صاحب کے بارے میں یہ الفاظ کہے جب کہ اس کا اپنا علم انہی حضرات کا مرہون منت ہے۔ ملاحظہ ہو حمیدی کا مبلغ علم یہ ہے۔ حضرت الاستاذ نعمانی صاحب فرماتے ہیں:

ومبلغ علم الحميدى ما اخبر به نفسه

قال ابو نعيم فى "حلية الاولياء ج۹ ص۹۶"

حدثنا ابو محمد بن ابى حاتم ثنا ابو بكر بن ادريس وراق الحميدى قال قال الحميدى وكنا نريد ان نرد على اصحاب الراى فلم نحن كيف

نرد علیه حتی جاء نا الشافعی ففتح لنا بابا ومع ذالك یدعی ان الشافعی استفاد ومنه الحدیث فقد روی ابو نعیم (ج۹ ص۹٦) بسنده الی محمد بن مردویه قال سمعت الحمیدی یقول صحبت الشافعی الی البصرة فکان یستفید منی الحدیث واستفید منه المسائل.

حمیدی کے علم کا مبلغ جس کو وہ خود بیان کرتے ہیں:

یہ ہے کہ ابونعیم نے بسند متصل حمیدی سے نقل کیا ہے کہ حمیدی کہتے ہیں (کہ ہم چاہتے تھے کہ اصحاب الرای (فقہاء) پر رد کریں لیکن ہم سے ان کی تردید بن نہ پڑتی تھی یہاں تک کہ امام شافعی ہمارے پاس آئے تو انہوں نے ہمارے لیے دروازہ کھولا) لیکن حمیدی اس کے باوجود یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ امام شافعی نے حدیث میں ان سے استفادہ کیا ہے چنانچہ ابونعیم نے بسند متصل محمد بن مردویہ سے نقل کیا ہے کہ میں نے حمیدی کو کہتے ہوئے سنا کہ میں امام شافعی کے ساتھ بصرہ تک ساتھ رہا اس دوران وہ مجھ سے حدیث سیکھتے اور میں ان سے مسائل سیکھتا تھا۔

اعتراض نمبر ۳۴:

(۳٦) مصفی شرح مؤطا مطبوعہ فاروقی ص٦ میں شاہ ولی اللہ صاحب فرماتے ہیں کہ (امام ابوحنیفہ) ایک شخصے است کہ رؤس محدثین مثل احمد و بخاری و مسلم و ترمذی و ابوداؤد و نسائی و ابن ماجہ و دارمی یک حدیث از دے در کتابہائے خود روایت نکردہ اند۔

(ترجمہ) امام ابوحنیفہ وہ شخص ہیں کہ بڑے بڑے محدثین مثل امام احمد و بخاری و مسلم و ترمذی و نسائی و ابوداؤد و ابن ماجہ و دارمی رحمہم اللہ نے ایک حدیث بھی ان سے اپنی کتابوں میں درج نہیں کی۔ (حقیقت الفقہ ص۱۳۱)

جواب:

(۱) اگر کسی کے ثقہ ہونے اور نہ ہونے کا معیار اور کسوٹی یہی ہے کہ امام بخاری و مسلم اور مذکورہ محدثین اس کی روایت کو اپنی کتابوں میں درج کریں تو وہ ثقہ ہیں ورنہ غیر ثقہ ہے (جیسا کہ مؤلف کے انداز بیان سے معلوم ہوتا ہے) تو پھر خود ان حضرات محدثین کی ثقاہت میں بھی کلام ہوگا۔

مؤلف صاحب بتلائیں کہ خیر امام صاحب کی تو مذکورہ محدثین کی کتابوں میں روایت نہیں ہے لیکن امام بخاری کی کتنی مرویات صحیح مسلم سنن ابی داوٗد، سنن ابن ماجہ اور مسند دارمی میں ہیں اور امام مسلم کی کتنی روایتیں صحیح بخاری، سنن ابی داوٗد، سنن ابن ماجہ، سنن نسائی اور مسند دارمی میں ہیں اور امام ابوداوٗد کی کتنی روایتیں صحیحین، مسند دارمی اور سنن ابن ماجہ میں ہیں اور امام ترمذی کی کتنی روایتیں مسند دارمی، صحیحین، سنن ابی داوٗد اور سنن نسائی اور سنن ابن ماجہ میں ہیں اور امام ابن ماجہ کی کون سی روایت ان مذکورہ کتابوں میں ہے اور امام دارمی کی کتنی روایات صحیح بخاری، سنن نسائی اور ابن ماجہ میں ہیں اور ارباب صحاح ستہ والوں سے مسند احمد میں کتنی ہیں۔

اور امام داوٗد ظاہری اور امام جریر طبری سے صحاح ستہ کی کس کتاب میں حدیث کی روایت ہے اور امام شافعی سے صحیحین میں کیوں روایت نہیں ہے اور امام احمد بن حنبل سے امام بخاری نے ایک دو روایتوں سے زیادہ کیوں نہیں لیں اور جن صحابہ و تابعین سے صحاح ستہ میں سرے سے کوئی روایت نہیں کیا وہ سب کے سب ضعیف ہیں یا ان کو کوئی حدیث معلوم نہ تھی۔

(۴) صرف مصفّی میں دیکھ کر یہ فیصلہ کر لینا کہ ان بڑے بڑے حضرات محدثین نے امام صاحب سے ایک روایت بھی نہیں لی اس کو ہم سوائے اندھی تقلید کے اور کیا کہہ سکتے ہیں۔ خود مؤلف کو اتنی عقل و فہم بھی نہیں کہ وہ کسی مصنف کے قول کو پڑھ کر یہ غور بھی فرمائیں کہ اس قول کی تاریخی اور تحقیقی حیثیت کیا ہے۔ شاہ ولی اللہ صاحب کے علم و فضل اور تبحر علمی کا انکار نہیں کیا جا سکتا بعد کے دور میں اللہ تعالیٰ نے ان کو جس مقام علم و عرفان پر فائز کیا تھا اس میں بے شک ان کا کوئی ہمسر نہیں تاہم ان کے معصوم اور خطا سے پاک ہونے کا دعویٰ نہیں کیا جا سکتا۔ تاریخ اس سے بھری پڑی ہے کہ ان جیسے بڑے بڑے لوگوں سے بھی خطا کا صدور ہوا جو کہ عین تقاضا بشریت ہے لیکن اس کی وجہ سے ان کی ذات کو معرض طعن نہیں بنایا جا سکتا۔ شاہ صاحب کا مذکورہ دعویٰ تاریخی حیثیت سے صرف دعویٰ ہی دعویٰ ہے اور یہ محض ان کا اپنا ذاتی گمان ہے۔ حقائق اس کے خلاف ہیں چنانچہ استاد المکرّم حضرت مولانا محمد عبدالرشید نعمانی صاحب مدظلہ موطا امام مالک پر بحث کے ضمن میں لکھتے ہیں:

”شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلویؒ موطا کو حدیث کی تمام کتابوں میں مقدم اور افضل

لکھتے ہیں' انہوں نے اپنی مشہور کتاب ''مصفی شرح مؤطا'' کے مقدمہ میں اس کی ترجیح کے دلائل اور وجوہ کو نہایت تفصیل کے ساتھ بیان فرمایا ہے لیکن اس سلسلہ میں محض تخمین وظن کی بناپر شاہ صاحب کے قلم سے بعض باتیں ایسی بھی نکل گئی ہیں جو خلاف واقع ہیں۔''

اور حاشیہ میں موصوف خلاف واقع امور کی نشاندہی کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''مثلاً فضل مصنف کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

باید دانست که امروز در دست مردماں هیچ کتابے نیست که مصنف آں از متبع تابعین باشد غیر مؤطا. (ص ۲)

جاننا چاہیے کہ آج لوگوں کے ہاتھ میں بجز مؤطا کے کوئی کتاب ایسی نہیں کہ جس کا مصنف تبع تابعین میں سے ہو۔

حالانکہ امام ابو یوسف اور امام محمد دونوں تبع تابعین میں سے ہیں اور دونوں کی حدیث و فقہ میں متعدد تصانیف آج بھی لوگوں کے ہاتھ میں موجود ہیں اور بعض ان میں سے طبع ہو کر شائع بھی ہو چکی ہیں۔'' (ابن ماجہ اور علم حدیث ص ۱۸)

اور پھر شاہ صاحب کے مذکورہ بالا قول پر جس کو مؤلف نے ذکر کیا ہے نقد کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''امام ابو حنیفہ کی روایت جامع ترمذی اور سنن نسائی دونوں کتابوں میں موجود ہے۔ محدث محمد طاہر پٹنی نے مجمع بحار الانوار میں تصریح کی ہے کہ **اخراج له الترمذی والنسائی** (امام ابو حنیفہ) ترمذی اور نسائی نے تخریج کی ہے۔

چنانچہ حافظ ابن حجر ''تہذیب التہذیب'' میں لکھتے ہیں: **له فی کتاب الترمذی من روایة عبدالحمید الحمانی عنه قال قال ما رایت اکذب من جابر الجعفی ولا افضل من عطاء بن ابی رباح وفی کتاب النسائی حدیثه عن عاصم بن ابی ذر عن ابن عباس قال لیس علی من اتی بهیمة حد. (ج ۱۰ ص ۴۵۱)**

''مسند امام احمد میں امام اعظم کی روایت مسند بریدہؓ میں (ج ۵ ص ۳۵۷) پر موجود ہے۔'' (ابن ماجہ اور علم حدیث ص ۱۸۱)

مولانا موصوف نے بحوالہ ''مجمع بحار الانوار'' امام ترمذی کی بس تخریج کا حوالہ دیا ہے۔

ہم مؤلف اور اس کے متبعین کی تسکین قلب کے لیے اس کو ذکر کر رہے ہیں۔ امام ترمذی کتاب العلل میں فرماتے ہیں۔

حدثنا محمود بن غيلان حدثنا ابو يحيىٰ الحماني قال سمعت ابا حنيفة يقول ما رأيت احدا اكذب من جابر الجعفي ولا افضل من عطاء بن ابي رباح. (جامع ترمذي مع شرحه ابن العربي ابواب العلل ص۳۰۹ طبع مصر)

ہم سے محمود بن غیلان نے بیان کیا کہ ہم سے ابو یحییٰ حمانی نے کہا کہ میں نے ابوحنیفہ سے سنا آپ فرماتے تھے کہ میں نے جابر جعفی سے بڑھ کر کوئی جھوٹا نہیں دیکھا اور نہ عطاء بن ابی رباح سے افضل کوئی شخص دیکھا۔

ملاحظہ کیجیے کہ امام ترمذی تو امام صاحب کے قول کو جابر جعفی کی تضعیف اور عطاء بن ابی رباح کی جلالت شان کے بارے میں ذکر کر رہے ہیں جس سے پتہ چلتا ہے کہ امام صاحب نہ صرف محدث بلکہ ائمہ جرح وتعدیل میں سے ہیں اور ان کا مقام اتنا بلند ہے کہ کسی راوی کی توثیق وتضعیف میں ان کا قول بطور سند پیش کیا جاتا ہے اور مسند احمد میں امام صاحب سے روایت موجود ہے۔

حدثنا عبدالله حدثني ابي ثنا اسحق بن يوسف انا ابو فلانة كذا قال ابي لم يسمه على عمد وحدثناه غيره فسماه يعني ابا حنيفة عن علقمة بن مرثد عن سليمان بن بريدة عن ابيه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لرجل اتاه اذهب فان الدال على الخير كفاعله. (مسند احمد ج۵ ص۳۵۷)

ہم کو عبداللہ نے بیان کیا (عبداللہ بن احمد بن حنبل جو مسند بریرہ کے راوی ہیں) اور انہوں نے اپنے باپ کے اور انہوں نے اسحاق بن یوسف سے اور انہوں نے ابوفلاں سے (عبداللہ کہتے ہیں) کہ ابا جان ان ہی الفاظ میں بالقصد (کسی مصلحت کی بنا پر ان کا نام نہیں لیا اور ابا جان کے علاوہ دوسرے صاحب نے جب یہ روایت ہم سے بیان کی تو امام ابوحنیفہ کا نام لیا۔

انہوں نے علقمہ بن مرثد سے اور انہوں نے سلیمان بن بریدہ سے اور انہوں نے اپنے والد بزرگوار حضرت بریدہؓ سے روایت کی کہ بے شک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس آدمی سے جو آپ کے پاس آیا تھا یوں فرمایا جاؤ کیوں کہ نیکی کی راہنمائی کرنے والا بھی ایسا

ہی جیسا خود نیکی کرنے والا ہے۔ (کہ ثواب میں دونوں برابر ہیں)

امام صاحب کی ثقاہت، عدالت اگر مطلوب ہو تو غیر مقلدوں سے ہماری گزارش ہے کہ وہ اپنے پیشوا مولانا محمد ابراہیم میر سیالکوٹی کی تاریخ اہل حدیث ص ۵۶ تا ۶۴ ملاحظہ فرمائیں جس میں انہوں نے ابن تیمیہ، حافظ ذہبی، یحییٰ بن معین جیسے کبار محدثین سے امام صاحب کی ثقاہت وعدالت نقل کی ہے۔

اعتراض نمبر ۳۵:

(۳۷) اسمائے گرامی ان ائمہ محدثین فقہاء وفضلاء کے جنہوں نے حضرت امام ابوحنیفہ کو ناقص الحافظہ اور حدیث کم جاننے والا اور اسی کی جانچ و پرکھ میں ناقص اور نیز عربی زبان میں ناقص بتلایا ہے اور ان کے عقائد اور مسائل پر اعتراض کیا ہے یہ ہیں:

(۱) امام مالک بن انسؒ (۲) امام محمد بن ادریس شافعیؒ (۳) امام احمد بن حنبلؒ (۴) امام بخاریؒ (۵) امام نسائیؒ (۶) امام دار قطنیؒ (۷) ابو یوسفؒ (۸) عبداللہ بن مبارکؒ (۹) اوزاعیؒ (۱۰) ابن عدیؒ (۱۱) ابن عبدالبرؒ (۱۲) عبدالبرؒ (۱۳) ذہبیؒ.........تا ۸۰ یہ ۸۰ نام عبارات مندرجہ بالا سے اور کتب ہذا (تاریخ بغداد ج ۲ ص ۱۲۰، ۱۲۷) وتمہید شرح موطا ص ۸۳، ۹۳، ۶۷۵، جلد ۳ اور تاریخ کبیر امام بخاری ص ۹۱ اور میزان الاعتدال جلد ۱ ص ۲۴۵ اور غنیۃ الطالبین ص ۲۰۶ وص ۲۰۸ سے لیے گئے ہیں۔ (حقیقت الفقہ ص ۱۳۱۔۱۳۲)

جواب:

مذکورہ بالا کتب کا حوالہ دے کر یہ کہنا کہ ان کتابوں میں امام صاحب پر جرح اور اعتراض موجود ہیں محض دعویٰ ہے جو سراسر غلط ہے۔ دعویٰ جب ثابت ہو جب اعتراضات نقل کیے جائیں۔

مؤلف اگر اسی (۸۰) حضرات کے بجائے آٹھ سو (۸۰۰) یا آٹھ ہزار کے نام کی فہرست پیش کر دیتے تو کوئی ان کا کیا بگاڑ سکتا تھا، جب جھوٹ اور بد دیانتی ہی کو اپنانا تھا تو جتنا چاہتے اضافہ کر سکتے تھے۔ افسوس ہے کہ اس قدر جھوٹ بولنے کے باوجود وہ اپنے آپ کو اہل حدیث کہنے میں کوئی شرم محسوس نہیں کرتے، سچ ہے۔ بےحیا باش ہر چہ خواہی کن ناظرین غور فرمائیں کہ مؤلف نے عوام کو کس طرح دھوکہ دیا ہے، اسی نام کی فہرست پیش کر دی اور پھر مذکورہ بالا کتابوں کا حوالہ دیا جو سراسر کذب ہے۔

میزان الاعتدال میں امام صاحب کا ترجمہ ہی نہیں ہے۔ اس پر بحث گزر چکی ہے اور حافظ ذہبی نے تو مقدمہ میزان میں امام ابوحنیفہ کے متعلق بڑے واضح الفاظ میں یہ تصریح کر دی ہے کہ احکام شریعت میں ان کی اتباع کی جاتی ہے اور لوگوں کے دلوں میں ان کی بہت عظمت اور بڑی شان ہے۔ میزان دیکھنی نصیب نہ ہو تو ''تاریخ اہل حدیث'' مصنف مولانا محمد ابراہیم میر سیالکوٹی ہی ملاحظہ فرمالیجیے کہ وہ حافظ ذہبی سے امام صاحب کی توثیق نقل کرتے ہیں اور امام بخاری کی تاریخ پر بھی بحث کرتے ہوئے انہوں نے شاعر کا یہ قول نقل کیا ہے۔

اذا اتتك مذمتي من ناقص　　فهي الشهادة لي باني كامل

(یعنی جب تیرے پاس میری مذمت کسی ناقص آدمی کے ذریعے پہنچے تو تو سمجھ لے کہ وہ اس بات کی شہادت ہے کہ میں کامل ہوں۔'' (تاریخ اہل حدیث ص ۶۱ طبع لاہور)

غنیۃ الطالبین کی طرف بھی اعتراضات کی نسبت کرنا محض افتراد ہے۔ (تفصیل شروع مقالہ میں گزر چکی ہے) تاریخ بغداد میں البتہ امام صاحب کے بارے میں بہت سی بے سروپا باتیں منقول ہیں چنانچہ خود مؤلف ص ۹۲ پر علامہ ابن خلکان سے نقل کر چکے ہیں۔

ولم يكن يعاب بشئ سوى قلة العربية. (حقيقة الفقه ص ۹۲)

ان (امام ابوحنیفہ) کی ذات میں سوائے عربیت کی کمی کے کوئی عیب نہ تھا۔

(قلت عربیت پر بحث گزر چکی ہے)

پھر جب خود مؤلف کو ابن خلکان کی یہ بات تسلیم ہے تو اب خطیب کی باتوں کو دہرانا اپنی عاقبت کو برباد کرنے کے سوا اور کیا ہے۔

علامہ ابن حجر مکی ہیثمی ''الخیرات الحسان'' میں امام صاحب کے بارے میں خطیب نے جو جرحیں نقل کی ہیں ان کے رد میں ایک مستقل فصل قائم کی ہے۔ جس میں وہ فرماتے ہیں۔

ومما يدل على ذالك ايضًا ان الاسانيد التي ذكرها للقدح لا يخلو غالبها من متكلم فيه او مجهول ولا يجوزا جماعًا ثلم عرض مسلم بمثل ذالك فكيف بامام من ائمة المسلمين.

(الخيرات الحسان ص ٦٩ طبع ايچ ايم سعيد كمپنى كراچى)

ترجمہ: اس پر جو چیز دلالت کرتی ہے وہ یہ کہ خطیب بغدادی نے امام ابوحنیفہ کی قدح

میں جو سندیں ذکر کی ہیں اکثر سندوں میں متکلم فیہ یا مجہول راوی موجود ہیں اور اس پر اجماع ہے کہ ایسی اسانید کے ساتھ تو کسی مسلمان کی بھی ہتک عزت نہیں کی جا سکتی چہ جائیکہ ائمہ مسلمین میں سے امام صاحب جیسی شخصیت کی۔

اور خطیب بغدادی کا تعصب تو ایک کھلی حقیقت ہے چنانچہ حافظ ابن الجوزی الحنبلی المتوفی ص ۵۹۷ھ اپنی سند کے ساتھ حافظ اسماعیل بن ابی الفضل القدمی الاصبہانی سے نقل کرتے ہیں۔

ثلاثة من الحفاظ لا احبهم لشدة تعصبهم وقلة انصافهم الحاكم ابو عبدالله وابو نعيم الاصفهانی وابو بكر الخطيب.

تین حفاظ حدیث ایسے ہیں کہ میں ان کو پسند نہیں کرتا ان کے شدید تعصب اور نا انصافی کی وجہ سے۔(۱) حاکم ابو عبداللہ (۲) ابونعیم اصفہانی (۳) ابوبکر الخطیب۔

اس کے بعد ابن جوزی فرماتے ہیں:

وصدق اسماعيل وكان من اهل المعرفة.

اور اسماعیل نے بالکل سچ کہا ہے وہ اہل معرفت میں سے تھے۔

اور پھر خطیب کے بارے میں مزید لکھتے ہیں:

واما الخطيب فانه زاد عليها في التعصب .... لا ينبغي ان نقبل جرحه وتعديله لان فعله وقوله ينبئ عن قلة دين.

(كتاب الرد على الخطيب لملك المعظم ابی المظفر عيسیٰ بن الملك ص۱۷۹، ۱۸۰)

ترجمہ: لیکن خطیب تعصب میں ان دونوں سے بڑھ کر ہے.................. اور ایسے متعصب آدمی کی جرح وتعدیل تسلیم نہیں کرنا چاہیے اس لیے کہ اس کا قول وفعل بتلاتا ہے کہ اس میں دین کی کمی ہے۔

اور حافظ ذہبی "**الرعاة الثقات المتكلم فيهم بما لا يوجب ردهم**" ص ۱۱ طبع مصر میں رقم طراز ہیں:

احمد بن علی بن ثابت الحافظ ابوبكر تكلم فيه بعضهم وهو وابو نعيم

و كثير من العلماء المتاخرين لا اعلم لهم ذنبا اكبر من روايتهم الاحاديث الموضوعة فی تاليفهم غير محذرين منها وهذا اثم وجناية على السنن فالله يعفو عنا وعنهم. (ماتمس اليه الحاجة ص ۱۸۰)

حافظ ابوبکر احمد بن علی بن ثابت بعض حضرات نے ان کے بارے میں کلام کیا ہے۔ یہ اور ابونعیم اور متاخرین علماء میں سے بہت سارے حضرات ایسے ہیں کہ میں اس سے بڑھ کر ان کا اور کوئی گناہ نہیں سمجھتا کہ انہوں نے اپنی تالیفات میں موضوع احادیث روایت کی ہیں اور اس سلسلہ میں ذرا احتیاط سے کام نہیں لیا اور یہ گناہ ہے اور سنت پر زیادتی ہے۔ اللہ تعالیٰ ہمیں اور ان سب کو معاف فرمائے۔

خود خطیب بغدادی سے پہلے اور ان کے معاصرین میں جو حضرات محدثین اور اہل تاریخ گزرے ہیں انہوں نے امام صاحب کے بارے میں ائمہ فن اور علماء اور مجتہدین کی جو آرا ذکر کی ہیں وہ بھی ملاحظہ ہوں۔

خطیب ہی کے معاصر حافظ مغرب امام ابوعمر یوسف بن عبدالبر القرطبی المتوفی ۴۶۳ھ نے ایک مستقل کتاب ائمہ ثلاثہ امام مالک، امام شافعی، امام ابوحنیفہ کے فضائل میں لکھی ہے جس کا نام ''الانتقاء فی فضائل الثلاثه الائمة الفقهاء'' ہے۔ اس کتاب کا ایک مستقل عنوان ہے۔

باب ذكر ما انتهى الينامن ثناء العلماء على ابى حنيفة وتفضيلهم له.
(الانتقاء ص ۱۲٤ طبع مصر)

یہ باب علماء کے ان اقوال کے ذکر میں ہے جو امام ابوحنیفہ کی تعریف اور فضیلت میں ہم تک پہنچے ہیں۔

اور پھر اس کے بعد انہوں نے تفصیلاً مندرجہ ذیل حضرات کے اقوال کو بسند ذکر فرمایا ہے۔

(۱) ابوجعفر محمد بن علی بن حسین (۲) حماد بن ابی سلیمان (۳) مسعر بن کدام (۴) ایوب السختیانی (۵) سلیمان بن مہران الاعمش (۶) شعبہ بن الحجاج (۷) سفیان ثوری (۸) مغیرہ بن مقسم الضبی (۹) حسن بن صالح بن حی (۱۰) سفیان بن عیینہ (۱۱) سعید بن ابی عروبہ (۱۲) حماد بن زید (۱۳) شریک نخعی القاضی (۱۴) ابن شبرمہ (۱۵) یحیٰی بن سعید القطان (۱۶) عبداللہ بن مبارک (۱۷) قاسم بن معن (۱۸) حجر بن عبدالجبار (۱۹) زہیر بن معاویہ

(۲۰) ابن جریج (۲۱) عبد الرزاق بن ہمام (۲۲) امام محمد بن ادریس الشافعی (۲۳) وکیع بن الجراح (۲۴) خالد الواسطی (۲۵) فضل بن موسیٰ السینانی (۲۶) عیسیٰ بن یونس۔

ہم ان ائمہ اعلام میں سے عیسیٰ بن یونس کا قول عین موقع کی مناسبت کی بناء پر بیان کر دیئے ہیں جو یہ ہے:

ابن عبدالبر اپنی سند کے ساتھ ان سے ناقل ہیں:

قال عیسیٰ بن یونس لا تتکلمن فی ابی حنیفة بسوء ولا تصدقن احدا یسئ القول فیه فانی واللّٰه ما رأیت افضل منه ولا اورع منه ولا افقه منه.
(الانتقاء ص ۳۷)

عیسیٰ بن یونس نے فرمایا کہ امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں کسی قسم کی بری بات زبان سے نہ نکالو اور نہ ہی اس شخص کو جو آپ کے بارے میں بری بات کہے سچا سمجھو۔ اللہ کی قسم میں نے ان سے افضل کسی کو نہیں دیکھا اور نہ ان سے زیادہ پرہیزگار اور نہ ان سے بڑھ کر کسی کو فقیہ دیکھا ہے۔

اور پھر اس کے بعد وہ ان علماء کی نام بنام فہرست پیش کرتے ہیں جن سے امام صاحب کی تعریف منقول ہے۔ جن میں اکثر وہ حضرات ہیں جن کو مؤلف معترضین میں شمار کر کے جھوٹ اور افتراء کے مرتکب ہوئے ہیں۔ ملاحظہ ہو علامہ ابن عبدالبر لکھتے ہیں:

وممن انتهیٰ الینا ثنائه علی ابی حنیفة ومدحه له. (۱) عبد الحمید بن یحییٰ الحمانی (۲) ومعمر بن راشد (۳) والنضر بن محمد (٤) ویونس بن ابی اسحاق (٥) واسرائیل بن یونس (٦) وزفر بن الهذیل (۷) وعثمان البتی (۸) وجریر بن عبدالحمید (۹) و ابو مقاتل حفص بن مسلم (۱۰) وابو یوسف القاضی (۱۱) ومسلم بن سالم (۱۲) ویحییٰ بن آدم (۱۳) ویزید بن هارون (۱٤) وابن ابی رزمة (۱۵) وسعید بن سالم القداح (۱٦) وشداد بن حکیم (۱۷) وخارجة بن مصعب (۱۸) وخلف بن ایوب (۱۹) وابو عبدالرحمن المقرئ (۲۰) ومحمد بن السائب الکلبی (۲۱) والحسن بن عمارة (۲۲) وابو نعیم الفضل بن دکین (۲۳) والحکم بن هشام (۲٤) ویزید بن زریع (۲۵) وعبدالله بن داؤد الخریبی (۲٦) ومحمد بن فضیل (۲۷) وزکریا بن ابی زائدة (۲۸) وابنه یحییٰ بن زکریا ابن ابی زائدة (۲۹،

وزائدة بن قدامة (۳۰) ویحییٰ بن معین (۳۱) ومالك بن مغول (۳۲) وابو بكر بن عياش (۳۳) وابو خالد الاحمر (٣٤) وقيس بن الربيع (٣٥) وابو عاصم النبيل (٣٦) وعبيد الله بن موسیٰ (۳۷) ومحمد بن جعفر الاصمعی (۳۸) وشقيق البلخی (۳۹) وعلی بن عاصم (٤٠) ویحییٰ بن نصر كل هؤلاء اثنوا عليه ومدحوه بالفاظ مختلفة

اور جن حضرات سے امام ابو حنیفہ کی تعریف اور مدح ہم تک پہنچی ہے۔ عبدالحمید بن یحییٰ حمانی الخ

ان سب نے مختلف الفاظ کے ساتھ امام صاحب کی مدح وثناء کی ہے۔

اور اس کی سند ذکر کرتے ہوئے رقم طراز ہیں۔

ذكر ذالك كله ابو يعقوب يوسف بن احمد بن يوسف المكی فی كتابه الذی جمع فضائل ابی حنيفة واخباره حدثنا به حكم بن منذر.

(الانتقاء ص ۱۲۷)

اب ناظرین غور فرمائیں کہ آیا مؤلف کی بات مان کر امام صاحب سے بدظن ہو کر اپنی عاقبت خراب کریں یا حافظ مغرب معاصر بخاری علامہ ابن عبدالبر کی بات قبول کریں کون سی بات قابل اعتبار ہے۔ یہ ٦٦ علماء کے نام ہیں جن سے امام صاحب کی تعریف منقول ہے جن کو علامہ ابن عبدالبر نے صرف کتاب ''الانتقاء'' میں ذکر کیا ہے اور یہ صرف ایک کتاب کا حال ہے۔ تاریخ وتراجم پر اسلام میں جتنی بھی کتابیں تالیف ہوتی ہیں۔ وہ سب امام ابو حنیفہ کے فضائل ومناقب سے پر ہیں۔ مگر اس کا کیا کیا جائے۔

گل است سعدی ودر چشم دشمنان خار است. قل موتو بغيظكم.

پھر یہ بھی یاد رہے کہ مؤلف نے تعداد میں اضافہ کی غرض سے ایک محدث کے نام کو دوبارہ ذکر کر دیا ہے۔ چنانچہ مذکورہ اسماء میں ۱۱ نمبر پر ابن عبدالبر ذکر ہے اور ۱۲ پر عبدالبر۔ ہماری معلومات کے مطابق تو اس نام کے عالم صرف ابن عبدالبر ہیں۔ عبدالبر کوئی محدث ہماری نظر سے نہیں گزرا اور نہ اس کی کوئی تصنیف ہے، یہ مؤلف کی خیرہ چشمی اور جہالت ہے کہ ان کو اسماء کی تمیز بھی نہیں ہے۔

پھر حافظ ذہبی نے امام صاحب کو حفاظ حدیث میں شمار کیا ہے اور ''تذکرۃ الحفاظ'' میں آپ کا ترجمہ لکھا ہے جو اس بات کی کھلی شہادت ہے کہ آپ حافظ الحدیث تھے۔

حضرت امام ابو حنیفہؒ کے شاگردوں اور ان کی اولاد پر جرح

اعتراض نمبر ۳۶:

امام ابو یوسفؒ کے متعلق میزان الاعتدال مطبوعہ مصر جلد ۳ ص ۳۲۱ اور نیز تذکرۃ الحفاظ مطبوعہ مصر دائرۃ المعارف ج ۱ ص ۲۲۸ میں ہے کہ قال الفلاس صدوق کثیر الغلط، تر کوہ.

(ترجمہ) فلاس نے کہا یہ سچے ہیں مگر بھولنے والے بہت ہیں ان کو ترک کر دیا ہے۔ (یعنی روایت نہیں لی)

(۳۶) کتاب الضعفاء مطبوعہ انوار احمدی ص ۳۸ میں ہے کہ یعقوب بن ابراھیم القاضی سمع ابن السائب ترکہ یحیی و ابن مھدی وغیرھما.

(ترجمہ) ابو یوسف یعقوب بن ابراہیم قاضی نے ابن السائب سے روایت کی ہے یحیٰ اور ابن مہدی وغیرہ نے ان کو ترک کر دیا ہے (یعنی روایت نہیں لی) (حقیقت الفقہ ص ۱۳۲)

جواب:

مؤلف نے دیانت داری سے کام نہیں لیا۔ اصول انصاف کو ملحوظ رکھتے ہوئے ان کو چاہیے تھا کہ حافظ ذہبی نے (میزان الاعتدال میں) امام ابو یوسف کی ثقاہت کے بارے میں ائمہ فن کے جو اقوال نقل کیے ہیں ان کو بھی ذکر کرتے تا کہ قارئین مغالطہ سے بچتے اور حقیقت حال سے آگاہ ہوتے مؤلف نے جو جرح نقل کی ہے اس میں امام ابو یوسف کی صداقت کا اعتراف موجود ہے۔ کثیر الغلط ہونا ایک دعویٰ ہے، جس کی دلیل چاہیے یحیٰ القطان اور ابن مہدی کے ان سے روایت چھوڑ دینے سے کون سا آسمان پھٹ پڑے گا۔ امام مسلمؒ اور ابو زرعہؒ اور ابو حاتمؒ نے امام بخاریؒ سے روایت چھوڑ دی تو کیا اس سے امام بخاریؒ متروک ہو گئے۔ بے شک حافظ ذہبی نے ''میزان'' میں امام ابو یوسف کے متعلق کچھ جرح بھی نقل کی ہے لیکن وہ غیر مفسر ہے۔

اور ان کی توثیق کے بارے میں ائمہ فن رجال کے جو اقوال نقل کیے ہیں ان کے مقابلہ

میں اس جرح کی کوئی حیثیت نہیں۔ ملاحظہ فرمایئے اسی ''میزان'' میں حافظ ذہبی نے ائمہ حدیث کے حسب ذیل اقوال امام ابو یوسف کی توثیق کے متعلق نقل کیے ہیں لیکن مؤلف نے کمال دیانت داری کی بناء پر ایک کو بھی ذکر نہیں کیا۔ امام مزنی فرماتے ہیں۔

ان هو اتبع القوم للحديث (ميزان ج٢ ص ٣٢١)

وہ (امام ابو یوسف فقہاء میں) سب سے زیادہ حدیث کی اتباع کرنے والے ہیں۔

(٢) یحییٰ بن معین کا قول ہے۔

ليس في اصحاب الرأى اكثر حديثا ولا اثبت من ابى يوسف.

(حواله مذكوره نيز تذكرة الحفاظ ج١ ص٢٧٠)

اصحاب رائے میں ابو یوسف سے زیادہ کثیر الحدیث اور روایت میں پکا اور کوئی نہیں۔

(٣) عمرو ناقد کہتے ہیں: كان صاحب سنة.

امام ابو یوسف متبع سنت تھے۔

(٤) ابو حاتم کی تصریح ہے۔ يكتب حديثة

ان کی حدیث لکھی جائے گی۔

(٥) ابن عدی کی تصریح ہے۔

ليس في اصحاب الرأى اكثر حديثا منه الا انه يروى عن الضعفاء مثل الحسن بن عمارة وغيره وكثيرا ما يخالف اصحابه ويتبع الاثر واذا روى عن ثقة وثقة عنه فلا بأس به. السان الميزان ج٦ ص٣٠١ دائرة المعارف)

اصحاب رائے میں امام ابو یوسف سے زیادہ کثیر الحدیث اور کوئی نہیں ہے مگر وہ ضعیف لوگوں سے روایت کرتے ہیں جیسا کہ حسن بن عمارہ وغیرہ سے اور بہت دفعہ اپنے اصحاب کی مخالفت کرتے ہیں اور سنت کی اتباع کرتے ہیں جب یہ ثقہ سے روایت کریں اور ثقہ ان سے روایت کرے تو کوئی حرج نہیں۔

ضعفاء سے روایت کوئی نئی بات نہیں ہے۔ صحیحین اور مؤطا میں بھی ایسے بہت سے ضعفاء موجود ہیں جن سے روایت لی گئی ہے اور یہ بھی اصول حدیث کا عام قاعدہ کوئی امام ابو یوسف کے ساتھ خاص نہیں کہ روایت اسی وقت قبول کی جاتی ہے جب کہ راوی کا شیخ اور تمیذ دونوں ثقہ ہیں۔ خود بخاری و مسلم کی روایت بھی جب ہی قبول کی جائے گی جب وہ ثقہ

سے روایت کریں اوران سے روایت کرنے والا ثقہ ہو لہٰذا اس قاعدہ کی تخصیص صرف امام ابو یوسف کے ساتھ کرنا یہ خواہ مخواہ کی زیادتی ہے۔

اور حافظ ذہبی نے ''تذکرۃ الحفاظ'' میں امام ممدوح کا تذکرہ ان لفظوں سے شروع کیا ہے۔

القاضی ابو یوسف الامام العلامة

فقیه العراقین یعقوب بن ابراهیم

الانصاری الکوفی صاحب ابی حنیفة رضی الله عنهما

اوراس کے بعد امام موصوف کے مناقب میں ائمہ کی بہت سی تصریحات نقل کی ہیں۔

فن میں یحییٰ بن معین کا قول ہے کہ ابو یوسف صاحب حدیث وصاحب سنہ

اورامام احمد سے نقل کیا ہے۔ کان منصفا فی الحدیث

مؤلف کو فلاس کا قول نقل کرتے وقت سوچنا چاہیے تھا کہ جس کا تذکرہ ''تذکرۃ الحفاظ'' میں ہوگا وہ حدیث کا حافظ ہوگا کہ کثیر الغلط؟

اور قاضی وہ محدث حسین بن علی صمیری المتوفی ۴۳۶ھ امام طبری کے مشہور شاگرد امام احمد بن کامل سے ناقل ہیں۔

ولم یختلف یحییٰ بن معین واحمد بن حنبل وعلی بن المدینی فی ثقته فی النقل. (اخبار ابی حنیفة وصاحبیه ص ۹۰ طبع حیدر آباد دکن)

امام یحییٰ بن معین، احمد بن حنبل اور امام علی بن مدینی ان تینوں حضرات کا امام ابو یوسف کے ثقہ ہونے پر اتفاق ہے۔

یہ تینوں حضرات فن جرح وتعدیل کے جلیل القدر امام ہیں اوران تینوں کا یہ ناطق فیصلہ ہے اب ان کا یہ اتفاق کیا کوئی کم وزنی حیثیت رکھتا ہے ان کے امام ابو یوسف کے ثقہ ہونے پر اتفاق کے بعد کسی اور کی جرح کیسے قابل قبول ہوسکتی ہے اور تذکرۃ الحفاظ میں حافظ ذہبی فرماتے ہیں:

وعنه محمد بن الحسن الفقیه واحمد بن حنبل وبشر بن الولید ویحیی بن معین وعلی بن الجعد وعلی بن مسلم الطوسی وعمرو بن ابی عمرو وخلق سواهم. (تذکرة الحفاظ ج۱ ص۲۶۹)

یعنی امام ابو یوسف سے ان حضرات نے روایت لی ہے۔ محمد بن الحسن الفقیہ، احمد بن حنبل، بشر بن الولید، یحییٰ بن معین، عمرو بن ابی عمرو اور ان کے علاوہ ایک مخلوق نے ان سے حدیثیں روایت کی ہیں۔

مذکورہ بالا عبارت کو پڑھئے اور غور فرمایئے کہ اب ''ترکوہ'' کا جملہ کیوں کر صحیح تسلیم کیا جا سکتا ہے جب بڑے بڑے محدثین مثلاً امام محمد بن الحسن، امام احمد بن حنبل، یحییٰ بن معین اور ان کے علاوہ ایک مخلوق ان سے روایت کر رہی ہے تو ان کی روایت کو کس نے ترک کیا ہے۔ ابن مہدی وغیرہ کے ترک روایت کرنے سے ان کی جلالت شان اور ثقاہت وعدالت کیوں کر مجروح ہو سکتی ہے اور امام احمد بن حنبل کی حدیث میں جلالت شان میں غیر مقلدوں کو بھی کلام نہیں وہ جب علم حدیث کی ابتداء کرتے ہیں تو سب سے پہلے امام ابو یوسف کی خدمت میں ہی حاضر ہوتے ہیں۔ حافظ ذہبی اپنی سند کے ساتھ ان سے نقل کرتے ہیں۔

اول ما کتبت الحدیث اختلفت الی ابی یوسف فکتبت عنہ ثم اختلفت بعد الی الناس. (مناقب ذهبی ص۴۰)

کہ میں نے سب سے پہلے جب حدیث لکھی تو امام ابو یوسفؒ کی خدمت میں جا کر ان سے حدیثیں لکھیں اور بعد میں پھر اور لوگوں کے پاس گیا۔

بلکہ اس سلسلہ میں سب سے بڑھ کر یہ بات ہے کہ حافظ ذہبی نے ''تذکرۃ الحفاظ'' کے نام سے ایک کتاب لکھی ہے جس میں صرف حفاظ حدیث کا تذکرہ ہے۔ جس میں امام ابو یوسف کا تذکرہ بھی شامل ہے۔ یہ ایک واضح شہادت ہے کہ امام ابو یوسف حافظ الحدیث اور ثقہ تھے۔ لہٰذا میزان الاعتدال کی غیر مفسر جرح سے ان کی ثقاہت پر کوئی حرف نہیں آ سکتا۔

پھر یہ بھی واضح رہے کہ فلاس چونکہ امام ابو حنیفہؒ کے شاگردوں کے بارے میں اس متعنت ہے اس لیے اصحاب ابو حنیفہ کے بارے میں اس کی جرح قابل لحاظ نہیں۔ علامہ زاہد الکوثریؒ فرماتے ہیں:

الفلاس متعنت فی اصحاب ابی حنیفة. (تعلیق علی مناقب ذهبی ص۴۱)

فلاس امام ابو حنیفہ کے اصحاب کے بارے میں متعنت ہے۔

اعتراض نمبر ۳۷:

(۴۰) امام محمد کے متعلق میزان الاعتدال مطبوعہ مصر ج۳ ص ۴۲ میں ہے کہ

لینه النسائی وغیرة من قبل حفظه.

(ترجمہ) ان کو ضعیف کہا ہے امام نسائی نے اور دیگر محدثین نے حافظہ کی وجہ سے۔

(۴۱) کتاب الضعفاء مطبوعہ انوار احمدی ص ۳۵ میں ہے کہ محمد بن حسن ضعیف ہیں۔

(حقیقت الفقہ ص ۱۳۲)

جواب:

مؤلف نے یہاں بھی خیانت سے کام لیا اور حافظ ذہبی کی پوری عبارت نہیں نقل کی تا کہ عوام کو ضرور مغالطہ ہو۔ پوری عبارت یہ ہے۔

(محمد بن الحسن) الشیبانی ابو عبدالله احد الفقهاء لینه النسائی وغیره من قبل حفظه یروی عن مالك بن انس و کان من بحور العلم و الفقه قویا فی مالك. (میزان ج۳ ص ۴۲)

محمد بن حسن شیبانی ابوعبداللہ احد الفقہاء نسائی وغیرہ نے ان کو حافظہ کی وجہ سے ضعیف کہا ہے۔ امام مالک بن انس سے روایت کرتے ہیں۔ وہ علم اور فقہ میں سمندر ہیں جب مالک سے روایت کریں تو قوی ہیں۔

ذرا سوچنے کی بات ہے کہ امام محمد جب امام مالک سے روایت لیں تو ثقہ ہیں ورنہ نہیں۔ کیا اس جملہ سے یہی سمجھا جا سکتا ہے کہ امام مالک سے تو امام محمد نے صرف موطا میں ہی ہے (اور وہ بھی اس طریقہ پر نہیں جیسا کہ امام مالک سے دوسرے حضرات موطا کو سنتے تھے) اور مؤطا امام محمد کے روایت کردہ نسخہ مؤطا کو جو امتیازی حیثیت حاصل ہے۔ وہ دوسری مؤطات کو نہیں۔ جب اس میں امام محمد قوی ہیں تو دوسرے حضرات محدثین جن کے پاس رہ کر انہوں نے علم وحدیث وفقہ کی تحصیل میں اپنی عمر فنا کر دی اس میں کیوں ثقہ نہیں ہوں گے۔

علامہ زاہد الکوثری فرماتے ہیں:

فیالیت شعری کیف یکون قویا فیما سمعه عرضا لینافی ما افنی فیه عمرة وحقا ان اهل الجرح قعدوا علی شفا حفرة من النار کما یقول ابن

دقیق العید. (تعلیق علی مناقب ذهبی)

کاش مجھے پتہ چلتا کہ جو شخص حدیث کے اس سماع میں قوی ہو جس کو عرض کہا جاتا ہے۔ وہی اس سماع حدیث میں کمزور ہو جائے کہ جس میں اس نے اپنی عمر کو فنا کر دیا ہو۔ سچ ہے کہ جرح کرنے والے جیسا کہ ابن دقیق العید فرماتے ہیں آگ کے کنارے پر بیٹھے ہوئے ہیں۔

پھر یہ بھی واضح رہے کہ "میزان" میں جو لینہ النسائی وغیرہ من قبل حفظہ مذکور ہے یہ بھی صحیح نہیں ہے۔

امام نسائی نے کتاب الضعفاء میں امام محمد کو اگرچہ ضعیف کہا ہے لیکن وہ جرح مبہم من قبل حفظہ کتاب الضعفاء میں نہیں ہے لہٰذا نسائی کی طرف یہ منسوب کرنا کہ انہوں نے حافظہ کی وجہ سے ان کو ضعیف کہا ہے، غلط ہے۔

البتہ حافظ ذہبی نے امام شافعی سے ان کے مناقب اور کمالات علمی کے سلسلہ میں اس قدر اقوال نقل کیے ہیں جو تواتر کے حد تک پہنچ چکے ہیں جو حسب ذیل ہیں۔

امام شافعی فرماتے ہیں:

ما رأیت اعلم بکتاب اللہ من محمد کانہ علیہ نزل. (مناقب ذہبی ص۵۱) انفقت علی کتب محمد بن الحسن ستین دینارًا ثم تدبر منہا فوضعت الی جنب کل مسئلۃ حدیثًا. (مناقب ذہبی ص۵۱)

میں نے امام محمد سے بڑھ کر کتاب اللہ کا عالم نہیں دیکھا گویا قرآن انہی پر نازل ہوا ہے۔ میں نے محمد بن حسن کی کتابوں پر ساٹھ دینار صرف کیے ہیں پھر میں نے ان کا بغور مطالعہ کیا اور ہر مسئلہ کے ساتھ ایک حدیث بھی لکھ دی۔

اور ربیع بن سلیمان کے واسطے سے امام شافعی کے یہ الفاظ نقل کیے ہیں۔

ما رأیت اعقل ولا افقہ ولا ازھد ولا اورع ولا احسن نطقًا وایرادًا من محمد بن الحسن. (مناقب ذہبی ص۵۵)

میں نے محمد بن حسن سے بڑھ کر کوئی عاقل اور فقیہ اور زاہد اور متقی بہتر کلام کرنے والا اور بہتر اعتراض کرنے والا نہیں دیکھا۔

دارقطنی نے ان کے بارے میں یہ بھی نقل کیا ہے۔

لا یستحق محمد عندی الترک. (حوالہ مذکور ص۵۸)

امام محمد میرے نزدیک ایک ترک روایت کے مستحق نہیں ہیں یعنی ان سے روایت لینی چاہیے۔

علامہ زاہد الکوثری دار قطنی کے اس قول پر تبصرہ کرتے ہوئے رقم طراز ہیں۔

والدار قطنی علی طول لسانه فی ابی حنیفة واصحابه بما یجاوز الحد جدا تحت تاثیر خلافه لهم فی مسائل اعتقادیة خطرة خلا خلافه لهم فی الفروع یقول فی "غرائب مالك" عند الکلام فی روایة الرفع عند الرکوع حدث به عشرون نفرًا من الثقات الحفاظ منهم محمد بن الحسن الشیبانی...... وهذا شهادة منه بانه حافظه ثقة. (تعلیق علی مناقب ذهبی ص۵۸)

دار قطنی باوجودیکہ کہ ابوحنیفہ اور ان کے شاگردوں کے بارے میں حد سے زیادہ زبان دراز ہیں کیوں کہ فروعی مسائل میں تو اختلاف ہے ہی منکر نازک اعتقادی مسائل میں بھی وہ ان سے سخت اختلاف کی بناء پر بہت ہی متاثر ہیں تاہم "غرائب مالک" میں رکوع کے وقت، رفع یدین کی روایت پر کلام کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس حدیث کو بیس آدمیوں نے امام مالک سے)روایت کیا ہے جو سب کے سب حافظ اور ثقہ ہیں انہی میں سے محمد بن حسن شیبانی بھی ہیں......اور یہ دار قطنی کی اس باب میں کھلی شہادت اور اقرار ہے کہ امام محمد حافظ اور ثقہ ہیں۔

اسی لیے حافظ ذہبی امام محمد کے متعلق فرماتے ہیں۔

واما الشافعی رحمه الله فاحتج بمحمد بن الحسن فی الحدیث.
(مناقب ذهبی ص۲۱)

امام شافعی رحمہ اللہ نے محمد بن حسن سے حدیث میں حجت پکڑی ہے۔

الغرض یہ صرف امام محمد کے شاگرد امام شافعی کے اقوال ہیں اور استاد کے احوال کا شاگرد سے زیادہ کون عالم ہوسکتا ہے۔اس نے یقیناً امام شافعی کے یہ اقوال امام محمد کی ثقاہت کے متعلق شاہد عدل کی حیثیت رکھتے ہیں۔

ان کے علاوہ ابن مدینی (شیخ امام بخاری) سے امام محمد کی ثقاہت بایں الفاظ منقول ہے۔

علامہ زاہد الکوثری رقم طراز ہیں۔

و ذکر الخطیب بسنده عن علی بن المدینی انه سئل عن محمد بن الحسن فقال صدوق ومثله فی المنظم لابن الجوزی تعجیل المنفعة لابن

حجر . (بلوغ الامانی ص٥٩)

خطیب (بغدادی) نے اپنی سند کے ساتھ علی بن مدینی سے نقل کیا ہے۔ان سے امام محمد کے متعلق سوال ہوا تو انہوں نے فرمایا کہ سچے ہیں یہی بات ابن جوزی کی "المنظم" اور ابن حجر کی "تعجیل المنفعة" میں مذکور ہے۔

اور پھر سبط ابن جوزی کی "مرآۃ الزمان" سے نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

قال علماء السیر کان محمد بن الحسن اماما حجة فی جمیع العلوم.

علماء سیر کا قول ہے کہ محمد بن حسن تمام علوم میں امام اور حجت تھے۔

حافظ ابن حجر نے "الایثار بمعرفة رواة الآثار" میں تصریح کی ہے۔

کان من افراد الدهر فی الذکاء. ''ذکاوت میں یگانہ روزگار تھے۔''

اور محدث حاکم نیشاپوری نے ''المستدرك علی الصحیحین ''میں امام شافعی کی سند سے ان کی یہ حدیث نقل کر کے حدثنا ابو العباس محمد بن یعقوب عوذًا علی بدء ثنا الربیع بن سلیمان ثنا الشافعی انبأ محمد بن الحسن عن ابی یوسف عن عبدالله بن دینار عن ابن عمر رضی الله عنهما ان النبی صلی الله علیه وسلم قال الولاء لحمة کلحمة النسب لاتباع ولا توهب. هـ

تصریح کی ہے کہ

هذا حدیث صحیح الاسناد ولم یخرجاة

یہ حدیث صحیح الاسناد ہے حالانکہ بخاری ومسلم نے اس کی تخریج نہیں کی ہے۔

اس پر حافظ ذہبی ''تلخیص المستدرك ''میں لکھتے ہیں کہ

صحیح قلت بالدبوس. (مقدمه موطا امام محمد (مترجم) از حضرت الاستاذ نعمانی صاحب)

یہ صحیح ہے کہ میں کہتا ہوں کہ ڈنڈے کے زور سے صحیح ہے۔

ان ائمہ فن کی تصریحات سے امام محمد کی ثقاہت ناظرین نے ملاحظہ فرما لی لہٰذا ان تصریحات کے مقابلے میں غیر مفسر جرح کی کوئی حیثیت باقی نہیں رہ جاتی۔

اور ہمارے نزدیک تو امام شافعی کے احتجاج کے بعد کسی اور شہادت کی احتیاج ہی نہیں رہ جاتی اور

محدثین شوافع کے نزدیک تو حضرات امام شافعی کی تصریح حجت قاطعہ کی حیثیت رکھتی ہے۔

اعتراض نمبر ۳۸:

(۴۲) امام یوسف بن خالد اور حسن بن زیاد کے متعلق کتاب الضعفاء مطبوعہ انوار احمدی ص ۲۵ میں ہے کہ والضعفاء من اصحابہ یوسف بن خالد السمتی کذاب والحسن بن زیاد اللؤلؤی کذاب خبیث.

(ترجمہ) ان کے (امام ابوحنیفہ کے) شاگردوں میں یوسف بن خالد السمتی ضعیف اور بہت جھوٹا ہے اور حسن بن زیاد لؤلؤی بہت جھوٹا خبیث ہے۔

(۴۳) امام حسن بن زیاد کے متعلق میزان الاعتدال مطبوعہ مصر ج اص ۲۲۸ میں ہے کہ عن یحییٰ بن معین کذاب ابو داؤد فقال کذاب غیر ثقة وقال ابن المدینی لا یکتب حدیثه وقال ابو حاتم لیس بثقة وقال الدار قطنی ضعیف متروک.

(ترجمہ) یحییٰ بن معین سے منقول ہے کہ حسن بن زیاد بہت جھوٹا ہے اور ابوداؤد نے کہا کہ بہت جھوٹا ہے ثقہ نہیں ہے اور ابن مدینی نے کہا کہ اس کی حدیث نہیں لکھی جا سکتی اور ابوحاتم نے کہا کہ ثقہ نہیں ہے اور دار قطنی نے کہا کہ ضعیف ہے ترک کیا گیا ہے۔

(حقیقة الفقه ص ۱۲۳)

جواب:

امام حسن بن زیاد کے متعلق اگرچہ کتب رجال میں جرح موجود ہے لیکن یہ جرحیں بعض تو مبہم ہیں جو قابل اعتبار نہیں اور بعض جرحیں اگرچہ مفسر ہیں لیکن ان کا سرچشمہ مذہبی تعصب ہے اور جو جرحیں مذہبی تعصب کی بنا پر ہوں وہ قابل اعتبار نہیں سچی بات یہ ہے کہ ان جرحوں سے اصحاب ابی حنیفہ پر کوئی اثر نہیں پڑتا ورنہ اگر ہر کسی کی جرح سننے لگ جائیں اور اس کو قابل اعتبار سمجھیں تو دنیا میں کوئی بڑے سے بڑا امام بھی ایسا نہیں نکلے گا کہ جس پر کسی نہ کسی نے جرح نہ کی ہو خود امام بخاری و مسلم پر بھی کتب رجال میں جرحیں مذکور ہیں۔

مؤلف نے امام حسن بن زیاد کے متعلق علی بن مدینی کا قول نقل کیا ہے (لا یکتب حدیثه) اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ بہت بڑے آدمی ہیں امام بخاری کے استاد ہیں لیکن میزان الاعتدال میں خود ان کے بارے میں جرح منقول ہے۔ (اب مؤلف کی فہم وفراست اور انصاف پسندی کی داد دیجیے کہ حسن بن زیاد کے متعلق ایسے شخص کا قول نقل کر رہے ہیں جو

خود مجروح ہے۔)

اس نے اصول فقہ کی کتابوں میں تصریح ہے کہ متقدمین احناف کے بارے میں مخالفین کی جرح اگرچہ مفسر بھی ہو ہرگز قبول نہیں کیوں کہ اس کا منشا محض تعصب ہے چنانچہ شمس الائمہ سرخسی ''اصول الفقہ'' میں لکھتے ہیں:

واما الطعن المفسر بما يكون موجبا للجرح فان حصل ممن هو معروف بالتعصب او منهم به لظهور سبب باعث له على العداوة فانه لا يوجب الجرح وذالك نحو طعن الملحدين والمتهمين ببعض الاهواء المضلة في اهل السنة وطعن بعض من ينتحل مذهب الشافعي رحمه الله في بعض المتقدمين من كبار اصحابنا فانه لا يوجب الجرح لعلمنا انه كان عن تعصب وعداوة. (بحواله ذب ذبابات الدراسات ج١ ص......)

البتہ وہ طعن جو مفسر اور قابل جرح ہو اگر ایسے آدمی کی طرف سے ہے کہ جس کا تعصب مشہور ہے یا اس پر تعصب کی تہمت ہے کسی ایسے سبب کے ظاہر ہونے کی بنا پر جو عداوت کا باعث تھا تو یہ طعن موجب جرح نہیں اس کی مثال جیسے بعض ملحدین کا یا بعض گمراہ بدعتیوں کا اہل سنت کے بارے میں طعن کرنا ہے۔ اسی طرح بعض ان حضرات کا جو مذہب شافعی (رحمہ اللہ) کی طرف منسوب ہیں۔ ہمارے بعض متقدمین اکابر اصحاب کے بارے میں طعن کرنا کہ یہ بھی موجب جرح نہیں اس لیے کہ ہمارے علم میں ہے کہ ان کا طعن کرنا تعصب اور عداوت کی بناء پر ہے۔

اور واقعہ یہی ہے کہ ہمارے اکابر پر جتنی بھی جرحیں کی گئی ہیں وہ سب مذہبی تعصب کی پیداوار ہیں چنانچہ حافظ ابن حجر نے تہذیب التہذیب میں جہاں یوسف بن خالد پر جرح نقل کی تو اس کی وجہ بھی بیان کر دی کہ ان لوگوں نے ان حضرات سے حدیث کی روایت اس لیے ترک کر دی کہ یہ اہل الرائے میں سے تھے۔ حافظ صاحب موصوف کے الفاظ یہ ہیں۔

كان الناس يتقون حديثه لرأيه.

(تهذيب التهذيب ترجمه يوسف بن خالد السمتي)

لوگ ان کی احادیث سے اس لیے بچتے تھے کہ یہ رائے سے فتویٰ دیتے تھے۔

اگر رائے اور اجتہاد سے فتویٰ دینا گناہ ہے تو فقہاء یقیناً مجرم ہیں۔

اور حافظ ابن حجر ''لسان المیزان'' میں امام حسن بن زیاد کے ترجمہ میں مذکورہ بالا جرحیں نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں۔

قلت ومع ذالك كله اخرج له ابو عوانة في مستخرجه والحاكم في مستدركه وقال مسلمة بن قاسم كان ثقة.
(لسان الميزان ترجمه يوسف بن خالد)

میں کہتا ہوں (حافظ ابن حجر) کہ ان تمام جرحوں کے باوجود ابوعوانہ نے اپنی مستخرج میں اور امام حاکم نے اپنی مستدرک میں ان سے روایتیں لی ہیں اور مسلمہ بن قاسم نے کہا کہ یہ (یعنی حسن بن زیاد) ثقہ ہیں۔

حافظ صاحب کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ ابوعوانہ اور حاکم کا ان سے روایت لینا اس بات کی دلیل ہے کہ حسن بن زیاد ان کے نزدیک ثقہ ہیں اور محدث صمیری نے بسند متصل ابن سماعۃ سے نقل کیا ہے کہ

سمعت الحسن بن زياد قال كتبت عن ابن جريج اثنى عشر الف حديث حكها يحتاج اليه الفقهاء. (اخبار ابى حنيفة وصاحبيه ص ١٤٠)

میں نے حسن بن زیاد کو فرماتے ہوئے سنا کہ میں نے ابن جریج سے بارہ ہزار ایسی احادیث لکھی ہیں جن کے فقہا محتاج ہیں۔

اور ''الفوائد البهية'' میں علامہ عبدالحیٔ لکھنوی ان کا ترجمہ میں لکھتے ہیں:

كان يقظا فطنا فقيها وعن يحيىٰ بن آدم ما رأيت افقه من الحسن بن زياد ...... وكان محبا للسنة واتباعها .... وفي طبقات القارى قدعد الحسن بن زياد ممن جدد لهذه الامة و دينها على رأس مائتين. (ص ٦١)

وہ بڑے بے دار مغز سمجھ دار فقیہ عالی مرتبہ تھے۔ یحیٰی بن آدم کا بیان ہے کہ میں نے حسن بن زیاد سے بڑھ کر فقیہ نہیں دیکھا...... سنت سے محبت رکھتے اور اس کی اتباع پسند کرتے تھے...... علی قاری کی طبقات میں مذکور ہے کہ حسن بن زیاد کا شمار ان حضرات میں سے ہے جن کو دوسری صدی کے اختتام پر مجدد دین مانا جاتا ہے۔

دوسری بات یہ بھی ذہن نشین رہے کہ اگر روایت حدیث میں اصحاب ابو حنیفہ کا درجہ کم بھی تسلیم کرلیا جائے تو یہ ان کے لیے قابل قدح نہیں۔ بہت سارے ایسے ائمہ اور اہل علم ہیں کہ وہ کسی خاص فن میں مشغول ہونے کی بنا پر اس فن میں تو امام کہلائے لیکن دوسرے فنون میں وہ شہرت حاصل نہ کرسکے۔ غرض اصحاب ابی حنیفہ کا فقیہ ہونا مسلم ہے اور فقیہ اس وقت نہیں ہو سکتا جب تک کہ علم حدیث میں اس کو دسترس نہ ہو اگرچہ وصف غالب کے اعتبار سے اس کو محدث نہیں بلکہ فقیہ کہا جائے گا چنانچہ اسی قاعدہ کو بیان کرتے ہوئے حافظ ذہبی لکھتے ہیں:

وكذالك حال كل من اقبل على فن فانه يقصر عن غيره ومن ثم لينوا حديث جماعة من ائمة القراء كحفص وقالون وحديث جماعة من الفقهاء كابن ليلى وعثمان البتي وحديث جماعة من الزهاد كفر قد السنجي وشقيق البلخي وحديث جماعة من النجاة وما ذاك الضعف في عدالة الرجل بل لقلة اتقانه للحديث. (مناقب ذهبي ص۲۸)

اور یہی کیفیت ہر اس شخص کی ہے کہ جو کسی خاص فن پر متوجہ ہوا اور دوسرے فن میں کمال حاصل نہ کرسکا چنانچہ یہی وجہ ہے کہ لوگوں نے قراء کی ایک جماعت کی حدیث کو ضعیف کہا جیسے کہ حفص اور قالون ہیں اور فقہاء کی ایک جماعت کی حدیث کو ضعیف بتلایا جیسے کہ ابن لیلی اور عثمان بتی ہیں اور اہل زہد کی ایک جماعت کی خدمت کو ضعیف کہا جیسے کہ فرقد نخی اور شقیق بلخی ہیں اور نحویوں کی ایک جماعت کی روایت کی بھی تضعیف کی اور اس کی وجہ یہ نہ تھی کہ ان لوگوں کی عدالت میں ضعف تھا بلکہ اس لیے کہ ان لوگوں کو حدیث میں اتقان اور پختگی نہ تھی۔

حاصل یہ ہے کہ بعض حضرات سے محدثین نے روایتیں اس لیے نہیں لیں کہ ان کو حدیث میں اتقان نہ تھا کیوں کہ ان لوگوں کو دوسرے فنون میں اشتغال کی بنا پر اس علم میں اتقان حاصل نہ ہوسکا ذرا غور کیجیے کہ قرأت کے مشہور امام حفص جن کی روایت کے مطابق آج ساری دنیا میں قرآن پڑھا جارہا ہے "تقریب التهذیب" میں ان پر جرح منقول ہے تو کیا اس کی بناء پر روایت حفص کو ترک کردیا جائے گا۔

اسی طرح اصحاب ابی حنیفہ کے بارے میں اگر یہ کہا جائے کہ ان کا خاص فن جس میں انہوں نے کمال حاصل کیا وہ رائے اور فقہ تھی تو کیا اس وجہ سے ان کی عدالت بھی مشکوک ہو

جائے گی۔ سچی بات یہ ہے کہ امام بخاری سے لے کر دارقطنی تک جتنے بھی محدثین حضرات نے اصحاب ابی حنیفہ کے بارے میں جرحیں کی ہیں یہ سب مذہبی تعصب کی بناء پر ہیں ورنہ ان حضرات نے اصحاب ابی حنیفہ کے بارے میں جو سخت الفاظ جرح کذاب، خبیث، ضعیف کے استعمال کیے ہیں ان پر یہ حضرات آج تک کوئی دلیل نہیں قائم کر سکے۔ ہاں اگر دلائل کی بناء پر بات کی جائے تو اس کو قابل اعتناء بھی سمجھا جا سکتا ہے۔

حضرت امام شافعیؒ تو امام یوسف بن خالد کے متعلق فرماتے ہیں کہ

کان یوسف بن خالد رجلا من الخیار. ''یوسف بن خالد نیک نفس بزرگ تھے۔''

اعتراض نمبر ۳۹:

(۴۴) اسماعیل اور حماد اور امام ابوحنیفہ کے متعلق میزان الاعتدال مطبوعہ مصر ج ا ص ۱۰۵ میں ہے۔ اسماعیل بن حماد بن نعمان بن ثابت الکوفی عن ابیه عن جده قال ابن عدی ثلاثھم ضعفاء.

(ترجمہ) اسماعیل اپنے باپ حماد سے روایت کرتے ہیں اور حماد اپنے باپ ابوحنیفہ سے روایت کرتے ہیں، ابن عدی نے کہا کہ تینوں ضعیف ہیں۔

(۴۵) اسماعیل حضرت امام ابوحنیفہؒ کے پوتے کے متعلق تقریب التہذیب مطبوعہ فاروقی ص ۳۵ میں ہے تکلموا فیه. (ترجمہ) کلام کیا ہے ان میں۔ (حقیقت الفقہ ص ۱۳۳)

جواب:

(۱) پہلی بات تو یہ ہے کہ یہ جرح مبہم ہے، لہٰذا قابل اعتبار نہیں۔

(۲) میزان الاعتدال میں حافظ ذہبی نے جن رواۃ پر جرح نقل کی ہے اس میں انہوں نے ابن عدی کی پیروی کی ہے اور ابن عدی نے ''کامل'' میں ایسے رواۃ پر بھی جرح کر دی ہے جو واقع میں مجروح نہ تھے بلکہ ثقہ تھے اس لیے علماء نے ابن عدی کی جرح پر اعتماد نہیں کیا ہے چنانچہ مولانا عبدالحیؒ صاحب لکھنوی لکھتے ہیں:

ان عادة ابن عدی فی کاملة جمع کل ما قیل فی الرجل من التعدیل والتجریح فایاك ثم ایاك ان تعتقد فی حق راوهن الرواة فضلا عن امام الائمة الجرح بمجرد ذکر ابن عدی فیه اقوال التجریح فکم عن ثقات

تجد فيه في حقهم اقوال التجريح. (غيث الغمام ص ١٤٥ طبع هند)

ابن عدی کی کامل میں عادت یہ ہے کہ وہ تمام اقوال جو کسی آدمی کی جرح یا توثیق کے متعلق ہوتے ہیں نقل کر دیتے ہیں۔ لہٰذا محض ابن عدی کے کامل میں اقوال جرح ذکر کر دینے سے کسی راوی کے بارے اس کے مجروح ہونے کے اعتقاد سے احتراز لازم ہے۔ چہ جائیکہ امام الائمہ کے بارے میں جرح کا خیال کیا جائے چنانچہ بہت سے ثقہ راوی ہیں کہ ''کامل'' میں ان کے بارے میں اقوال جرح موجود ہیں۔

اور اس سے پہلے ہم ابن عدی کی جرح کے بارے میں علامہ شمس الدین سخاوی سے ذکر چکے ہیں کہ ابن عدی کی جرح امام صاحب کے بارے میں نا قابل اعتبار ہے اور اس سے احتراز لازم ہے۔

اصول فقہ کی کتابوں میں ہے کہ ہمارے ائمہ کے بارے میں متاخرین شافعیہ کی جرح قابل قبول نہیں کیوں کہ یہ جرح محض تعصب مذہبی کی بناء پر کی گئی ہے اگر کسی صاحب کو اس جرح کی صحت پر اصرار ہو تو ان کو چاہیے کہ ان حضرات کی مرویہ احادیث کو بیان کر کے ان سے روایت میں جو غلطیاں ہوئی ہوں ان کو واضح کر دیں ورنہ دعویٰ بلا دلیل کیوں کر ثابت ہو سکتا ہے بدزبانی کا ہمارے پاس کوئی علاج نہیں اس کی جزا قیامت میں ملے گی۔

اس کے علاوہ تراجم کی کتابوں میں بھی ان کے ترجمہ میں الفاظ تعدیل موجود ہیں۔ ''الجواهر المضيه'' میں ہے۔

اسماعيل بن حماد بن ابی حنيفة الامام بلامه افقه ذو الفضائل الشريعة والخصال المنيفة.......... وكان بصيرا بالقضاء محمودا فيه عارفا بالاحكام والوقائع والنوازل والحوادث صالحا دينا عابدا زاهدا ...... ذكر الخطيب باسناده الى العباس بن ميمون سمعت محمد بن عبدالله الانصاری يقول ما ولی القضاء من لدن عمر بن الخطاب الی اليوم اعلم من اسماعيل بن حماد بن ابی حنيفة رضی الله عنه فقيل له يا ابا عبدالله ولا الحسن بن ابی الحسن البصری قال لا والله ولا الحسن. (١٤٨)

اسماعیل بن حماد بن ابی حنیفہ، نا قابل انکار امام ہیں۔ اعلیٰ فضائل اور عمدہ خصائل کے

حامل تھے، قضاء (باہمی نزاعات کا صحیح فیصلہ کرنے میں) ماہر تھے۔ چنانچہ اس بارے میں ان کو سراہا گیا ہے۔ احکام شریعت کے عارف اور وقائع وحوادث اور جو معاملات پیش آتے ان سے باخبر تھے۔ بڑے صالح دین دار اور عابد وزاہد تھے .... محدث خطیب بغدادی نے بسند عباس بن میمون سے نقل کیا ہے کہ میں نے محمد بن عبداللہ انصاری کو یہ کہتے سنا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد سے لے کر اب تک کوئی قاضی ایسا نہیں ہوا کہ جو اسماعیل بن حماد بن ابی حنیفہ سے بڑا عالم ہو۔ اس پر کسی نے ان سے کہا کہ کیا حسن بصری بھی نہیں کہنے لگے نہیں خدا کی قسم حسن بصری بھی نہیں۔

اعتراض نمبر ۴۰:

(۴۶) حماد، حضرت امام ابوحنیفہ کے بیٹے کے متعلق میزان الاعتدال مطبوعہ مصر ج ا ص ۲۷۶ میں ہے ضعفه ابن عدی و غیره من قبل حفظه (ترجمہ) ابن عدی نے ان کو ضعیف کہا ہے اور دیگر محدثین نے حافظہ کی وجہ سے۔ (حقیقت الفقہ ص ۱۳۲)

جواب:

حافظ ابن حجر یہ جرحیں نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

قلت و ذكر ابن خلكان فی ترجمة حماد بن ابی حنيفة انه كان علی مذهب ابيه وانه كان صالحا خيرا .... وذكر ابن ابی حاتم فلم يذكر فيه جرحا رحمه الله تعالٰی. (لسان الميزان ترجمه حماد بن ابی حنيفة)

میں کہتا ہوں کہ ابن خلکان نے حماد بن ابی حنیفہ کے ترجمہ میں ذکر کیا ہے کہ وہ اپنے باپ کے مذہب کے پیرو تھے اور اور نہایت صالح اور بزرگ آدمی تھے ...... اور ابن ابی حاتم نے "کتاب الجرح والتعدیل" میں ان کا ذکر کیا ہے لیکن ان پر جرح ذکر نہیں کی۔

حافظ صاحب موصوف کے کہنے کا مقصد یہ ہے کہ ابن ابی حاتم باوجودیکہ حنفیہ کے بارے میں متعنت اور متشدد تھے انہوں نے جرح ذکر نہیں کی اور تو ان کا جرح نہ کرنا حماد کی ثقاہت کی دلیل ہے اور اگر وہ مجروح ہوتے تو ابن ابی حاتم ضرور جرح ذکر کرتے۔

اور قاضی حسین بن علی صمیری حماد کے بارے میں فرماتے ہیں:

وكان الغالب عليه الدين والورع والزهد مع علم بالفقه وكتابة للحديث. (اخبار ابی حنيفة لاصحابه ص ۱۵۱)

ان پر دین پرہیزگاری اور زہد غالب تھا اور وہ فقہ کے بھی عالم تھے اور کتابت حدیث کا شغل رکھتے تھے۔

اور امام موصوف قاضی کی عدالت میں ایک مرتبہ شہادت کے لیے آئے تو قاضی صاحب نے فرمایا:

والله انك لعفيفه بطن والفرج خيار مسلم. (حواله مذكوره ص ۱۵۲)

بخدا آپ رزق حلال کھانے والے پاک دامن اور نہایت عمدہ مسلمان ہیں۔

اعتراض نمبر ۴۱:

(۴۷) عام شاگردان امام ابوحنیفہ کے متعلق قیام اللیل مطبوعہ لاہور ص ۱۲۴ میں ہے کہ

حدثني علي بن سعيد النسوي قال سمعت احمد بن حنبل يقول هؤلاء اصحاب ابي حنيفة ليس لهم بصر لشئ من الحديث ما هو الا الجرأة.

(ترجمہ) امام احمد بن حنبل نے فرمایا کہ یہ لوگ ابوحنیفہ کے شاگرد وغیرہ ان کو حدیث کی جانچ پرکھ میں دخل نہیں ہے حدیث کے علم میں ان لوگوں کا دخل دینا محض زبردستی ہے۔

(حقیقۃ الفقہ ص ۱۳۳، ۱۳۴)

جواب:

پہلے ہم لکھ چکے ہیں کہ امام احمد بن حنبل کی امام صاحب اور آپ کے اصحاب کے بارے میں کیا رائے تھی۔ اب اسی سلسلہ میں ان کا ایک قول پڑھ لیجیے قاضی حسین بن علی صمیری اپنی سند کے ساتھ ابراہیم حربی سے نقل کرتے ہیں۔

سألت احمد بن حنبل قلت هذه المسائل الدقاق من اين لك؟ قال من كتب محمد بن الحسن. (اخبار ابي حنيفة و اصحابه ص ۱۲۵ و سير اعلام النبلاء ج۹ ص ۱۳۵)

میں نے امام احمد بن حنبل سے پوچھا کہ یہ دقیق مسائل آپ نے کہاں سے لیے ہیں تو انہوں نے فرمایا کہ محمد بن حسن کی کتابوں سے۔

اگر اصحاب ابی حنیفہ کو حدیث ہی نہیں آتی تھی تو پھر ان کی کتابوں سے مسائل لینے کی کیا ضرورت تھی کیوں کہ وہ تو مخالف حدیث ہی ہوں گے۔

اور امام احمد کی اصحاب ابوحنیفہ کے بارے میں رائے ملاحظہ ہو۔ مولانا عبدالحی صاحب

فرنگی ''انساب سمعانی'' میں نقل کرتے ہیں:

وروی عن احمد بن حنبل انه قال اذا کان فی المسئالة قول ثلاثة لم یسمع مخالفتهم فقیل له من هم قال ابو حنیفة وابویوسف ومحمد بن الحسن فابو حنیفة ابصرهم بالقیاس وابویوسف ابصر الناس بالآثار ومحمد ابصر الناس بالعربیة. (التعلیق المجد ص۲۹)

امام احمد بن حنبل سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ جب کسی مسئلہ میں تین آدمیوں کا اتفاق ہو جائے تو ان کی مخالفت قابل سماعت نہیں۔ آپ سے پوچھا گیا کہ وہ تین آدمی کون ہیں؟ فرمایا کہ ابوحنیفہ، ابویوسف، محمد بن حسن۔ البتہ ابوحنیفہ ان میں سے قیاس کے زیادہ ماہر اور ابویوسف آثار کے زیادہ عالم اور محمد بن حسن لوگوں میں سے عربیہ کے زیادہ عالم ہیں۔

اہل کوفہ کی حدیث دانی

اعتراض نمبر۴۲:

(۴۸) تدریب الراوی مطبوعہ مصر ص ۲۳ میں ہے کہ قول امام مالك اذا خرج الحدیث عن الحجاز انقطع نخاعه (ترجمہ) امام مالک نے کہا ہے کہ جس حدیث کے سلسلہ میں حجاز کا راوی نہ ہو اس کا مغز جاتا رہا یعنی ہلکے درجہ کی ہوگئی۔

(۴۹) تدریب الراوی ص ۲۳ میں قول شافعی ہے کہ اذا لم یوجد للحدیث من الحجاز اصل ذهب نخاعه. (ترجمہ) جس حدیث کی سند حجاز میں نہ پائی جائے اس کا مغز جاتا رہا۔

(۵۰) تدریب الراوی ص ۲۳ میں قول شافعی ہے کہ کل حدیث جاء من العراق ولیس له اصل فی الحجاز فلا یقبل وان کان صحیحا ما ارید الا نصیحتك (ترجمہ) کوئی حدیث بھی عراق سے آوے اور اس کی اصل حجاز سے نہ ہو تو نہ قبول کی جاوے اگرچہ صحیح ہو نہیں چاہتا میں مگر خیر خواہی تیری۔

(۵۱) میزان شعرانی مطبوعہ مصر ص ۴۹ میں قول شافعی ہے کہ وکان یقول ایاکم والاخذ بالحدیث الذی اتاکم من بلاد واهل الرأی الا بعد التفتیش.

(ترجمہ) امام شافعی فرماتے تھے کہ خبردار اہل الرائے قیاس کرنے والوں کی جو حدیث

تمہارے پاس آئے تو مت لینا جب تک کہ چھان بین نہ کرلو۔

(۵۴) تدریب الراوی ص ۹۳ میں قول ہشام بن عروہ: اذا حدثك العراقي بالف حديث فالق تسعمائة وتسعين وكن من الباقي في شك. (ترجمہ) عراق والا آدمی اگر ہزار حدیثیں سناوے تو نوسو نوے کو تو چھوڑ ہی دو اور جو دس باقی رہیں ان میں بھی شک رکھو۔

(۵۵) تدریب الراوی ص ۲۳ میں قول حبیب ابن ابی ثابت۔ ايما اعلم بالسنة اهل الحجاز ام اهل العراق فقال بل اهل الحجاز (ترجمہ) (مسعر نے سوال کیا) کہ کون سنت کو زیادہ جانتا ہے عراق والا، حجاز والا کہا (حبیب نے) بلکہ حجاز والا۔

(۵۶) ص ۲۳ میں قول زہری ان في حديث اهل الكوفة دغلا كثيرا.

(ترجمہ) کوفہ والوں کی حدیث میں بہت کدورت ہے۔

(۵۷) تدریب الراوی ص ۲۳ میں قول عبداللہ بن مبارک حديث اهل المدينة اصح واسنادهم اقرب. (ترجمہ) مدینہ والوں کی حدیثیں زیادہ صحیح ہیں اور اسناد ان کی قریب ہے۔

(۵۸) تدریب الراوی ص ۲۳ میں قول خطیب۔ ان رواياتهم كثيرة الدغل قليلة السلامة من العلل. (ترجمہ) ان کی روایتوں میں بہت کدورت ہے اور صحت وسلامتی کم ہے۔ (حقیقت الفقہ ص ۱۳۴۔۱۳۵)

جواب:

بلاشبہ "تدریب الراوی" میں علامہ جلال الدین سیوطی نے اصح الاسانید کی بحث کے ضمن میں مذکورہ بالا اقوال نقل کیے ہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ کوفہ میں رفض وتشیع کے فروغ کی وجہ سے اعتقادات میں فساد آ چکا تھا اور بدعات رواج پاتی جارہی تھیں۔ کوفہ کے علماء اہل سنت تو اہل بدعت سے خوب واقف تھے کہ ان کے شہر کے لوگ تھے۔

اسی طرح عراق میں خارجیوں کا بھی بہت زور تھا، اہل حجاز ان اہل بدعت کو کیا جانیں اس بناء پر انہوں نے از راہ احتیاط اہل عراق کی روایات کے بارے میں بالعموم اس رائے کا اظہار کیا۔

اب عراق وکوفہ کے فقہاء وعلماء محدثین اہل سنت پر ان اقوال کو منطبق کرنا مؤلف کی غباوت وحماقت ہے یہ بالکل ایسی ہی حماقت ہے جیسے کوئی شخص منافقین مدینہ کی مذمت میں جو آیتیں اتری ہیں اور حدیثیں آئی ہیں ان کو صحابہ کرام مہاجرین وانصار رضی اللہ عنہم اجمعین کے بارے میں پڑھنے لگے۔ مؤلف کی خدا نے عقل سلب کر لی تھی اس لیے تعصب کی شامت سے وہ بھی اس غلطی میں پڑ گئے (اللہ تعالی اس نافہمی سے بچائے) یہ تھی اصل وجہ اہل عراق کی روایات سے انحراف کی۔ چنانچہ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اپنی بے نظیر کتاب ''ازالة الخفاء عن خلافة الخلفاء'' کی فصل پنجم میں ان فتنوں کی تفصیل بیان کرتے ہوئے کہ جو خلافت راشدہ کے ختم ہوتے ہی اٹھ کھڑے ہوئے تھے، فرماتے ہیں:

چہارم ظہور کذب خصوصاً در حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وآثار سلف صالح۔

چوتھی خرابی یہ ہوئی کہ دروغ گوئی شروع ہو گئی خصوصاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث اور سلف صالح کی روایات کے بارے میں۔

اور اس کے بعد لکھتے ہیں:

ولهذا ابو اسحاق سبيعى وامثالى او از علماء كوفه كه در حفظ احاديث حضرت مرتضى جد بليغ دارند اخذ حديث نمكير دند از لشكريان حضرت مرتضى بلكه از اصحاب عبدالله بن مسعود ولهذا سبب بعينه اهل مدينه از اهل عراق اخذ نمى نمو ديد قال مالك لم ياخذ عنهم اولنا فلا ياخذ عنهم آخرنا، وانيهه بجهت آنست كه قبل جمع احاديث بلاد ميسر نشد تميز رجال وضبط احوال رواة على ما ينبغى پس راه احتياط گرفتند وترك آن احاديث نمودند بالمرة بحديث اهل مدينه وفتوا هاى ايشان اكتفا كردند. (ص ۱۲۷)

یہی وجہ ہے کہ ابو اسحاق سبیعی اور ان جیسے علماء اہل کوفہ کہ جو حضرت علی المرتضی کی روایات واحادیث کو محفوظ رکھنے کی پوری کوشش کرتے تھے۔ وہ حضرت علی المرتضی کے لشکریوں سے روایت نہیں لیتے تھے بلکہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے شاگردوں سے حضرت علیؓ کی حدیثیں لیتے تھے۔ اور بعینہ اسی وجہ سے اہل مدینہ بھی اہل عراق سے حدیثیں نہیں لیتے تھے چنانچہ امام

مالکؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے اگلوں نے ان سے روایت نہیں لی لہٰذا ہمارے پچھلے بھی ان سے روایت نہیں لیں گے اور اس کی وجہ یہ تھی کہ مختلف شہروں کی احادیث کے جمع ہونے سے پہلے راویوں کے حالات اور ان کے رجال کی شناخت جیسی کہ ہونا چاہیے تھی نہ ہو سکی۔ اس لیے اہل مدینہ نے احتیاط کا راستہ اختیار کیا اور ان (اہل عراق) سے حدیث لینی بالکلیہ ترک کردی اور صرف اہل مدینہ کی احادیث اور ان کے فتووں پر ہی اکتفا کیا۔

شاہ صاحب کی مذکورہ بالا تصریح سے معلوم ہوا کہ اہل عراق کی روایات سے اہل حجاز کیوں پرہیز کرتے تھے۔ صرف اس لیے کہ وہاں کے راویوں کے حالات سے وہ باخبر نہ تھے اور کوفہ و عراق میں خوارج اور روافض کی وجہ سے بدعات کا رواج اور اعتقادات میں گڑبڑ اور فساد آ چکا تھا لہٰذا ازراہ احتیاط اہل حجاز نے اہل عراق کی احادیث لینے سے کنارہ کشی کی۔ یہ وجہ نہ تھی کہ کوفہ کے علماء اہل سنت علم حدیث کے تہی دست اور نا آشنا تھے بعد کو جب راویوں کے حالات کتابی صورت میں ضبط کر لیے گئے اور ہر ایک راوی کے بارے میں اس کے بدعتی ہونے نہ ہونے کی لوگوں کے سامنے وضاحت ہو گئی تو اب عادل اور ثقہ راویوں کی روایت کو لے کر غیر ثقہ اور بدعتی کی روایت کو ترک کر دیا گیا اور کسی روای کے عراقی یا حجازی ہونے کا اعتبار ختم کر دیا گیا چنانچہ حافظ ابن کثیر نے خود امام شافعیؒ کی یہ تصریح اپنی مشہور اور مستند کتاب "البدایہ والنہایہ" میں نقل کی ہے۔

وقد قال الشافعي لاحمد لما اجتمع به في الرحلة الثانية الى بغداد سنة تسعين ومائة وعمر احمد اذ ذالك نيف وثلاثون قال له يا ابا عبدالله اذا صح عندكم الحديث فاعلمني به اذهب اليه حجاز يا كان او شاميا او عراقيا او يمنيا يعني لا يقول بقول فقهاء الحجاز الذين لا يقبلون الا رواية الحجازيين وينزلون احاديث من سواهم منزلة احاديث اهل الكتاب.

(لتطبيق على الدراسات ص٤٣٢، البداية والنهاية ج١٠ ص٢٣٧)

اور امام شافعیؒ نے امام احمدؒ سے اپنے بغداد کے دوسرے سفر میں جو ١٩٠ھ میں ہوا جب ملاقات کی اور امام احمدؒ کی عمر اس وقت ٣٢ سال سے متجاوز تھی تو فرمایا تھا کہ اے ابوعبداللہ (امام احمد کی کنیت) جب تمہارے نزدیک حدیث صحیح ہو جائے تو مجھے بھی بتلا دیا کرو تا کہ میں بھی اس کو لے لوں خواہ وہ حدیث حجاز والوں کی ہو یا شام والوں کی اور عراق والوں کی ہو یا

یمن والوں کی (امام ابن کثیر فرماتے ہیں) یعنی امام شافعی نے ان فقہاء حجاز کا مسلک اختیار نہیں کیا جو کہ صرف حجازیوں ہی کی روایت قبول کرتے ہیں اوران کے علاوہ دوسرے لوگوں کی روایتوں کو اہل کتاب کی روایت کی حیثیت دیتے ہیں (کہ نہ ان کی تصدیق کی جائے اور نہ تکذیب)

حضرت امام شافعیؒ کے مذکورہ بالا قول سے واضح ہو جاتا ہے کہ ان کے ہاں بھی صحت حدیث کا معیار علاقائی نہیں بلکہ اصول روایت پر ہے اس لیے جو حدیث بھی اصول روایت کے معیار پر پوری اترتی ہے اس کو قبول کرنے میں کوئی شبہ نہیں خواہ اس کا راوی کسی علاقہ سے بھی تعلق رکھتا ہو۔

اس کے علاوہ یہ بھی ایک واضح حقیقت ہے کہ آج تک محدثین نے صحت احادیث کا معیار کسی علاقہ کو قرار نہیں دیا کہ فلاں علاقہ کے لوگوں کی روایتیں قبول کی جائیں گی اور فلاں کی نہیں۔ اگر اصول حدیث کی کتابوں میں یہ بات مصرح ہوتو ضرور بتلائی جائے اور ہندو پاک کے نام نہاد اہل حدیث غیر مقلدین کا بھی اگر یہ مسلک ہوتو صاف صاف بتلایا جائے کہ ہمارے مذہب میں فلاں علاقے کے روایوں کی حدیثیں خواہ وہ اصول حدیث کے مطابق صحیح ہی کیوں نہ ہوں قابل قبول نہیں۔

مؤلف جس حماقت میں گرفتار ہیں اگر اسے باور کرلیا جائے تو پھر ہمیں ان تمام روایات کی صحت کے بارے میں کلام کرنا ہوگا جو صحیح بخاری وصحیح مسلم میں موجود ہیں اوران کی سندوں میں کوئی نہ کوئی کوفی راوی موجود ہے اور ایسی روایتیں سینکڑوں نہیں بلکہ ہزاروں کی تعداد میں ہیں جن کی سندوں میں کسی میں ایک، کسی میں دو، کسی میں تین تک راوی کوفی ہیں، اتنا ہی نہیں بلکہ ہم اپنے قارئین کے سامنے متعدد ایسی روایت پیش کر سکتے ہیں جن کی سند میں ایک یا دو تین نہیں بلکہ تمام کے تمام راوی اول سے آخر تک کوفی ہی ہیں تو کیا ایسی تمام روایت کو موضوع اور نا قابل اعتبار کہہ دیا جائے گا۔

قارئین کتب حدیث کا مطالعہ فرمائیں تو پتہ چلے گا کہ تمام کتب حدیث صحاح، جوامع، سنن اور خود صحاح ستہ میں کس قدر کوفیوں کی روایات موجود ہیں اگر اہل کوفہ کی حدیث کو نا قابل اعتبار ٹھہرایا گیا تو حدیث وسنت کے بہت بڑے ذخیرے سے ہاتھ دھونا پڑے گا او۔

یہ کام ملحدوں کے سوا اور کوئی نہیں کر سکتا یا پھر مؤلف جیسا احمق ہی کر سکتا ہے کہ جس کو پیرائے شگون کے لیے اپنی ناک کٹوانے میں مزہ آتا ہے اور وہ حنفیوں کی ضد میں حدیث کے مستند ذخیرہ کو برباد کرنے پر تلے ہوئے ہیں۔

اسماء الرجال کی کتابیں اٹھا کر ملاحظہ فرمائیں کہ ان کی فہرست میں کتنے کوفی راوی موجود ہیں تذکرۃ الحفاظ کی صرف پہلی ہی جلد میں ایک سو کے قریب ان کوفی راویوں کے تراجم ہیں کہ جو حفاظ حدیث کہلاتے تھے کیوں کہ حافظ ذہبی نے ''تذکرۃ الحفاظ'' میں صرف حفاظ حدیث ہی کا ترجمہ لکھا ہے اور ہر ایک کو مختلف القاب کے ساتھ موسوم کیا ہے اور کسی کو شیخ الاسلام اور محدث الکوفہ جیسے القاب سے یاد فرمایا ہے اور کسی کو الامام'' القدوۃ'' المحدث اور کسی کے نام کے ساتھ الحافظ الحجہ جیسے شاندار الفاظ لکھے ہیں۔

اب ہم ناظرین کے سامنے امام بخاری کی کتاب ''الجامع الصحیح'' کی جلد اول سے صرف کتاب الصلوٰۃ تک کی ایسی روایات پیش کرتے ہیں جن کی سند میں یا تو تمام راوی اول سے آخر تک کوفی ہی ہیں یا ان کی اکثریت اہل کوفہ پر مشتمل ہے اور پھر غیر مقلدین حضرات سے پوچھتے ہیں کہ یا تو ان رواتیوں کو غیر معتبر تسلیم کرو یا اہل کوفہ کی حدیث دانی تسلیم کرو۔

امام بخاری کتاب الایمان میں باب ای الاسلام افضل کے تحت یہ حدیث ذکر کرتے ہیں

(۱) حدثنا سعید بن یحیٰی بن سعید الاموی القرشی قال ثنا ابی قال ثنا ابو بردة بن عبدالله بن ابی بردة عن ابی بردة عن ابی موسٰی قال قالوا یا رسول الله ای الاسلام افضل قال من سلم المسلمون من لسانه ویده. (ج۱ ص٦)

علامہ قسطلانی اس حدیث کے متعلق فرماتے ہیں:

ومن درائف اسناد وهذا المتن ان فيه التحديث والعنعنه وكل رجاله كوفيون واخرج متنه مسلم والنسائی فی الایمان والترمذی فی الزهد.

(ارشاد الساری شرح صحیح بخاری ج۱ ص۹۵)

اس متن کی سند میں خوبی یہ ہے کہ اس میں حدثنا کے ساتھ بھی روایات ہے اور عنعنہ کے ساتھ بھی اور اس کے تمام راوی کوفی ہیں اور اسی متن کی تخریج مسلم اور نسائی نے کتاب الایمان میں کی ہے۔

ملاحظہ فرمایئے اس حدیث کے تمام راوی کوفی ہیں۔

(۲) (کتاب الوضوء) باب اذا ادخل رجلیه وهما طاهرتان

حدثنا ابو نعیم قال ثنا ذکریا عن عامر عن عروة بن المغیرة عن ابیه قال کنت مع النبی صلی الله علیه وسلم فی سفر فاهویت لا نزع خفیه فقال دعها فانی ادخلتهما طاهرتین فمسح علیهما. (بخاری ج۱ ص۳۳)

علامہ بدرالدین عینی اس روایت کی سند کے لطائف بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

منها ان رواته کلهم کوفیون. (عمدة القاری ج۲ ص۱۰۲ طبع بیروت)

اس حدیث کے سب راوی کوفی ہیں۔

(۳) باب اذا القی علی ظهر المصلی قذر او جیفة لم تفسد علیه صلاته

حدثنا عبدان قال اخبرنی ابی عن شعبة عن ابی اسحاق عن عمرو بن میمون ان عبد الله قال بینا رسول الله صلی الله علیه وسلم قال ساجد. ح قال وحدثنی احمد بن عثمان قال حدثنا شریح بن مسلمة قال حدثنا ابراهیم بن یوسف عن ابیه عن ابی اسحاق قال حدثنی عمرو بن میمون ان عبدالله بن مسعود حدثه ان النبی صلی الله علیه وسلم کان یصلی عند البیت (الحدیث) (ج۱ ص۳۷)

علامہ قسطلانی اس حدیث کے متعلق فرماتے ہیں:

ورواة هذا الحدیث العشرة کوفیون سوی عبدان وابیه فانهما مروزیان واخرجه مسلم فی المغازی والنسائی فی الطهارة والسیر.

(ارشاد الساری ج۱ ص۲۰۸)

اس حدیث کے دس کے دس راوی کوفی ہیں ماسوائے عبدان اوران کے باپ کے کہ وہ دونوں مروزی ہیں۔

(٤) باب السواك: حدثنا عثمان بن ابی شیبة قال ثنا جریر عن منصور عن ابی وائل عن حذیفة قال کان النبی صلی الله علیه وسلم اذا قام من اللیل یشوص فاه بالسواك. (ج۱ ص۳۸)

علامہ احمد قسطلانی رقم طراز ہیں:

ورواة هذا الحديث الخمسة كوفيون الا حذيفة فعراقی ....

واخرجه مسلم وابوداؤد وابن ماجة فی الطهارة والنسائی وفی الطهارة.

(ارشاد الساری ج۱ ص۲۱۱)

اس حدیث کے پانچوں راوی سوائے حذیفہ کے (کہ وہ عراقی ہے) کوفی ہیں۔

(۵) باب الغسل بالصاع، حدثنا عبدالله بن محمد قال حدثنا یحییٰ بن آدم قال ثنا زهير عن ابی اسحاق قال ثنا ابو جعفر انه كان عند جابر بن عبدالله هو و ابوه عنده قوم فسألوه عن الغسل. (الحديث) (ج۱ ص۳۹)

اس حدیث کی سند میں یحییٰ بن آدم، زہیر، ابواسحاق تینوں حضرات کوفی ہیں چنانچہ ارشاد الساری ج۱ص ۳۱۸ (عمدۃ القاری ج۳ص ۱۹۹) میں ہے۔

واكثر رواية كوفيون "اس کے اکثر راوی کوفی ہیں۔"

(۶) باب غسل المذی والوضوء منه. (بخاری ج۱ ص۴۱)

حدثنا ابو الوليد قال حدثنا زائدة عن ابی حصين عن ابی عبدالرحمن عن علی قال كنت رجلا مذاء. (الحديث)

شرح قسطلانی میں ہے:

ورواة هذا الحديث الخمسة كوفيون ما عدا ابا الوليد البصری. (ج۱ ص۳٤)

اس حدیث کے پانچوں راوی کوفی ہیں سوائے ابوالولید کے کہ وہ بصری تھے۔

(۷) باب الصلاة الى السرير ج۱ ص۷۲

حدثنا عثمان بن ابی شيبة قال نا جرير عن منصور عن ابراهيم عن الاسود عن عائشة قالت اعدلتمونا. (الحديث)

علامہ عینی لطائف اسناد ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وفيه ان رواته كلهم كوفيون. (عمدة القاری ج٤ ص۲۸۸)

اس روایت کے تمام راوی کوفی ہیں اور علامہ احمد قسطلانی فرماتے ہیں:

وراة هذا الحديث كوفيون و اخرجه مسلم فی الصلاه. (ارشاد ج۱ ص٤۷۰)

اس حدیث کے راوی سب کوفی ہیں۔

(۸) باب فضل صلوٰة الفجر فی جماعة. (ج۱ ص۹۰)

حدثنا عمر بن حفص قال حدثنا ابی قال حدثنا الاعمش قال سمعت سالما قال سمعت ام الدرداء تقول دخل علی ابو الدرداء وهو مغضب. (الحدیث)

علامہ قسطلانی فرماتے ہیں:

ورواة هذا الحدیث الاربعة کوفیون. (ارشاد الساری ج۱ ص۹۱)

اس کے چاروں راوی کوفی ہیں۔

(۹) باب حد المریض ان یشهد الجماعة. (ج۱ ص۹۱)

حدثنا عمر بن حفص بن غیاث قال حدثنا ابی قال ثنا الاعمش عن ابراهیم قال الاسود کنا عند عائشة فذکرنا المواظبة علی الصلوٰة والتعظیم لها. (الحدیث)

علامہ قسطلانی فرماتے ہیں:

رواة حدیث الباب کوفیون. (ارشاد ج۲ ص۳۷)

حدیث کے باب کے سارے راوی کوفی ہیں۔

(۱۰) باب مباشرة الحائض کتاب الحیض ج۱ ص۴٤

حدثنا قبیصة قال حدثنا سفیان عن منصور عن ابراهیم عن الاسود عن عائشة قالت کنت اغتسل انا والنبی صلی الله علیه وسلم من اناء واحد.

(ارشاد الساری ج۱ ص۳٤۵) میں ہے۔

ورواة هذا الحدیث کلهم الی عائشة کوفیون.

اس حدیث کے سب سارے راوی حضرت عائشہ تک سب کوفی ہیں۔

(۱۱) حدثنا اسماعیل بن خلیل قال اخبرنا علی بن مسهر اخبرنا ابو اسحاق هو الشیبانی عن عبدالرحمن بن الاسود عن ابیه عن عائشة قالت کانت احدنا اذا کانت حائضا. (الحدیث)

صاحب ارشاد الساری فرماتے ہیں:

ورواة الحديث الستة الى عائشة كوفيون. (ج۱ ص۲۴٦)

حدیث کے چھ کے چھ راوی حضرت عائشہ تک سب کوفی ہیں۔

(۱۲) (كتاب الصلوٰة) باب الصلوٰة في الخفاف ج۱ ص٥٦

حدثنا اسحق بن نصر قال نا ابو اسامة عن الاعمش عن مسلم عن مسروق عن المغيرة بن شعبة قال وضات النبى صلى الله عليه وسلم فمسح على خفيه وصلّى. (الحديث)

علامہ قسطلانی لکھتے ہیں:

ورواة هذا الحديث كلهم كوفيون. (ارشاد السارى ج۱ ص۴۰۹)

اس حدیث کے سب راوی کوفی ہیں۔

(۱۳) باب التوجه نحو القبلة حيث كان. (ج۱ ص٥٧)

حدثنا عثمان قال نا جرير عن منصور عن ابراهيم عن علقمة عن عبدالله عن النبى صلى الله عليه وسلم. (الحديث)

علامہ قسطلانی اس حدیث کی صحت کو مندرجہ ذیل زوردار الفاظ کے ساتھ ثابت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وراوته الستة كلهم كوفيون ائمة اجلاء واسناده من اصح الاسانيد.

(ارشاد السارى ج۱ ص۴۱٦)

اس کے چھ کے چھ راوی سب کوفی ہیں اور اس کی سند سب سے زیادہ صحیح اسانید میں سے ہے۔

لیجیے اب اگر اہل کوفہ کی حدیث کا اعتبار نہیں اور سلامتی والی نہیں تو پھر بخاری کی ان مذکورہ بالا روایات کو نا قابل اعتبار کہیے۔

بلکہ اہل کوفہ کی حدیث دانی کا اندازہ تو اس سے بھی لگایا جا سکتا ہے کہ امام بخاری نے طلب حدیث میں بخارا سے لے کر مصر تک تمام اسلامی شہروں کا سفر کیا تھا دو دفعہ جزیرہ گئے۔ چار دفعہ بصرہ جانا ہوا چھ سال تک حجاز میں مقیم رہے مگر اس کے باوجود کوفہ اور بغداد کی اہمیت جتا کر فرماتے ہیں۔

لا احصى كم دخلت الى الكوفة وبغداد مع المحدثين.

(مقدمة البارى ص۴۷۹ طبع مصر)

میں شمار بھی نہیں کر سکتا کہ کوفہ اور بغداد میں مجھے محدثین کے ساتھ کتنی بار جانا پڑا۔

یہ عجیب بات ہے کہ اہل حدیث بننے کا دعویٰ کر کے صحیح احادیث کو صرف اس لیے چھوڑتے ہیں کہ اس کا روایت کرنے والا کوئی عراقی ہے۔ مہربانی کر کے ہمیں حدیث کی کوئی ایسی کتاب بتلائی جائے کہ جس میں کسی عراقی سے کوئی روایت مذکور نہ ہو اگر آج پر وہ دنیا پر کوئی ایسی کتاب موجود نہیں تو پھر کیا حدیث و روایت کی ساری کتابیں نا قابل اعتبار ہیں۔ سوچ سمجھ کر جواب دیجیے۔

مؤلف کی تو عقل ماری گئی ہے وہ تو شاید حنفیہ کی ضد میں قرآن اور اسلام کو خیر باد کہنے پر تیار ہو جائیں لیکن ان سب نام نہاد اہل حدیث حضرات کو کیا ہو گیا کہ وہ حقیقت الفقہ کو بار بار چھاپتے اسے پڑھتے اور تقسیم کرتے رہتے ہیں یہ تو وہی مثل ہو گئی۔

ہاتھی بھی اپنی فوج کو مارے

اعتراض نمبر ۴۳:

(۵۲) ابوداؤد مجتبائی مطبوعہ جلد ۲ ص ۳۵۰ میں قول امام احمد بن حنبل۔ سمعت احمد یقول لیس لحدیث اهل الکوفة نور. (ترجمہ) امام احمد فرماتے ہیں کہ اہل کوفہ کی حدیث میں نور نہیں ہے۔ (حقیقت الفقہ ص ۱۳۴)

جواب:

مؤلف یا تو بات کو سمجھے ہی نہیں یا سمجھے ہیں تو خیانت سے کام لیا ہے اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ابوداؤد کی پوری عبارت نقل کر دی جائے تا کہ مؤلف کی غلط فہمی یا خیانت واضح ہو جائے۔ ملاحظہ فرمائیں پوری عبارت یہ ہے:

قال ابو علی سمعت ابا داؤد قال قال النفیلی حیث حدث بهذا الحدیث والله انه عندی احلی من العسل یعنی قوله حدثنا وحدثنی قال ابو علی سمعت اباداؤد یقول سمعت احمد یقول لیس لحدیث اهل الکوفة نور قال وما رأیت مثل اهل البصرة کانوا تعلموه من شعبة.

(سنن ابی داؤد ج۲ ص۳۴۱)

ابو علی کہتے ہیں کہ میں نے ابوداؤد سے سنا کہ نفیلی جب بھی یہ حدیث بیان کرتے تو

فرماتے کہ بخدا یہ مجھے شہد سے بھی زیادہ لذیذ معلوم ہوتی ہے یعنی جس روایت کو حدثنا اور حدثنی کہہ کر بیان کیا جائے (وہ بڑی ہی شیریں ہیں) ابوعلی کہتے ہیں کہ میں نے ابوداؤد سے سنا فرماتے تھے کہ میں نے امام احمد کو فرماتے ہوئے سنا کہ اہل کوفہ کی حدیث میں نور نہیں اور میں نے اہل بصرہ کی طرح اور حضرات کو نہیں دیکھا (کہ جو اس امر کو ملحوظ رکھتے ہوں) کیوں کہ انہوں نے شعبہ سے یہ طرز حاصل کیا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ امام ابوداؤد کا مقصود اس جملے سے یہ ہے کہ اہل کوفہ حدثنا، حدثنی اور اخبرنا، اخبرنی کہنے کا روایت کرتے وقت اہتمام نہیں کرتے تھے برخلاف اہل بصرہ کے کہ وہ روایت ذکر کرتے وقت اس امر کا خصوصی اہتمام کرتے تھے کیوں کہ اس میں کیفیت سماع کی وضاحت ہو جاتی ہے اور انہوں نے روایت کرنے کا یہ طریقہ امام شعبہ سے لیا تھا کیوں کہ وہ روایت کرتے وقت کیفیت سماع کی وضاحت کو بہت زیادہ اہمیت دیتے تھے چنانچہ جب کوئی ان کے سامنے حدیث بیان کرتا تو اس سے کیفیت سماع کی وضاحت طلب کرتے ورنہ حدیث سننے سے انکار کر دیتے تھے۔

اور امام احمد کے اس قول کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اہل کوفہ کی حدیثیں معتبر نہیں۔ مسند احمد تو اہل کوفہ کی روایات سے بھری ہوئی ہے اگر اہل کوفہ کی روایات مسند احمد سے نکال دی جائیں تو آدھی چوتھائی بھی نہیں رہے گی۔ مولانا خلیل احمد صاحب محدث سہارنپوری، سنن ابی داؤد کی شرح "بذل المجھود" میں لکھتے ہیں:

والمراد بنفی النور انهم لا یاتون بالاسانید علی وجها فلا یفرقون بین الاخبار والتحدیث والعنعنة الی غیر ذالك. واهل الكوفة المذكورون ههنا لیس جمیعهم بل هم غیر اصحابنا رحمهم الله تعالٰی فان اصحاب عبدالله بن مسعود رضی الله عنهم واصحاب علی رضی الله عنهم وتلامیذ اصحابهم كلهم یسردون الاسانید علی وجهها وكان لحدیثهم نورا زید ما علی اهل البصرة من النور. (بذل المجهود ج٦ ص٣٠٤ طبع ملتان)

نور نہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ اہل کوفہ اسانید کو ٹھیک طریقہ پر بیان نہیں کرتے اور اخبار، تحدیث، عنعنہ وغیرہ کی تفصیل نہیں کرتے (نیز یہ بھی واضح رہے) کہ اس جگہ اہل کوفہ سے

تمام اہل کوفہ مراد نہیں بلکہ ہمارے اصحاب کے علاوہ دوسرے حضرات کا ذکر ہے اس لیے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کے شاگرد اور ان کے شاگردوں کے شاگرد تمام کے تمام احادیث کی سندوں کو ٹھیک طریقے پر روایت کرتے تھے اور ان کی احادیث میں اہل بصرہ کی احادیث سے بھی زیادہ نور ہوتا تھا۔

پھر یہ بھی واضح رہے کہ حدیث کے روایت کرنے میں صیغہ ادا اور طرق میں جو محدثین کا اختلاف ہے کہ بعض محدثین تحدیث، اخبار، عنعنہ وغیرہ میں فرق کرتے ہیں اور بعض اس فرق کو اتنی اہمیت نہیں دیتے۔ اس عدم فرق میں اہل کوفہ میں کیا خصوصیت ہے اور بہت سارے محدثین مثل امام زہری، امام مالک، ابن عیینہ، یحییٰ بن سعید القطان اور اکثر اہل حجاز کا یہی مسلک ہے۔ چنانچہ حافظ ابن حجر لکھتے ہیں:

وھذا رأی الزھری ومالك وابن عیینة ویحیٰی القطان واکثر الحجاز بین والکوفین وعلیه استمر عمل المغاربة رحجه ابن الحاجب فی مختصره ونقل عن الحاکم انه مذھب الائمة الاربعة. (فتح الباری ج۱ ص۱۲۳)

یہی مسلک امام زہری، امام مالک، ابن عیینہ، یحییٰ القطان اور اکثر اہل حجاز اور اہل کوفہ کا ہے اور اسی پر اہل مغرب کا عمل ہے اور ابن حاجب نے ''مختصر'' میں اسی کو راجح قرار دیا ہے اور امام حاکم سے منقول ہے کہ یہی ائمہ اربعہ کا مسلک ہے۔

یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اہل کوفہ کی حدیث متن کے لحاظ سے بے نور ہوتی ہے۔ نور تو ہر صحیح حدیث میں ہوگا خواہ اس کا روایت کرنے والا کوئی ہو، کوفی ہو یا غیر کوفی، حجازی ہو یا شامی، اور یہ بھی واضح رہے کہ امام احمد کے مذکورہ بالا قول سے جو مطلب مؤلف نکال رہے ہیں خود امام احمد طلب حدیث میں جو طرز تھا اس سے اس کی تردید ہو رہی ہے کیوں کہ امام احمد بن حنبل سے جب ان کے صاحبزادے عبداللہ سے دریافت کیا کہ آپ کی رائے میں طالب علم کو کیا کرنا چاہیے۔ ایک ہی صاحب علم کی خدمت میں برابر حاضر رہ کر اس سے حدیثیں لکھتا رہے یا ان مقامات کا رخ کرے کہ جہاں علم کا چرچا ہے اور وہاں جا کر علماء سے حدیث کی تحصیل کرے تو آپ نے جواب میں فرمایا کہ اسے سفر کرنا چاہیے اور دوسرے مقامات کے علماء سے حدیثیں لکھنی چاہئیں اور ان علماء میں امام موصوف نے سب سے پہلے ''دفیوں''

ہی کا ذکر کیا چنانچہ آپ کے الفاظ یہ ہیں:

یرحل ویکتب عن الکوفیین والبصریین واھل المدینة ومکة.
(تدریب الراوی ج۲ ص ۱۴۳)

طالب علم سفر کرے اور کوفہ اور بصرہ کے علماء سے حدیثیں لکھے۔

کیا حنفی مذہب میں ولی ہوئے ہیں

اعتراض نمبر ۴۴:

اکثر حنفی کہا کرتے ہیں کہ ہمارے مذہب کے حق ہونے کی بڑی دلیل یہ ہے کہ اس مذہب میں ہزاروں اولیاء اللہ ہوئے ہیں۔ اس کا جواب بگوش دل ملاحظہ ہو۔ حضرت پیران پیر شیخ عبدالقادر جیلانیؒ کہ جن کو چاروں مذہب والے بڑا ولی مانتے ہیں' وہ صاف اس بات سے انکار کرتے ہیں۔ چنانچہ طبقات ابن رجب جلد اص ۲۰۲ میں ہے کہ **قیل لشیخ الجیلانی ھل کان للہ ولیا علی غیر اعتقاد احمد بن حنبل فقال ما کان ولا یکون.** (ترجمہ) حضرت پیران پیر سے پوچھا گیا کہ حنبلی مذہب والوں کے سوا اور مذہب میں بھی کچھ ولی ہوئے ہیں یا نہیں فرمایا نہ تو ہوئے ہیں اور نہ ہوں گے۔ (حقیقت الفقہ ص ۱۴۳)

جواب:

مؤلف کی قابلیت علمی کے قربان ان کو عربی اور فارسی عبارتوں سے بالکل آشنائی نہیں جہالت کی وادی میں سرگرداں رہتے ہیں۔ عبارت کا ترجمہ آتا نہیں۔ اعتراض کرنے کے لیے موجود ہے۔ مؤلف نے حضرت شیخ رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت میں ''**علی غیر اعتقاد احمد بن حنبل**'' میں لفظ ''اعتقاد'' کا معنی مذہب کیا ہے جو سراسر غلط ہے کیوں کہ اعتقاد کا تعلق تو عقائد سے ہے اور مذہب کا تعلق فروع سے اہل سنت میں عقائد میں باہم کوئی اختلاف نہیں۔ فروع میں بے شک اختلاف ہے جو سراسر رحمت ہے۔ مذہب نام ہے ان اصول اور کلیات کا جن کو سامنے رکھ کر مسائل اجتہادیہ فروعیہ کا استخراج واستنباط کہا جاتا ہے اور اعتقادات میں اجتہاد کا دخل نہیں ان کی بناء پر متواترات، مشہورات پر ہوتی ہے مگر یہ بات مؤلف کی استعداد سے بالاتر تھی اس لیے ان کی سمجھ میں نہ آئی۔

حضرت شیخ رحمۃ اللہ علیہ کی بات بالکل صحیح ہے کہ امام احمد بن حنبل کے اعتقاد کے علاوہ جو

کسی اور اعتقاد کا حامل ہوگا وہ ولی نہیں ہو سکتا۔

اب ظاہر یہ ہے کہ امام احمد بن حنبل اہل سنت کے امام ہیں جو ان کے عقائد ہیں وہی تمام ائمہ اہل سنت والجماعت کے عقائد ہیں۔ امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی، امام احمد ان سب میں عقائد میں کوئی اختلاف نہیں۔ اس لیے جس طرح یہ بات صحیح ہے کہ امام احمد بن حنبل کے عقیدہ کے خلاف جو عقیدہ رکھے گا وہ اہل سنت کے خارج ہونے کی بنا پر ولی نہیں ہوسکتا اسی طرح اگر یوں کہہ دیا جائے کہ جو شخص امام ابوحنیفہ یا امام مالک یا امام شافعی کے عقیدہ کے برخلاف عقیدہ رکھے گا وہ بھی ولی نہیں ہوسکتا تو یہ بھی بالکل صحیح ہے کیوں کہ جو شخص ان ائمہ کے عقائد کے خلاف کوئی عقیدہ رکھے گا وہ اہل سنت سے خارج ہوگا پھر ولی کیسے ہو سکتا ہے، ہاں مؤلف کی فہم کے مطابق چونکہ مؤلف اور اس کے ہم مذہب حنبلی نہیں۔ اس لیے ان میں آج تک نہ کوئی ولی ہوا اور نہ آئندہ ہوسکتا ہے۔

سبحان اللہ پیرائے شگون کے لیے اپنی ناک کٹانا اسی کو کہتے ہیں۔

فقہ حنفیہ کی حالت

اعتراض نمبر ۴۵:

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی طرف موجودہ فقہ حنفیہ کی نسبت کو محض ایک ذریعہ قبولیت کا بنایا گیا ہے ورنہ دراصل اقوال رجال مختلف الخیال والعقائد مابعد کا ذخیرہ ہے کہ جس کی سند امام عالی مقام تک نہیں پہنچتی ہے۔

وجہ اول:

کتب فقہ حنفیہ مختلف اقوال کا مجموعہ ہے بالخصوص امام ابوحنیفہؒ سے ایک ایک مسئلہ میں کئی کئی قول مروی ہیں مگر زیادہ تر وجہ اس اختلاف کی مخرجین کے فہم ہیں۔ اس لیے کہ تخریج کا مدار اجتہاد پر ہے اور اجتہاد میں خطاء وثواب کا احتمال ہے تو یہ نہیں کہا جا سکتا کہ جو کچھ بھی فقہ میں موجود ہے اصل میں بھی امام صاحب کا مذہب ہو۔ لہٰذا مسائل موجودہ کتب فقہ کو امام صاحب کا مذہب قرار دینا سخت غلطی ہے۔

(۱)...... چنانچہ علامہ شعرانی جلد اص ۵۵ میں فرماتے ہیں کہ هذا الامر الذی ذکرنا

يقع فيه كثير من الناس فاذا وجدوا عن اصحاب امام مسئلة جعلوها مذهبًا لذالك الامام وهو تهود فان مذهب الامام حقيقة هو ما قاله ولم يرجع عنه الى ان مات لاما اصحابه من كلامه فقد لا يرضى الامام ذلك الامر الذى فهموه من كلامه ولا يقول به لو عرضوة عليه فعلم ان من عزا اى الى الامام كل ما فهم من كلامه فهو جاهل بحقيقة المذاهب. (ترجمہ) یہ جو ہم نے ذکر کیا اس غلطی میں بہت سے لوگ پڑ جاتے ہیں کہ جب اصحاب امام سے کوئی مسئلہ پاتے ہیں تو اس کو امام کا مذہب ٹھہرا دیتے ہیں اور یہ بڑی جرأت ہے کیوں کہ امام کا مذہب حقیقتاً وہی ہے جو انہوں نے خود کہا اور پھر اپنے آخر وقت تک اس سے رجوع بھی نہیں کیا، نہ وہ کہ جو ان کے اصحاب نے ان کے کلام سے سمجھا کیوں کہ کبھی امام اس کو جو انہوں نے اس کے کلام سے سمجھا نہ پسند کرتے اور اس کے قائل نہ ہوتے اگر اس کو یہ لوگ ان پر پیش کرتے تو معلوم ہوا کہ جو شخص کل اس چیز کو امام کے کلام سے سمجھا جائے امام کی طرف نسبت کر دے تو وہ حقیقت میں مذاہب سے ناواقف ہے۔

(۲)......شاہ ولی اللہ صاحب حجۃ اللہ البالغہ مطبوعہ صدیقی ص ۱۶۵ میں فرماتے ہیں کہ

انی وجدت بعضهم يزعم ان جميع ما يوجد فى هذه الشروح الطويلة وكتب الفتاوى الضخيمة وهو قول ابى حنيفة وصاحبيه ولا يفرق بين القول المخرج وبين ما هو قول فى الحقيقة. (ترجمہ) میں نے بعض لوگوں کو دیکھا کہ وہ خیال کرتے ہیں کہ ان بڑی بڑی شرحوں اور موٹے موٹے فتاووں میں جو کچھ مذکور ہے وہ سب (امام) ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کا قول ہے۔ اور وہ ان کے اصلی قول اور قول مخرج کے درمیان فرق نہیں کرتے۔

(۳)......شاہ ولی اللہ صاحب حجۃ البالغہ مطبوعہ صدیقی ص ۱۶۵ میں فرماتے ہیں کہ

وعندى ان المسئلة القائلة الخ وامثال ذلك.اصول مخرجة على كلام الائمة وانها لا تصح بها رواية عن ابى حنيفة وصاحبيه وانه ليست المحافظة عليها. (ترجمہ) یہ قاعدے کلام ائمہ سے بطور تخریج کے (جو خود محتمل خطاء ہے) نکالے گئے ہیں اور ان کا امام صاحب اور ان کے شاگردوں سے مروی ہونا صحیح نہیں۔

(۴) شاہ صاحب حجۃ اللہ البالغہ ص ۱۶۵ میں فرماتے ہیں کہ ان ذلک من تخریجات الاصحاب ولیس مذھبا فی الحقیقة. (ترجمہ) یہ مسئلے تخریجات اصحاب سے ہیں حقیقت میں مذہب نہیں ہیں۔ (حقیقت الفقہ ص ۱۴۴)

جواب:

مؤلف کا یہ کہنا کہ امام صاحب سے ایک ایک مسئلہ میں کئی کئی قول مروی ہیں محض غلط ہے معدودے چند مسائل میں امام صاحب سے بے شک کئی اقوال مروی ہیں لیکن اس کے ساتھ یہ تصریح بھی موجود ہے کہ کس قول پر فتویٰ ہے لہٰذا پورے مذہب کے بارے میں یہ تاثر دینا کہ ہر باب میں اور ہر مسئلہ میں امام صاحب سے کئی کئی قول مروی ہیں۔ سراسر فریب اور غلط بیانی ہے۔ رہا امام صاحب کے شاگردوں کا امام صاحب کے اصول پر استنباط کرنا تو اس کی وضاحت یہ ہے کہ فقہ حنفی جیسے امام صاحب کے اقوال کے مجموعہ کا نام ہے۔ اسی طرح امام صاحب کے شاگردوں مثلاً امام محمد اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے اقوال بھی فقہ حنفی میں داخل ہیں کیوں کہ استنباط مسائل میں انہوں نے انہی اصول کو اپنایا ہے جن کو وقت استنباط امام صاحب نے ملحوظ رکھا تھا۔

اسی لیے اگر کہیں مسائل میں ان شاگردوں کا اپنے استاد سے اختلاف ہوتا ہے تو اس کو واضح کردیا گیا ہے اور اصل فقہ حنفی کا مدار امام صاحب اور آپ کے مذکورہ بالا شاگردوں کے اقوال پر ہی ہے اور بعد میں آنے والے فقہاء نے جو متون لکھے ہیں وہ ان ہی حضرات کی کتابوں کا خلاصہ ہے پھر ائمہ ثلاثہ امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد کے مسائل جن کتابوں میں درج ہیں ان کی دو قسمیں ہیں۔ ظاہر الروایۃ اور غیر ظاہر الروایۃ اور بعد کے فقہاء نے اپنی کتابوں کی انہی ظاہر الروایہ پر بنیاد رکھی ہے۔

ظاہر الروایہ امام محمد کی ان چھ کتابوں کو کہا جاتا ہے جو بطریق شہرت وتواتر ان سے منقول ہیں اور وہ کتابیں یہ ہیں۔ (۱) مبسوط (۲) جامع صغیر (۳) جامع کبیر (۴) سیر صغیر (۵) سیر کبیر (۶) زیادات۔

اور کتب غیر ظاہر الروایہ امام محمد کی ان کتابوں کو کہا جاتا ہے جو بطریق تواتر وشہرت ان سے منقول ہیں۔ جیسے ہارونیات، کیسانیات، جرجانیات، رقیات وغیرہ۔

اب امام محمد جب امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف سے مسائل نقل کرتے ہیں تو یہ دونوں ان کے استاد تھے اور بعد میں آنے والے فقہاء حنفیہ نے جو متون اور شروح لکھی ہیں ان کی بنیاد انہی کتب ظاہر الروایہ میں ہے اور اگر کہیں کتب غیر ظاہر الروایہ سے نقل کرتے ہیں تو اس کو بیان کر دیتے ہیں۔

علامہ عبداللطیف سندھی فرماتے ہیں:

وایضا بنو المتون اکثرھا علی ظاھر الروایۃ ولم یوجد مثل ھذا فی المذاھب الثلاثۃ الباقیۃ. (ذب ذبابات الدراسات ج۲ ص۳۱۲)

نیز متاخرین نے اکثر متون کی بنیاد انہی ظاہر الروایہ پر رکھی ہے اور اس کی نظر باقی تین مذاہب میں نہیں پائی جاتی۔

ہاں بعد کے آنے والے دور میں جو مسائل پیش آئے اور اس عہد کے فقہاء نے ان مسائل کے جو جوابا دیے ان کو نوازل اور واقعات کہا جاتا ہے اور یہ اس دور کے فقہاء کی تصانیف میں درج ہیں۔ ان مسائل کے لیے بھی اسناد کی ضرورت نہیں ہے کیوں کہ یہ مسائل تو خود اہل افتاء کی کتابوں میں مذکور ہیں اور وہ کتابیں بھی درجہ شہرت و تواتر کی پہنچی ہوئی ہیں۔ بعد کو فتاوی کے جو ضخیم مجموعے مرتب ہوئے تو ان میں کہیں ایسا نہیں ہوا کہ زید کا فتویٰ عمرو کے سر جڑھ دیا جائے۔

اور علامہ شعرانی کا یہ فرمانا کہ لا ما فھمہ اصحابہ من کلامہ (نہ وہ کہ جوان کے اصحاب نے ان کے کلام سے سمجھا) اس عبارت میں اصحابہ سے مراد مذکورہ بالا اصحاب مراد نہیں جن کو صاحب مذہب کہا جاتا ہے۔ بلکہ اس عبارت میں اصحابہ سے مراد وہ اصحاب ہیں۔ جن کے قول کا اعتبار نہیں ہے۔ چنانچہ علامہ عبداللطیف ٹھٹھوی سندھی فرماتے ہیں:

فلعل مراد الشعراوی باصحاب امام اما من لم یعتمد علی قولھم ونقلھم ولم ینقل ما نقلوہ فی الکتب المعتمدۃ من اصحابہ او الاصحاب الذین نقلوا الروایۃ وصرحوا فیھا انھم فھموھا من کلام امامھم وسیاق کلام الشعراوی یرجح ارادۃ المعنی الثانی. (ذب ذبابات الدراسات ج۱ ص۲۵۸)

غالباً امام شعرانی کی مراد اصحاب سے یا تو وہ ہیں کہ جن کے قول اور ان کی نقل پر اعتماد نہیں کیا جاتا اور انہوں نے ان مسائل کو نہیں نقل کیا جو معتبر کتابوں میں منقول ہیں یا وہ اصحاب

مراد ہیں کہ جنہوں نے کوئی روایت نقل کی اور تصریح کر دی کہ یہ انہوں نے اپنے کلام کی کلام سے سمجھا ہے اور علامہ شعرانی کی عبارت کا سیاق اسی دوسرے معنی مراد لینے کو ترجیح دیتا ہے۔

پھر سوچنے کی بات یہ ہے کہ امام صاحب کے اصول پر جن لوگوں نے تخریج کی ہے اگرچہ مدار اس کا اجتہاد پر ہے لیکن ان کا اجتہاد ان مسائل میں نہیں جو شریعت میں منصوص ہیں اور کتاب اللہ، سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں موجود ہیں یا ان کے بارے میں صحابہ کے اقوال موجود ہیں یا کسی مسئلہ پر اجماع امت ہو چکا ہے بلکہ تخریج کرنے والوں نے اپنے اجتہاد سے صرف ان مسائل میں اجتہاد سے کام لیا ہے جو غیر منصوص ہیں اور صاحب مذہب سے بھی اس بارے میں کچھ منقول نہیں تو صاحب مذہب کے اصول استنباط کو پیش نظر رکھتے ہوئے نئے پیش آمدہ مسائل میں اجتہاد کیا اس لحاظ سے ان کو فقہ حنفی میں داخل کیا گیا۔

وجہ دوم

اعتراض نمبر ۴۶:

علم دین موقوف ہے اسناد پر خاص کر جب اس علم کی تدوین بانی دین کے بعد ہوئی ہو مثالہ حدیث کہ اس کی تدوین رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ہوئی۔ تو التزام اسناد کا لازمی ہوا اور جرح و تعدیل کی ضرورت محسوس ہوئی اور اسی وجہ سے احادیث صحیح وضعیف کو متعدد اقسام پر منقسم کرنا پڑا بلکہ ایک خاص علم جس کو علم رجال کہتے ہیں مدون کیا گیا باوجود اس قدر اہتمام کے احادیث وضاعین کے تصرف سے نہ بچ سکیں گو محدثین نقادین نے بروقت ہی احادیث موضوعہ کو مکھی کی طرح نکال کر پھینک دیا۔ اب مقام غور ہے کہ جس علم کی تدوین اس کے بانی کے بعد ہوئی ہو اور اس میں اسناد کا بھی التزام نہ کیا گیا ہو تو اس میں مخالفین کو کس قدر تصرف کا موقع ملا ہو گا اب صاف لفظوں میں سنیے کہ موجودہ کتب فقہ یعنی ہدایہ، شرح وقایہ، قدوری، منیہ، درمختار وغیرہ وغیرہ کو جو صدیوں بعد امام ابو حنیفہؒ کے مدون ہوئیں اور ان میں اسناد کا بھی التزام نہیں کیا گیا تو کیا عقلاً ممکن ہے کہ تصرف سے بچی ہوں اور کوئی تغیر نہ ہوا ہو ہرگز نہیں اس کا ثبوت اپنے لفظوں میں نہیں بلکہ مسلمہ علماء کے اقوال سے تین فصلوں میں ہدیہ ناظرین کیے دیتا ہوں۔ بغور ملاحظہ فرمائیں اور انصاف کو ہاتھ سے نہ جانے دیں۔

(حقیقۃ الفقہ ص ۱۳۵)

جواب:

قبل اس کے کہ ہم کتب فقہ میں اسناد نہ ہونے کا جو الزام ہے اس کا جواب دیں اولاً مؤلف سے یہ پوچھنا چاہتے ہیں کہ انہوں نے خود اپنی کتاب میں اول سے آخر تک جو کچھ اگلے علماء سے نقل کیا ہے اس کی سند کیوں ذکر نہ کی۔ مثال کے طور پر دور جانے کی ضرورت نہیں اسی فصل اول میں اسناد کی ضرورت کے متعلق قسطلانی کے حوالہ سے حاکم کا جو قول نقل کیا ہے تو قسطلانی سے لے کر حاکم تک اس کی سند بیان کی ہوتی۔

ان کے اصول پر تو علامہ قسطلانی کے حاکم کے حوالہ سے ایک بات ذکر کر دینے سے اسناد کی ضرورت ختم نہیں ہو جاتی، خصوصاً جب کہ اسناد ہی کی ضرورت پر بحث ہو رہی ہے۔ کتب فقہ کے بارے میں جو مؤلف نے عوام کو مغالطہ دینے کی کوشش کی ہے کہ یہ کتابیں امام صاحب کے صدیوں بعد مدون ہوئیں اس لیے تصرف سے محفوظ نہیں ہو سکتیں محض وسواس ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ فقہ حنفی کے مسائل ہدایہ وغیرہ کتب فقہ میں موجود ہیں۔ یہ امام محمد کی ان چھ کتابوں سے لیے گئے ہیں جن کو ظاہر الروایہ کہا جاتا ہے (ظاہر الروایہ کا ذکر پہلے ہو چکا ہے کہ وہ کون کون سی کتابیں ہیں) اور اسی طرح ان کتابوں سے بھی لیے گئے ہیں جو غیر ظاہر الروایہ کہلاتی ہیں اور ہدایہ میں اگر کسی مسئلہ میں کوئی اختلاف ہو تو وہاں صاحب ہدایہ اس کو بیان کر دیتے ہیں کہ ظاہر الروایہ یہ ہے اور غیر ظاہر الروایہ یہ ہے۔

جب یہ مسائل ان کتابوں سے لیے گئے ہیں جو متواتر اور مشہور و متداول ہیں اور ان کا حوالہ بھی دے دیا گیا ہے تو اب ان کے بارے میں تصرف کا خیال محض وہم ہی ہے۔ اس کی مثال یوں سمجھئے جیسے کتب نحو مثلاً کافیہ، ہدایۃ النحو وغیرہ جو امام اخفش، خلیل، ائمہ نحو ولغت کے صدیوں بعد لکھی گئی ہیں ان میں امام اخفش، خلیل، فراد وغیرہ ائمہ نحو لغت کے صدیوں بعد لکھی گئی ہیں ان میں اخفش خلیل فراد وغیرہ کے جو اقوال نقل کیے جاتے ہیں ان کی سند نہیں بیان کی جاتی کیوں کہ ان مسائل کا ثبوت ان ائمہ سے تواتر اور شہرت کے ساتھ ہے جو اسناد کے ذکر کرنے سے مستغنی کر دیتا ہے، اسی طرح کتب فقہ کا حال ہے۔ انہی پر کتب فقہ کو قیاس کیجیے اور انصاف کو ہاتھ سے نہ جانے دیجیے۔

مشکوٰۃ، بلوغ المرام اور حدیث کی سیکڑوں ہزاروں کتابیں ہیں ان میں سند کہاں مذکور

ہے بس اتنا کافی ہے کہ یہ حدیثیں فلاں کتاب سے منقول ہیں، رہے احتمالات تو امام بخاری کی "الصحیح" میں بھی یہ احتمام موجود ہے کہ موجودہ صحیح وہ صحیح نہیں جو امام بخاری نے تصنیف کی تھی ممکن ہے امام بخاری کی وفات کے بعد اس میں کچھ موضوع روایتیں داخل کر دی گئی ہوں پھر صحیح بخاری میں جو روایتیں موجود ہیں۔ امام بخاری سے لے کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک تو ان کی سند مذکور ہے لیکن اس کی سند تو مؤلف کو بیان کرنی چاہیے تھی کہ یہ وہی صحیح ہے جو امام بخاری نے تصنیف کی تھی۔

اس سے آگے بڑھ کر قرآن پاک کے بارے میں بھی کوئی بے دین یہ احتمال نکال سکتا ہے کہ موجودہ قرآن وہ قرآن نہیں جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوا تھا کیوں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات میں قرآن جمع نہیں ہوا اور موجودہ قرآن وہ بھی نہیں جو حضرت عثمان کے دور میں جمع ہوا بلکہ اس میں تصرف ہوا ہے اور کمی بیشی کی گئی ہے جیسا کہ شیعوں کا عقیدہ ہے غرض اگر اس طرح تمام دینی کتابوں میں تصرف کا احتمال نکالنے بیٹھ گئے تو پھر دین و شریعت کے تمام ماخذ سے امام اٹھ جائے گا۔

فصل اول اسناد کی ضرورت کے متعلق

اعتراض نمبر ۴۷:

(۵) قسطلانی شرح صحیح بخاری مطبوعہ نولکشور جلد اص ۴ میں ہے کہ **وقال الحاکم لو لا کثرة طائفة المحدثین علی حفظ الاسانید لدرس منار الاسلام ولتمکن اهل الالحاد والمبتدعة من وضع الاحادیث وقلب الاسانید.** (ترجمہ) حاکم نے کہا اگر نہ ہوتی کثرت طائفہ محدثین کی اوپر یاد رکھنے سندوں کے البتہ پرانے ہو جاتے راستہ اسلام کے اور قدرت پاتے بے دین اور بدعتی لوگ حدیثوں کے بنانے اور اسنادوں کے بدل ڈالنے میں۔

(۶) جامع ترمذی مطبوعہ نولکشور ص ۶۲۹ میں عبداللہ بن مبارک شاگرد رشید امام صاحب کا قول منقول ہے کہ **الاسانید عندی من الدین لو لا الاسناد لقال من شاء ماشاء فاذا قیل له من حدثك بقی.** (ترجمہ) اسناد میرے نزدیک دین سے ہے اگر اسناد نہ ہو تو جو کوئی جو کچھ چاہے کہہ دے سو جب اس کو کہا جاتا ہے کہ کس نے تجھے حدیث کی ہے تو وہ

خاموش ہوجاتا ہے۔

(۷) شرح فقہ اکبر مطبوعہ مجتبائی ص ۳ میں ملا علی قاری حنفی فرماتے ہیں کہ العلم ما كان فيه قال حدثنا و ما سوى ذلك وسواس الشياطين. (ترجمہ) علم وہ ہے کہ جس میں حدثنا ہو (یعنی سند) اور جو اس کے سوا ہے وہ وسواس شیطانی ہے۔

(اب تو ناظرین سمجھ گئے ہوں گے کہ کتب فقہ جس کی اسناد نہیں ہے وہ کس صنف میں داخل ہیں۔) (حقیقت الفقہ ص ۱۴۵، ۱۴۶)

جواب:

ان تینوں اقوال کا تعلق حدیث نبوی سے ہے کیوں کہ حدیث نبوی کی کوئی کتاب عہد رسالت میں مدون نہیں ہوتی تھی اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کوئی کتاب مرتب ہوجاتی تو پھر اسناد کی ضرورت نہ پڑتی اور فقہ کی کتابیں جب ائمہ فقہ اور ان کے تلامذہ نے مرتب کردیں تو پھر اسناد کی ضرورت نہیں رہی۔

امام ابوحنیفہ کے متعلق تو خود مولف نے حافظ ذہبی کا قول نقل کیا ہے کہ و صنف ابو حنيفه الفقه و الراى. پھر اس طویل بحث کی کیا ضرورت تھی۔

مگر مولف چونکہ فریب دہی کے پیچھے پڑے ہوئے ہیں اس لیے طرح طرح کے دسوسے ڈالنے کی کوشش کرتے ہیں۔

پھر اگر مولف نے اسناد کی ضرورت کے متعلق جو کچھ نقل کیا ہے اس کو مان لیں وہ تو اس احاد علما کے اقوال ہیں ان کو تو ہر بات کے لیے قرآن، حدیث، اجماع اور اقوال صحابہ سے دلیل دینی چاہیے تھی بلکہ مؤلف اور ان کے ہمنوا غیر مقلدوں کے نزدیک تو صحابی کا قول بھی حجت نہیں پھر صحابہ کے بعد آنے والے بعض علماء اور شارحین کے اقوال کو دلیل شرعی کے طور پر وہ کیسے پیش کررہے ہیں۔ یہ اسناد کا شرعی ثبوت نہیں کسی بھی دلیل شرعی سے اس کا ثبوت پیش کریں۔

غرض حدیث میں سند کے ضروری ہونے کی وجہ عہد نبوی میں عدم تدوین حدیث تھی اور کتب فقہ چونکہ خود ائمہ فقہ اور ان کے تلامذہ واصحاب سے بتواتر وشہرت منقول ہیں اس لیے اس میں اسناد کی ضرورت نہیں۔ متاخرین فقہاء نے انہی کتابوں سے لے کر مسائل نقل کیے ہیں۔ لہٰذا کتب فقہ کو کتب حدیث پر قیاس کرنا محض جہالت ہے۔

فصل دوم کتب فقہ کی سند امام صاحب تک نہیں پہنچتیں

اعتراض نمبر ۴۸:

(۵) ناظورۃ الحق میں علامہ مرجانی حنفی نے فرمایا ہے کہ وقول الفقھاء یحتمل الخطاء فی اصلہ وغالبہ خال عن الاسناد ورفعہ بطریق مقبول معتمد علیہ وکل احتمال ذکر فی الحدیث قائم فیہ فانہ یحتمل ان یکون موضوعًا قد افتری علیہ غیرہ. (ترجمہ) فقہاء کا قول اپنی اصل میں خطا کا محتمل ہے اور (پھر اسناد کی روسے دیکھوتو) اکثر اقوال اسناد اور صاحب مذہب تک معتبر ومقبول سند کے ساتھ پہنچنے سے خالی ہیں (کیوں کہ) جیسا کہ حدیث وغیرہ کے لیے بندوبست کیا گیا ان کے لیے نہیں کیا گیا) اور (پھر) جس قدر احتمال (سند کی روسے) حدیث میں ذکر کیے وہ کل قول فقہاء میں بھی قائم ہیں۔ احتمال ہے کہ وہ موضوع ہو صاحب مذہب کی طرف سے کسی نے غلط نسبت کر دیا ہو۔ (الارشاد ص ۱۳۶)

(۶) ملفوظات (کلیات طیبات) مرزا مظہر جان جاناں مطبوعہ مطلع العلوم ص ۷۸ میں فرماتے ہیں کہ علم حدیث جامع تفسیر و فقہ و دقائق سلوک است از برکات ایں علم نور ایمان فی افزا اید و توفیق عمل نیك و اخلاق حسن پیدا شود شود عجب است کہ حدیث صحیح غیر منسوخ کہ محدثین بیان آں نمودہ اند و احوال رواۃ آن معلوم است وبچند واسطہ میرسد بہ نبی معصوم صلی اللہ علیہ وسلم کہ خطا را بران راہ نیست بعمل نمی آرند در روایت فقہ کہ ناقلان آن قضات و مفتیان اند واحوال ضبط و عدل آنہا معلوم نیست. (ترجمہ) علم حدیث جامع تفسیر وفقہ ودقائق سلوک ہے اس علم کے برکات سے نور ایمانی زیادہ ہوتا ہے اور عمل نیک کی توفیق اور اخلاق حسن پیدا ہوتا ہے تعجب کی بات ہے کہ وہ حدیث صحیح غیر منسوخ جس کو محدثین بیان کرتے ہیں۔ جس کے راوی بھی معلوم ہیں اور وہ چند واسطوں سے نبی معصوم صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچتی ہے اور جس میں غلطی ممکن نہیں لوگ اس پر عمل نہیں کرتے اور فقہ پر عمل کرتے ہیں جس کے راوی اور ناقل اور قاضی ومفتی ہیں جن کے ضبط وعدل کا حال تک معلوم نہیں ہے۔ (حقیقت الفقہ ص ۱۳۶، ۱۴۷)

جواب:

بلاشبہ سند کی ضرورت سے انکار نہیں کیا جا سکتا اگر سند کی ضرورت کو ختم کر دیا جائے تو پھر پورے دین میں گڑبڑ واقع ہو جائے گی مگر واضح رہے کہ جس طرح حدیث کے نقل کرنے میں ارباب حدیث نے سند کا اہتمام کیا بلکہ محدثین نے اپنی بساط کے مطابق سند عالی کو تلاش کیا اور جس قدر ممکن ہوا انہوں نے وسائط میں کمی کی اسی طرح فقہ میں بھی ارباب فقہ نے اس اہتمام کو پس پشت نہیں ڈالا اور انہوں نے فقہ کے مسائل ذکر کرتے وقت اس بات کا پورا پورا اہتمام کیا کہ کوئی مسئلہ صاحب مذہب کی طرف غلط منسوب نہ ہونے پائے۔

اور پھر جس طرح احادیث جب تدوین کے مراحل طے کر کے کتابوں کی صورت میں لوگوں کے ہاتھوں میں پہنچ گئیں اور مختلف ارباب حدیث نے اپنی اپنی شرائط کے مطابق حدیث کی مختلف کتابیں لکھیں تو ان احادیث کا ایک جا جمع ہو کر کتابی صورت میں آ جانا جس طرح سند سے مستغنی کر دیتا ہے اور اب یہ کوئی ضروری نہ رہا کہ ہر ایک حدیث کی سند اپنے سے لے کر مصنف تک تلاش کی جائے۔ مثال کے طور پر امام بخاریؒ کی کتاب ''الصحیح'' ہے اور اسی طرح امام مسلمؒ کی ''الصحیح'' سے روایت بلا ذکر سند درست ہے۔

بالکل یہی حال ارباب فقہ کی فقہ کا ہے جب صاحب مذہب کے مسائل مدون ہو کر کتابی صورت میں آ گئے اور درجہ شہرت اور تواتر کو پہنچ چکے تو اب ہر جزئی مسئلہ کی سند بیان کرنے کی ضرورت نہ رہی اور اب ان کتابوں سے مسائل نقل کرنا اور ان پر اعتماد کرنا بالکل درست ہے جیسا کہ نحو، لغت، ادب کی کتابوں میں ان تمام مندرجہ مسائل پر اعتماد درست ہے اور ان سے حجت لینا صحیح ہے کیوں کہ تواتر اور شہرت کی وجہ سے ایسے مقام پر آ چکی ہیں کہ وہاں پر ہر جزئی مسئلہ کے لیے سند کی ضرورت نہیں رہی۔

چنانچہ حنفی اصول فقہ میں یہ طے شدہ ہے کہ جب مفتی کوئی مسئلہ نقل کرے تو اس کے لیے ضروری ہے کہ یا تو اس کے پاس مسئلہ کی سند صاحب مذہب تک موجود ہو اور یا ایسی کتاب سے نقل کرے جو متداول اور مشہور ہو چنانچہ امام ابن ہمام ''فتح القدیر'' میں لکھتے ہیں:

طریق نقله (ای المفتی عن المجتهد) احد امرین اما ان یکون له سند او یاخذ من کتاب معروف تداولته الایدی نحو کتب محمد بن الحسن

ونحوها من التصانيف المشهورة للمجتهدين لانه بمنزلة الخبر المتواتر عنه او المشهور هكذا ذكر الرازی فعلی هذا لو وجد بعض نسخ النوادر فی زماننا لا يحل عز وما فيها الی محمد ولا الی ابی يوسف لانها لم تشهر فی زماننا فی ديارنا ولم تتداول نعم اذا وجد انتقل عن النوادر مثلا فی كتاب مشهور معروف كالهداية والمبسوط كان ذلك تعديلا علی ذالك الكتاب.

(كتاب ادب القاضی ج٥ ص ٤٥٦)

مفتی اگر مجتہد سے کوئی چیز نقل کرے تو اس کے دو طریقے ہیں (۱) یا تو اس کی مجتہد تک سند ہو یا ایسی کتاب سے نقل کرے جو لوگوں میں متداول اور مشہور ہو جیسا کہ امام محمد کی کتابیں اور ان کے علاوہ دوسرے مجتہدین کی مشہور کتابیں ہیں اس لیے کہ ان کی حیثیت اس خبر کی ہے جو تواتر یا شہرت کے ساتھ ان سے منقول ہو، امام ابوبکر رازی نے ایسا ہی فرمایا ہے، بناء بریں اگر اس دور میں نوادر کا کوئی نسخہ پایا جائے تو اس کے تمام مسائل کو امام محمد یا امام ابو یوسف کی طرف منسوب کرنا صحیح نہیں اس لیے کہ ہمارے علاقہ میں ہمارے دور میں وہ مشہور و متداول نہیں، ہاں اگر نوادر کا کوئی مسئلہ کسی مشہور کتاب (جیسے ہدایہ اور مبسوط وغیرہ) میں پایا جائے تو یہ اس کتاب پر ہی اعتماد کی بنا پر ہے۔

اور مولانا عبدالحی صاحب فرنگی محلی "قنیہ" کے حوالہ سے فرماتے ہیں:

وفی القنية نقلا عن اصول الفقه لابی بكر الرازی فاما ما يوجد من كلام رجل ومذهبه معروف وقد تداولتة النسخ يجوز ممن نظر فيه ان يقول قال فلان كذا وكذا وان لم يسمعه من احد نحو كتب محمد بن الحسن و "مؤطا مالك" ونحوها من الكتب المصنفه فی اصناف العلوم لان وجودها علی هذا الوصف بمنزلة الخبر المتواتر والاستفاضة لايحتاج الی اسناد.

(الاجوبة الفاضلة ص٦٢)

"قنیہ" میں ابوبکر رازی کی تصنیف "اصول فقہ" سے نقل کیا گیا ہے کہ جس مجتہد کا مذہب مشہور ہو اور اس کی نقل متداول ہو تو اس کے مذہب کے مطالعہ کرنے والے کے لیے یہ جائز ہے کہ وہ (بغیر معلوم کیے) یوں کہے کہ قال فلان فلان ایسا ایسا کیا ہے یہ مسئلہ ایسے ہے، ایسے ہے اگر چہ اس نے کسی سے اس کتاب کو نہ سنا ہو جیسا کہ امام محمد بن حسن کی کتابیں ہیں،

اور موطا امام مالک ہے اور اسی طرح وہ کتابیں ہیں جو مختلف فنون میں تصنیف کی گئی ہیں اس لیے کہ ان کتابوں کا وجود اس طور پر یہ بمنزلہ خبر متواتر اور مشہور ہے کہ ان کے لیے سند بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔

مذکورہ بالا عبارتوں سے واضح ہوا کہ فقہ حنفی کی وہ کتابیں جو صاحب مذہب مشہور اور متداول ہوں ان سے مسئلہ لیتے وقت سند بیان کرنے کی ضرورت نہیں کیوں کہ ان کتابوں کا صاحب مذہب سے نقل ہونا تواتر اور شہرت کے ساتھ ثابت ہے۔

پھر واضح رہے کہ مولف نے جو یہ نکتہ اٹھایا کہ فقہ حنفی کے مسائل میں سند کا پتہ نہیں اور انہوں نے دعویٰ کیا ہے کہ متاخرین فقہاء جیسے قدوری صاحب ہدایہ، صاحب کنز الدقائق وغیرہ نے جو مسائل فقیہ اپنی اپنی تصانیف نہیں ذکر کیے ہیں ان مسائل کی سند مصنف سے لے صاحب مذہب (امام ابوحنیفہ) تک نہیں پہنچتی۔

یہ مولف کا ایک مغالطہ اور نافہمی ہے کہ وہ اس بات کو نہیں سمجھے کہ ان مصنفین نے جو مسائل اپنی کتابوں میں ذکر کیے ہیں ان کا ماخذ وہی کتابیں ہیں جو خود صاحب مذہب اور ان کے جلیل القدر شاگردوں نے مسائل کو مرتب کر کے تصنیف کی ہیں متاخرین نے انہی مسائل کو لے کر ان کی توضیح اور تشریح کی ہے اور بعض مسائل میں ان کے مقرر کردہ اصول پر تخریج بھی کی ہے مگر تخریج اور تصریح سب علیحدہ علیحدہ ہیں فقہاء متاخرین خوب جانتے ہیں کہ کون سے مسائل تخریجی ہیں اور کون سے صراحتاً صاحب مذہب سے منقول ہیں۔

حضرت مظہر جان جاناں، ملا معین، علامہ مرجانی اور مولوی ولایت علی بھی اگر تخریجی اور تصریحی مسائل میں امتیاز نہیں کر پاتے تو سخت تعجب ہے۔

مولف نے ''حقیقت الفقہ'' میں اپنی جان کھپا کر جو مسائل لکھے ہیں ذرا ان کے متعلق بیان کریں کہ کیا وہ ائمہ مذاہب سے منقول نہیں؟

امام محمد کی جو کتابیں ظاہر الروایہ کہلاتی ہیں ان کی سند بیان کرنے کی تو ضرورت اس لیے نہیں رہتی کہ وہ خود صاحب مذہب کی تصنیف کردہ ہیں اور بعد میں آنے والے فقہاء نے جو مسائل کو جمع کر کے کتابیں تصنیف کی ہیں وہ بھی انہی کتب ظاہر الروایہ سے ماخوذ ہیں۔ جس طرح مختلف علوم میں جو کتابیں لکھی گئی ہیں ان کی سند کا بھی تو پتہ نہیں لیکن چونکہ ان کی کتابیں

مشہور اور متداول ہیں اس لیے انہی پر اعتماد کیا جاتا ہے اور سند کا مطالعہ نہیں کہا جاتا ورنہ عین ممکن ہے کہ کوئی ملحد یا منکر قرآن کل یہ دعویٰ کردے کہ موجودہ قرآن جو لوگوں کے ہاتھوں میں ہے یہ جعلی قرآن ہے اس کی اللہ تعالیٰ تک سند نہیں پہنچتی۔ تو کیا اس ملحد کے ایسا کہہ دینے سے قرآن نا قابل اعتبار ہو جائے گا بلکہ اس کو یہی کہہ کر سمجھانے کوشش کی جائے گی کہ چونکہ یہ قرآن تواتر اور شہرت کے ساتھ ہم تک پہنچا ہے اس لیے اس میں سند کا مطالعہ کرنا یہ آپ کی جہالت ہے۔

علماء نے اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ کتب معتمدہ، مشہورہ سے بدون سند نقل کرنا جائز ہے اور سند بیان کرنے کی ضرورت نہیں تدریب الراوی میں علامہ جلال الدین سیوطی لکھتے ہیں:

حکی الاستاد ابو اسحاق الاسفرائینی الاجماع علی جواز النقل من الکتب المعتمدة ولا یشترط اتصال السند الی مصنفیها وذلك شامل لکتب الحدیث والفقه .... وقال عز الدین بن عبدالسلام فی جواب سوال کتبه الیه ابو محمد بن عبدالحمید واما الاعتماد علی کتب الفقه الصحیحة الموثوق بها فقد اتفق العلماء فی هذا العصر علی جواز الاعتماد علیها والاستاد الیها لان الثقة قد حصلت بها کما تحصل بالروایة ولذلك اعتمد الناس علی الکتب المشهورة فی النحو واللغة والطب وسائر العلوم لحصول الثقة بها وبعد التدلیس ومن زعم ان الناس اتفقوا علی الخطاء فی ذالك فهوا ولی بالخطاء منهم ولولا جواز الاعتماد علی ذلك لتعطل کثیر من المصالح المتعلعة بها وقد رجع الشارع الی قول الاطباء فی صور ولیست کتبهم ماخوذة فی الاهل الا عن قوم کفار ولکن لما بعد التدلیس فیها اعتمد علیها کما اعتمد فی اللغة علی اشعار العرب وهم کفار لبعد التدلیس ۱ هـ. (تدریب الراوی ج۱ ص۱۵۲ طبع مصر)

استاد ابو اسحاق اسفرائینی نے معتمد کتابوں سے نقل کرنے کے جواز پر اجماع نقل کیا ہے کہ مصنفین تک اتصال سند ضروری نہیں اور یہ حکم حدیث وفقہ دونوں علم کی کتابوں کو شامل ہے...... اور عز الدین بن عبد السلام نے ابو محمد بن عبد الحمید کے ایک سوال کے جواب میں لکھا

کہ فقہ کی قابل اعتبار اور صحیح کتابوں پر اعتماد کرنے اور ان سے نقل کے بارے میں اس دور میں علماء نے اتفاق کرلیا ہے اس لیے کہ جس روایت کے ذریعہ اعتماد حاصل ہو جاتا ہے۔ ایسے ہی ان پر بھی اعتبار ہے یہی وجہ ہے کہ علماء نے نحو، لغت، طب اور تمام علوم کی مشہور کتابوں پر اعتماد کرلیا ہے۔ کیوں کہ ان پر اعتماد حاصل ہے اور تدلیس کا احتمال بعید ہے اور جو یہ کہتا ہے کہ لوگوں نے اس سلسلہ میں غلطی پر اتفاق کرلیا ہے تو وہ خود غلطی پر ہے اور اگر ان کتابوں پر اعتماد کو جائز نہ کیا جائے تو بہت ساری مصلحتیں جو ان سے متعلقہ ہیں بے کار پڑ جائیں گی جب کہ خود شارع نے کئی صورتوں میں اطباء کے اقوال پر اعتماد کیا ہے حالانکہ ان کی کتابیں دراصل کفار ہی سے منقول ہیں لیکن چونکہ تدلیس اور گڑ بڑ کا احتمال ان میں بعید ہے تو ان پر اعتماد کرلیا گیا ہے جیسا کہ لغت کے بارے میں عرب کے اشعار پر اعتماد کرلیا گیا ہے حالانکہ وہ شعراء بھی کفار ہی ہیں کیوں کہ وہاں بھی تدلیس اور گڑ بڑ نہیں اس لیے اعتماد ہے۔

فصل سوم احادیث مندرجہ کتب فقہ اعتبار کے قابل نہیں

اعتراض نمبر ۴۹:

(۱۷) نافع کبیر مقدمہ جامع صغیر ص ۱۳ میں مولانا عبدالحی لکھنوی لکھتے ہیں: فکم من کتاب معتمد اعتمد علیه اجله الفقهاء مملوء من الاحادیث الموضوعة ولا سیما الفتاوی فقد وضح لنا بتوسیع النظر ان اصحابهم وان کانوا من الکاملین لکنهم فی نقل الاخبار من المتساهلین، (ترجمہ) کتنی ہی ایسی مستند کتابیں ہیں جن پر بڑے فقہاء نے اعتماد کیا ہے موضوع حدیثوں سے بھری ہوئی ہیں خصوصاً فتاوے (ان میں اور بھی زیادہ ہیں) اور تلاش اور تحقیق کرنے سے ہم کو یہ بات ظاہر ہوئی کہ ان کتابوں کے مصنف اگرچہ بڑے بڑے کامل علماء تھے لیکن حدیث کی روایت میں غفلت کرنے والے تھے۔

(۱۸) اجوبہ فاضلہ میں مولانا عبدالحی لکھنوی لکھتے ہیں کہ من ههنا نصوا علی انه لاعبرة للاحادیث المنقولة فی الکتب المبسوطة مالم یظهر سندها او یعلم اعتماد ارباب الحدیث علیها وان کان مصنفها فقیها جلیلا یعتمد علیه فی نقل الاحکام وکلم الحرام والحلال الا تری الی صاحب الهدایه من اجلة

الحنفية والرافعي شارح الوجيز من اجلة الشافعية مع كونها فمن يشار اليها بالانامل ويعتمد عليه الا ماجد والا ماثل فقد ذكرا في تصانيفها مالم يوجد له اثر عند خبير بالحديث.

(ترجمہ) اسی وجہ سے علماء نے صاف کہہ دیا کہ کچھ اعتبار نہیں ان احادیث کا جو (فقہ کی) بڑی بڑی کتابوں میں نقل کی جاتی ہیں جب تک ان کی سند ظاہر نہ ہو یا اہل حدیث کا ان پر اعتماد کرنا معلوم نہ ہو گوان کتابوں کے مصنفین بڑے پایہ کے فقیہ کیوں نہ ہوں جن پر نقل احکام وحکم حرام وحلال میں اعتماد کیا جاتا ہو کیا تم صاحب ہدایہ کو نہیں دیکھتے کہ وہ جلیل القدر حنفیوں میں سے ہیں اور رافعی شارح وجیز کو جو جلیل القدر شافعیوں میں سے ہیں باوجود یکہ وہ دونوں ان لوگوں میں سے ہیں جن کی (عظمت وشان کی) طرف اشارے کیے جاتے ہیں اور ان پر بزرگان قوم اور عالی پایہ لوگ بھروسہ کرتے ہیں۔ (پھر بھی) ان دونوں نے اپنی کتابوں میں ایسی روایتیں کیں جن کا کوئی نشان حدیث جاننے والوں کے نزدیک نہیں پایا جاتا۔(الارشاد ص ۱۶۵) (حقیقت الفقہ ص ۱۵۱،۱۵۲)

جواب:

مولانا عبدالحی صاحب نے جواخذ حدیث کے بارے میں قاعدہ بیان فرمایا کہ احادیث خواہ کسی کتاب میں بھی ہوں جب تک ان کی سند ظاہر نہ ہو یا محدثین کا ان پر اعتماد معلوم نہ ہو ان کو نہیں لیا جائے گا۔ یہ قاعدہ بالکل صحیح ہے اور اس قاعدہ کی تخصیص صرف فقہ ہی کی کتابوں کے ساتھ کرنا غیر معقول ہے بلکہ تمام کتابوں کا یہی حال ہے خواہ وہ فقہ کی ہوں یا حدیث کی یا کسی اور فن کی ان میں مندرجہ احادیث کو اصول روایت پر پرکھا جائے گا خواہ وہ کتابیں کسی فن کی ہوں۔

دور کیوں جایئے خود صحاح ستہ میں ہر قسم کی روایات موجود ہیں چنانچہ خود مولانا عبدالحی صاحب لکھتے ہیں:

ان جمع الرطب واليابس ليس مختصا بالطحاوي بل هو موجود في كتب غير من السنن والمسانيد الا ترى الى قول ابن الصلاح في مقدمة والنووي في تقريبه والعراقي في الفيه ان في السنن الصحيح والحسر

والضعيف والى قول الذهبي في سير اعلام النبلاء انما غض رتبة سننه اى ابن ماجة ما في الكتاب من المناكير وقليل من الموضوعات والى قول السيوطي في زهر الربى على المجتبى هو اى سنن النسائي المسمى بالمجتبى اقل الكتب بعد الصحيحين ضعيفا و مجرد ما ويقاربه كتاب ابو داود وكتاب الترمذي ويقابله من الطرف الآخر كتاب ابن ماجة والى قول العيني في البناية قدوري الدار قطني في مسنده احاديث سقيمة ومعلولة ومنكرة وغريبة موضوعة وكذا حكم بكون تصانيف البيهقي مشملة على الضعيف والموضوع العيني في البناية وابن تيمية في منهاج السنة وصرح ابن دحية وابن حجر وغيرهما يكون تاليفات الحاكم مشتملة على الضعاف والموضوعات وصرح ابن تيمية في منهاج السنة بكون تصانيف الثعلبي المفسر وابي نعيم الاصفهاني والديلمي وغيرهم من المحدثين مشتملة على الرطب واليابس وان اشتهيت التفصيل في هذا البحث الجليل فارجع الى رسالتي الاجوبة الفاضله للاسئلة العشرة الكاملة.

(غيث الغمام ص٥٦)

بے شک رطب و یابس روایات کا جمع کرنا صرف طحاوی کے ساتھ خاص نہیں بلکہ یہ بات تو اس کے علاوہ حدیث کی دوسری کتابوں سنن اور مسانید میں بھی موجود ہے۔ آپ دیکھتے نہیں کہ علامہ ابن صلاح نے مقدمہ میں نووی نے تقریب میں اور حافظ عراقی نے اپنی تالیف الفیہ میں کہا ہے کہ سنن (یعنی سنن اربعہ، سنن نسائی، سنن ابی داؤد، سنن ترمذی اور سنن ابن ماجہ ان چاروں کتابوں میں) بھی صحیح، حسن، ضعیف ہر قسم کی احادیث ہیں اور حافظ ذہبی نے سیر اعلام النبلاء میں فرمایا ہے کہ سنن ابن ماجہ کا رتبہ اس لیے کم ہوا کہ اس میں منکرات اور تھوڑی سی موضوع روایات بھی ہیں اور حافظ سیوطی نے زہر الربیٰ علی المجتبیٰ میں لکھا ہے کہ سنن نسائی (جس کا نام مجتبیٰ ہے) وہ کتاب ہے کہ صحیحین کے بعد سب سے کم ضعیف اور مجروح روایات اس میں ہیں اور اسی کے قریب ابوداود اور ترمذی کی کتابیں ہیں اور نسائی کے بالمقابل ابن ماجہ کی کتاب ہے (کہ اس میں بکثرت ضعیف بلکہ بعض موضوع روایات تک موجود ہیں) اور علامہ عینی بنایہ میں فرماتے ہیں کہ دار قطنی نے اپنی مسند میں کمزور، معلول،

منکر، غریب اور موضوع احادیث روایت کی ہیں اور یہی بات بیہقی کی تصانیف کے بارے میں کہ وہ ضعاف اور موضوع روایات پر مشتمل ہے، علامہ عینی نے بنایہ میں اور حافظ ابن تیمیہ نے منہاج السنہ میں کہی ہے اور علامہ ابن دحیہ اور حافظ ابن حجر عسقلانی وغیرہ نے تصریح کر دی ہے کہ حاکم کی تالیفات ضعیف اور موضوع روایات پر مشتمل ہیں اور حافظ ابن تیمیہ نے منہاج السنہ میں بصراحت لکھا ہے کہ مفسر ثعلبی اور ابو نعیم اصفہانی نیز دیلمی وغیرہ محدثین کی تصنیفات رطب و یابس پر مشتمل ہیں اور اگر اس اہم بحث کی تفصیل چاہیے تو میرے رسالہ **الاجوبة الفاضله عن الاسئلة العشرة الكاملة** کی طرف مراجعت کرنی چاہیے۔

قارئین آپ خود ملاحظہ فرمائیں مولانا عبدالحی صاحب کی مذکورہ بالا تفصیل سے صاف معلوم ہو گیا کہ ضعیف روایتوں کا لانا صرف ہدایہ کا ساتھ ہی خاص نہیں بلکہ انہوں نے یہاں ایک اصول بیان کیا ہے کہ جو کتاب بھی ہو اس کی روایات کو اصول پر رکھ کر صحیح اور غیر صحیح کا امتیاز کر لیا جائے اور یہ بات صرف ہدایہ ہی کے ساتھ خاص نہیں بلکہ صحاح ستہ کی دوسری کتابوں میں ایسی بھی روایتیں موجود ہیں۔ اور یہ بھی واضح رہے کہ صحاح ستہ کو جو صحاح کہا جاتا ہے وہ محض تغلیباً ہے یہ مطلب نہیں کہ ان کتابوں کی ہر روایت صحیح ہے۔

چنانچہ نواب صدیق حسن صاحب قنوجی مسک الختام میں فرماتے ہیں:

واین هر شش کتاب را اصول سته و صحاح سته و کتب سته و امهات ست خوانند شیخ عبدالحق محدث دهلوی در اشعة اللمعات گفته کتب سته که مشهور اند در اسلام گفته اند صحیح بخاری و صحیح مسلم و جامع ترمذی و سنن ابی داود و سنن نسائی و سنن ابن ماجه است و نزد بعضے موطا است بدل ابن ماجه و صاحب جامع الاصول موطا را اختیار کرده دریں کتب انچه اقسام حدیث است از صحاح و حسان و ضعاف رهمه موجود است و تسمیة آں بصحاح بطریق تغلیب است.

(ابن ماجه اور علم حدیث ص ۲۴۱)

ان چھ کتابوں کو اصول ستہ صحاح ستہ کتب ستہ اور امہات ست کہتے ہیں شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمہ اللہ نے **اشعة اللمعات** میں کہا ہے کہ چھ کتابیں تو اسلام میں مشہور ہیں یہ بتلاتے ہیں۔ صحیح بخاری، صحیح مسلم، جامع ترمذی، سنن ابی داود، سنن نسائی، سنن ابن ماجہ اور بعض کے نزدیک بجائے ابن ماجہ کے موطا ہے اور صاحب جامع الاصول نے موطا ہی کو

اختیار کیا ہے اوران کتابوں میں حدیث کی جتنی قسمیں ہیں، صحیح، حسن، ضعیف سب موجود ہیں اوران کوصحاح کہنا تغلیب کے طور پر ہے۔

ہدایہ اور حدیث کی دوسری کتابوں کوچھوڑ نے خود صحیحین میں بکثرت ایسی حدیثیں موجود ہیں جوصحت کے معیار پر پوری نہیں اترتیں بلکہ زیادہ سے زیادہ ان کوحسن کہا جا سکتا ہے۔

چنانچہ حافظ سیوطی ''الحاوی فی الفتاوی'' میں علامہ ذہبی سے ناقل ہیں:

وقد قال الذهبی فی الموقظة من اخرج له الشيخان او احدهما علی قسمين احدهما ما احتجا به فی الاصول وثانيها من خرجاله متابعة وشهادة واعتبارا فمن احتجابه او احدهما ولم يوثق ولا غمز فهو ثقة حديثه قوی ومن احتجا به او احدهما وتكلم فيه فتارة يكون الكلام فی تلينه وحفظه له اعتبار فهذا حديثه لا ينحط عن مرتبة الحسن الذی قد يسيمها من ادنی درجات الصحيح فما فی الكتابين بحمد الله رجل احتج به البخاری او مسلم فی الاصول وروایاته ضعيفه بل حسنة او صحيحة ومن خرج له البخاری او مسلم فی الشواهد والمتابعات ففيهم من فی حفظه شیء وفی توثيقه تردد فكل من خرّج له فی الصحيحين فقد قفز القنطرة فلا معدل له الا ببرهان بين نعم الصحيح مراتب والثقات طبقات انتهی كلام الذهبی.
(الحاوی الفتاوی ص۲۸۲)

حافظ ذہبی نے ''موقظ'' میں کہا ہے کہ وہ راوی جن سے شیخین یا ان میں سے کوئی ایک روایت کرے ان کی دوقسمیں ہیں ایک وہ جس سے اصول میں دونوں نے احتجاج کیا ہو دوسرے وہ ہیں جن سے شیخین نے متابعت واستشہاد اور اعتبار کے لیے روایت لی ہو (یعنی اس کی حدیث سے حجت نہ پکڑی ہو بلکہ اس کی روایت کوتائید کی غرض سے نقل کیا ہو) پھر جس راوی سے شیخین نے یا ان میں سے ایک نے کوئی روایت لی اور نہ اس راوی کی توثیق کی گئی نہ اس پر جرح کی گئی تو وہ ثقہ ہے اور اس کی حدیث قوی ہو گی اور وہ راوی جس سے دونوں حضرات یا ان میں سے کسی ایک نے کوئی ایک روایت لی ہو اور وہ راوی متکلم فیہ ہے تو کبھی تو اس کے ضعف اور حافظہ میں کلام ہوگا اور اس کی روایت کا اعتبار ہوگا ایسے راوی کی

حدیث حسن سے کم درجہ نہیں ہو گی جس کو صحیح کی ادنیٰ قسم کا نام دیا جا سکتا ہے بحمد اللہ دونوں کتابوں (صحیح بخاری وصحیح مسلم) میں کوئی ایسا راوی نہیں ہے کہ جس سے بخاری ومسلم نے اصول میں احتجاج کیا ہو اور اس کی روایتیں ضعیف ہوں بلکہ اس کی روایتیں یا تو صحیح ہوں گی یا حسن اور جس سے بخاری ومسلم نے شواہد اور متابعات میں حدیث روایت کی ہے تو بعض تو ان میں سے ایسے ہیں کہ ان کے حافظہ میں کچھ نقص ہے اور ان کی توثیق کے بارے میں تردد ہے لہٰذا جو راوی بھی کہ صحیحین میں اس سے روایت لی گئی ہے پل سے پار ہو گیا اور بغیر کھلی دلیل کے اس سے منہ نہیں موڑا جا سکتا البتہ حدیث صحیح کے مختلف مراتب ہیں اور اسی طرح ثقہ راویوں کے بھی بہت سے طبقات ہیں۔

حافظ ذہبی کی مذکورہ بالا عبارت سے حسب ذیل امور معلوم ہوئے۔

(۱) بخاری ومسلم کی کتابوں میں ایسے بھی بہت سے راوی ہیں کہ جن کے بارے میں ارباب روایت سے نہ جرح منقول ہے اور نہ ہی ان کی توثیق کی گئی ہے۔ ایسے راوی جن کی توثیق معلوم نہ ہو محدثین کے اصول پر ان کو مجہول کہنا چاہیے لیکن حافظ ذہبی ان کو ثقہ کہتے اور ان کو حدیث کو قوی بتلاتے ہیں۔

صحیحین میں ایسے راوی بھی ہیں کہ محدثین نے ان کی تضعیف کی ہے اور ان کے حافظہ کو کمزور بتلایا ہے ذہبی ان کی روایات کو حسن قرار دے کر صحیح کی ادنیٰ قسم میں داخل کرنا چاہتے ہیں۔

اب غور طلب بات یہ ہے کہ یہ اصول صرف صحیحین کے ساتھ کیوں خاص کیے جائیں حدیث کی دوسری کتابوں میں ان کو کیوں جاری نہ کیا جائے۔ ذرا سوچئے کیا یہ بات قرین انصاف ہے کہ اگر بخاری ومسلم کسی مجہول شخص سے کوئی روایت لیں تو وہ قابل اعتبار ہو اور اگر امام مالک، امام ابوحنیفہ یا امام محمد یا دیگر حضرات محدثین ایسی کوئی روایت لیں تو وہ ناقابل اعتبار ہو لہٰذا جو معذرت شیخین کی طرف سے اس بارے میں کی جا سکتی ہے۔ وہی دیگر حضرات کی طرف سے بھی پیش کی جا سکتی ہے۔

غرض صحیحین میں بھی ایسی روایتیں بکثرت موجود ہیں جن کی محدثین نے تضعیف کی ہے، علامہ قسطلانی لکھتے ہیں:

والمضعف مالم یجمع علی ضعفہ بل فی متنہ او سندہ تضعیف لبعضہم

وتقوية للبعض الاخر وهو اعلى من الضعيف وفى البخارى منه.

مضعف وہ حدیث ہے جس کے ضعف پر اجماع نہ ہوا ہو بلکہ اس کے متن یا سند کے لحاظ سے کچھ محدثین اس کی تضعیف کرتے ہوں اور اس کی تقویت اور ایسی روایت کا درجہ ضعیف سے اوپر ہے۔ بخاری میں بھی اس قسم کی احادیث موجود ہیں۔

اور بعض حضرات محدثین تو اس سے بھی ایک قدم آگے بڑھ کر یہاں تک تصریح کر چکے ہیں کہ صحیحین میں موضوع احادیث بھی موجود ہیں۔

چنانچہ استاذ المکرم مولانا محمد عبد الرشید نعمانی مدظلہ رقم طراز ہیں:

وقال العلامة محمد بن اسماعيل الامير اليمانى صاحب سبل السلام فى "توضيح الافكار شرح تنقيح الانظار" (ص٣٥٩ طبع مصر ١٣٦٦هـ) ان فى الصحيحين احاديث هى فى نفسها ضعيفة بل قد ادعى الحافظ ابن حزم اندلسى امام اهل الظاهر فى احاديث الصحيحين انها موضوعة كما ينقله العراقى فى التقييد والايضاح لما اطلق واعلق من مقدمة ابن الصلاح. (ص٢٦ طبع حلب ١٣٥٠هـ) وكذالك الحافظ ابن الجوزى ربما ادرج فى الموضوعات مما هو فى احد الصحيحين كما صرح به البخارى فى "فتح المغيث لشرح الفية الحديث (ص١٠٧ طبع هذا) بل نقل ابن الجوزى عن الامام النسائى فى حديث اخرجه البخارى فى صحيحه من رواية حماد بن شاكر انه موضوع كما يذكر السيوطى فى "النعقبات على الموضوعات" (ص٧٢ طبع الهند)

(ملاحظه هو التعليقات على الدراسات ص٣٣ از مولانا موصوف)

علامہ محمد بن اسماعیل امیر یمانی صاحب سبل السلام "توضیح الافکار شرح تنقیح الانظار" میں کہا کہ صحیحین میں ایسی احادیث ہیں فی نفسہ ضعیف ہیں بلکہ اہل ظاہر کے امام ابن حزم اندلسی نے تو صحیحین کی بعض روایات کے بارے میں موضوع ہونے کا بھی دعویٰ کیا ہے جیسا کہ حافظ عراقی نے "القيد والايضاح لما اطلق واعلق من مقدمة ابن الصلاح" (ص ۳۹ طبع حلب ۱۳۵۰ھ) میں اس کو نقل کیا ہے۔ اسی طرح حافظ ابن جوزی بھی ان روایات کو موضوعات میں داخل کرتے ہیں جو صحیحین میں سے کسی کتاب میں موجود ہوتی ہے۔ چنانچہ حافظ سخاوی نے "فتح المعیث بشرح الفیہ الحدیث (ص ۱۰۷ طبع ہند) میں اس کی

تصریح کی ہے۔ بلکہ ابن جوزی نے تو امام نسائی سے بخاری ایک روایت کے متعلق جوان کی صحیح میں حماد بن شاکر کے نسخے میں مروی ہے یہاں تک نقل کر دیا ہے کہ یہ حدیث موضوع ہے چنانچہ حافظ سیوطی نے ''التعلیقات علی الموضوعات'' (ص ۲ے طبع ہند) میں اس کو بیان کیا ہے۔

لیجیے اب غور فرمائیے کہ کتب فقہ کی حدیثیں تو نا قابل اعتبار تھیں اب حدیث کی کتابوں کا بھی یہی حال ہے بلکہ حدیث کی کتابوں میں سے جس کتاب کو اصح الکتب بعد کتاب اللہ کہا جاتا ہے اس میں بھی ضعیف تو ضعیف موضوع تک موجود ہونے کا محدثین کا دعوئی ہے اس لیے اصولی بات یہی ہے کہ حدیث کا کسی بھی کتاب میں موجود ہونا اس کے صحیح یا اصح ہونے کی دلیل نہیں ہوسکتا جب تک کہ اس روایت کو میزان نقد پر پرکھا نہ جائے اور ائمہ فن کی تصریحات اس کی قبولیت، صحت، علیت کے بارے میں موجود نہ ہوں، چنانچہ علامہ امیر یمانی توضیح الافکار میں فرماتے ہیں:

ومن المعلوم یقیناً ان الصحة والاصحیة لیس النظر الی ذات الشیخین بل بالنظر الی رجال کتابیهما. (حوالہ سابق ص۳۹)

یہ یقینی بات ہے کہ صحیحین کی حدیثوں کی صحت واصحیت کی بحث محض شیخین کی وجہ سے نہیں بلکہ دونوں کتابوں کے رجال کی وجہ سے احادیث کو صحیح اور اصح کہا جاتا ہے۔

اب آخر میں ہم اس موضوع کو نواب صدیق حسن خان صاحب کی تحقیق پر ختم کرتے ہوئے رخصت چاہتے ہیں کہ صحیحین کی احادیث کے بارے میں ان کا نقطہ نظر اور ان کے رجال کے بارے میں ان کا فیصلہ کیا ہے۔

دیگر حضرات محدثین نے تو حدیث کے راوی کے لیے اور اوصاف کے ساتھ ساتھ اس کا عادل اور غیر بدعتی ہونا شرط قرار دیا مگر نواب صاحب موصوف کے نزدیک صحت حدیث کا مدار نہ راوی کی عدالت ہے اور نہ اس کا غیر بدعتی ہونا بلکہ صرف اس کا صدق شرط ہے چنانچہ فرماتے ہیں:

گویم دریں مقام ابحاث چند ست کہ در هدایة السائل الی ادلة المسائل بجواب سوال یك صد وپنجم بسط آں کردہ ام حاصلش آنست کہ مدار روایت بر صدق وضبط الراوی ست نہ بر عدالت

وروایت مبتدع چه اگر صدق وضبط او معلوم ست مقبول باشد هر مبتدع که بود واخذ عدالت در اسم حدیث حسن وصحیح واخذ ترك بدعت در تعریف عدالت چنانکه جمیع علماء اصول حدیث در کتب خود بران اطباق کرده اند کما ینبغی نیست ودر صحیحین روایت کشی از مبتدعه دغات هم آمده کما بینا هنالك وکیف که از رجال بخاری و مسلم وغیرهما بعض شیعی وبعض مرجی وبعض قدری وبعض ناصبی بوده اند وقدح در روایت از ایشان ناقض رسم اهل اصول ست پس صواب قبول روایت مبتدعه باشد علی الاطلاق الاکسیکه صدق و ضبط او معلوم نیست بر تقدیر وجود ایں هر دو چیز برے ار روایتیں وجهی موجه نیست وتفصیل این مقام از هدایة المسائل باید جست.

(منهج الوصول ص۱۲۰ طبع شاهجهانی ۱۲۹۲ھ)

میں کہتا ہوں کہ اس مقام پر چند بحثیں ہیں جو کہ ہم ''هداية المسائل الی ادلة المسائل ''میں ایک سو پانچویں سوال کے جواب میں بڑی بسط و تفصیل سے لکھ چکے ہیں اس ک خلاصہ یہ ہے کہ (صحت) روایت کا مدار راوی کے ضبط اور صدق پر ہے نہ کہ اس کی عدالت اور بدعتی ہونے پر اس لیے کہ اگر اس کا صدق وضبط معلوم ہے تو اس کی روایت مقبول ہے جیسا بھی بدعتی ہو اور حدیث صحیح اور حسن کی تعریف میں عدالت کی قید لگانا اور اسی طرح عدالت کی تعریف میں بدعت کو چھوڑنے کی قید لگانا جیسا کہ اصول حدیث کے تمام علماء نے اپنی کتابوں میں اس پر اتفاق کرلیا ہے صحیح نہیں ہے اور صحیحین میں بہت سی ایسی روایات ہیں جو ایسے بدعتی راویوں سے مروی ہیں۔ جو اپنی بدعت کے داعی بھی ہیں جیسا کہ ہم وہاں (ہدایۃ المسائل) بیان کر چکے ہیں۔ اور پھر یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ جب کہ بخاری مسلم وغیرہ کے رجال میں بعض شیعہ، بعض مرجئہ، بعض قدریہ اور بعض ناجی راوی ہیں اور ان کی روایت میں قدح کرنا تو اہل اصول کی روایت کو توڑنے والا ہے بلکہ صحیح بات یہ ہے کہ بدعتیوں کی روایت علی الاطلاق مقبول ہے مگر وہ راوی جس کا صدق وضبط معلوم نہ ہو اور ان دونوں صفات کے ہوتے ہوئے ایسے راوی کی روایت رد کرنے کی کوئی معقول وجہ نہیں ہے باقی اس بحث کی تفصیل ''ہدایۃ المسائل'' ہی میں تلاش کی جائے۔

صاحب ہدایہ کا افتراء

اعتراض نمبر ۵۰:

(۲۳) تنقید الہدایہ ص۹ میں ہے کہ وما روی صاحب الهداية من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يجمعن ماده في رحم اختين لم يوجد في شيء من كتب الحديث ولا ادري من اين جاء به (ترجمہ) اور صاحب ہدایہ نے جو روایت کی من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يجمعن ماده في رحم اختين نہیں پائی جاتی کسی حدیث کی کتاب میں اور میں نہیں پہچانتا کہ وہ اس کو کہاں سے نقل کر کے لائے ہیں۔ (حقیقت الفقہ ص ۱۵۳)

جواب:

پہلے تو مؤلف کو تنقید الہدایہ کے مصنف کا نام ظاہر کرنا چاہیے تھا اور پھر اس کے حدود علمی سپرد قلم کرتے کہ فن حدیث میں ان کا کیا مقام ہے جو اس کی بات کو مان کر صاحب ہدایہ پر افتراء بازی کی جائے اور پھر مؤلف کے نزدیک تو بغیر سند کے کوئی بات قابل قبول ہی نہیں ہے تو پھر صاحب ہدایہ پر افتراء کرتے وقت سند کی ضرورت کیوں محسوس نہیں کی۔

معلوم ایسا ہوتا ہے کہ صاحب تنقید الہدایہ نے جن جن مقامات پر صاحب ہدایہ کی طرف وضع حدیث کی نسبت کی ہے اس میں ان کے پیش نظر حافظ ابن حجر کی کتاب "الدراية في تخريج احاديث الهداية" تھی اور ان مقامات پر حافظ صاحب نے اپنے علم کی بناء پر لم اجد فرمایا تھا یعنی یہ حدیث ہمیں نہیں مل سکی۔

مگر صاحب تنقید الہدایہ نے یہ سمجھا کہ یہ حدیث چونکہ کتب حدیث میں نہیں ملی اس لیے صاحب ہدایہ کی طرف وضع کی نسبت کر کے ہدایہ کا علمی و فقہی مقام جیسے بھی بن سکے کم کر دیا جائے۔

حالانکہ اصولی بات یہ ہے کہ جو روایت حاملان دین کے کسی خاص طبقہ میں مقبول و متداول ہو اور قراء، مفسرین، فقہاء اصولین، صوفیہ اور متکلمین کے ارکان نقل اس کو اپنی کتابوں میں نقل کرتے آئے ہوں تو ایسی روایت کو حدیث کی متداول کتابوں میں نہ پا کر جھٹ سے اس کے موضوع اور جعلی ہونے کا فتویٰ صادر نہیں کر دینا چاہیے۔

ہوسکتا ہے کہ وہ روایت حدیث کی ان کتابوں میں مروی ہو جو اس وقت ہمارے پیش نظر نہیں چنانچہ حافظ جلال الدین سیوطی نے حدیث ((اختلاف امتی رحمة)) کے بارے میں یہی فرمایا ہے۔

ولعله خرج فی بعض کتاب الحفاظ التی لم تصل الینا.

(کشف الخفاء ومزیل الالباس ج۱ ص۶٦)

غالباً اس حدیث کی تخریج حفاظ حدیث کی بعض ایسی تصانیف میں ہے جو ہم تک نہیں پہنچیں۔

اسی طرح صاحب ہدایہ نے جو احادیث ذکر کی ہیں اگر ان احادیث کے تخرج کرنے والے حضرات کو کوئی حدیث نہیں مل سکی اور انہوں نے اپنے علم کی بنا پر اس حدیث کے بارے میں لم اجده فرمایا ہے تو اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ وہ حدیث ہی سرے سے موضوع اور جعلی ہے کیونکہ وہ تو اپنے تتبع کی اطلاع دیتے ہیں کہ ہمیں یہ حدیث نہیں مل سکی۔

ممکن ہے کہ وہ روایت حدیث کی دوسری کتابوں میں موجود ہو چنانچہ خود حافظ ابن حجر کی تصریح اس سلسلہ میں ملاحظہ ہو جس کو علامہ محدث شیخ ابرہیم بن حسن کردی کورانی شافعی نے ''المسلك والوسط الدانی الی الدرر الملتقط المصنعانی'' میں حافظ جلال لدین سیوطی کے حوالے سے نقل کی ہے کہ

فقد بلغنی ان الحافظ ابن حجر سئل من هذه الاحادیث التی یوردها ائمتنا و الائمة الحنفیة فی الفقه محتجین بها ولا تعرف فی کتب الحدیث فاجاب بان کثیرا من کتب الحدیث اوالاکثر منها عدم فی بلاد الشرق من التن فلعل تلك الاحادیث مخرجة فیها ولم تصل الینا...... فلم یجزم ابن حجر بانه لااصل لها مع انها لاتعرف فی کتب الحدیث التی بایدی الناس اذ ذاك لاحتمال الذی ذکروه وهو ممن شهدوا له بانه کان احفظ اهل زمانه...... انتهٰی. (ملاحظہ ہو حضرت الاستاذ مولانا عبدالرشید نعمانی کا مقالہ ''معتبر روایات کا انکار'' مولانا موصوف نے تصریح کی ہے کہ محدث ابراہیم کورانی کی جس کتاب سے یہ عبارت نقل کی گئی ہے اس کا قلمی نسخہ مولانا پیر محب اللہ صاحب سندھی گوٹھ پیر جھنڈو ضلع حیدرآباد سندھ میں ہماری نظر سے گزرا ہے، یہ مقالہ دینیات ۹ رمضان ۱۳۹۸ھ میں شائع ہوا ہے)

میرے علم میں یہ بات آئی ہے کہ حافظ ابن حجر عسقلانی سے ایک بار ان احادیث کے

بارے میں سوال ہوا جن کو ہمارے ائمہ اور ائمہ حنفیہ کتب فقہ میں بطور استدلال بیان کیا کرتے ہیں مگر وہ حدیثیں کتب حدیث میں نہیں ملتیں اس پر حافظ صاحب موصوف نے فرمایا کہ حدیث کی بہت سی کتابیں بلکہ اکثر مشرقی ممالک میں فتنوں اور ہنگاموں کی نذر ہو کر نابود ہو چکی ہیں اس لیے عین ممکن ہے کہ یہ حدیثیں ان کتابوں میں مروی ہوں اور وہ کتابیں ہم تک نہ پہنچ سکی ہوں.......... غرض حافظ ابن حجر عسقلانی نے ان روایات کے بارے میں باوجودیکہ وہ حدیث کی ان کتابوں میں کہ جو اس وقت لوگوں کے ہاتھ میں موجود تھیں نہیں ملتی تھیں اسی احتمال کی بناء پر جو انہوں نے بیان فرمایا ان کے لیے اصل ہونے کا فیصلہ نہیں فرمایا حالانکہ حافظ صاحب موصوف کے بارے میں علماء کی شہادت یہ ہے کہ وہ اپنے اہل زمانہ میں حدیث کے سب سے بڑے حافظ تھے۔

اور اگر ہم اس سلسلہ میں حضرت الاستاذ مولانا محمد عبدالرشید صاحب نعمانی کی ہی تحقیق انیق ذکر کر دیں تو بہت مناسب ہے امید ہے ان کی تحریر سے صاحب ہدایہ اور ان کی کتاب کے بارے میں پائے جانے والے تمام شبہات اور تمام غلط قسم کے شکوک کا ازالہ ہو جائے گا۔ مولانا موصوف لکھتے ہیں:

وقال الكفوی فی كتاب اعلام الاخيار فی طبقات فقهاء مذهب النعمان المختار (ونسخة محفوظة فی خزانة الكتب ببلدة تونك بالهند) فی ترجمته انه كان اماما فقيها حافظ محدثا مفسرا جامعا للعلوم ضابطا للفنون متقنا محققا نظارا مدققا زاهدا ورعا بارعا فاضلا ماهرا اصوليا اديبا شاعرا لم ترا العيون مثله فكيف يليق بمثل هذا الامام الجليل ان يكون ديدنه ايراد الضعاف التی لا يحتج بها ولكن الرزية كل الرزية ان وقته التناء قد قضت علی خزائن كتب الاسلام فی بلاد الشرق فانعدمت كتب كثيرة بحيث لم يبق منها عين ولا اثر وصاحب الهداية وغيره من علمائنا كشمس الائمة السرخسی فی المبسوط وملك العلماء علاء الدين الكاشانی فی بدائع الصنائع انما يعتمدون فی نقل الحديث والآثار علی كتب ائمتنا المتقدمين.......... ثم يأتی الحفاظ المتاخرون فيخرجون هذه الروايات

من الدواوين الموجودة واذا لم يظفر حافظ منهم بالرواية المطلوبة في هذه الدواوين يقول فيها لم اجده فيظن المصنف وامثاله الذين لم يذعنوا للفقهاء في حقهم ظن السوء ويتفوهون من غير مبالاة بان ديدنهم ايرا الضعاف وما ذاك الالعدم اطلاعهم على كتب المتقدمين والحفاظ انما اخبروا بعدم وجدانهم لتلك الروايات لابضعفاء ودع عنك صاحب الهداية وغيره من ساداتنا الحنفية فهذا الامام البخاري قد وجد في تعليقا كثيرا مالم يجده الحفاظ المتاخرون وذالك حافظ العصر ابن حجر العسقلاني الذي افنى عمره في خدمة صحيحة يقول في رواية ابراهيم بن يوسف بن اسحاق بن ابي اسحاق السبيعي عن ابيه عن ابي اسحاق حدثني عبدالرحمن بن الاسود لم اجدها (مقدمة فتح الباري ج١ ص١٩) ويقول في رواية موسى عن مبارك عن الحسن قال اخبرني ابوبكرة عن النبي صلى الله عليه وسلم يخوف الله عباده ولم تقع لي هذه الرواية الى الآن. (فتح الباري ج٢ ص٤٤٤) وقال في رواية ابن سيرين وابي صالح عن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم الا كلب غنم او حرث او صيد، اما رواية ابن سيرين فلم اقف عليه بعد التتبع الطويل. (فتح الباري ج٥ ص٥) وامثال هذه الروايات كثيرة والقليل يغني عن الكثير ومن شاء الاطلاع على جميعها فليراجع فتح الباري فهل يجوز لاحد ان يتفوه ان البخاري ديدنه ايراد الضعاف. (التطبيق على دراسات اللبيب ص٤١٢)

علامہ کفوی نے ''کتاب اعلام الاخیار فی طبقات فقہاء مذہب النعمان المختار'' (اور اس کا نسخہ ہندوستان میں ٹونک کے کتب خانہ میں موجود ہے) میں صاحب ہدایہ کے ترجمہ میں لکھا ہے کہ وہ امام فقیہ حافظ، محدث، مفسر، علوم کے جامع فنون کے ماہر، متقن، محقق، صاحب نظر، دقیقہ ہیں۔ زاہد پرہیز گار، فائق الاقران، فاضل، اصولی، ادیب اور شاعر تھے۔ آنکھوں نے ان جیسا اور نہیں دیکھا پھر کیا ایسے جلیل القدر امام کی شان یہ ہوسکتی ہے کہ وہ اپنی کتاب میں ایسی ضعیف روایتوں کو درج کرنا اپنا وطیرہ بنالیں جو قابل احتجاج نہ ہوں لیکن اصل مصیبت یہ

ہے کہ تاتار کے حادثہ نے مشرقی ممالک میں اسلام کے کتب خانوں کو ختم کر دیا اور بہت سی کتابیں ایسی ناپید ہوگئیں کہ ان کا نام ونشان تک آج باقی نہیں رہا اور صاحب ہدایہ اور ہمارے دیگر علماء جیسے شمس الائمہ سرخسی مبسوط میں اور ملک العلماء علاء الدین کاشانی ''بدائع الصنائع'' میں احادیث اور آثار کے نقل کرنے میں ہمارے قدماء ائمہ کی تصانیف پر اعتماد کرتے ہیں .... پھر بعد میں جب متاخرین حفاظ آئے تو انہوں نے موجودہ کتابوں سے ان احادیث کی تخریج شروع کی اور جب کسی حافظ حدیث کو مطلوبہ حدیث ان موجودہ کتابوں میں نہ مل سکی تو اس بناء پر اسنے یہ کہہ دیا کہ مجھے یہ حدیث نہیں ملی اب مصنف (صاحب دراسات اللبیب) اور ان جیسے دیگر حضرات جن کے دل میں فقہاء کی عظمت نہیں ان حضرات کے بارے میں یہ بدگمانی کرنے لگ گئے اور بے دھڑک اپنے منہ سے یہ کہنے لگتے ہیں کہ ان (فقہاء) کا تو طریقہ ہی اپنی کتابوں میں ضعیف روایتوں کو ذکر کرنا ہے حالانکہ اس کا سبب صرف کتب متقدمین پر عدم اطلاع ہے پھر حفاظ تو صرف یہ کہتے ہیں کہ یہ روایات ہمیں نہیں مل سکیں اور ان پر ضعف کا حکم نہیں لگاتے (مگر مصنف جیسے خوش فہم اپنا مطلب لگا لیتے ہیں) اور صاحب ہدایہ اور ہمارے سادات حنفیہ کو چھوڑے خود امام بخاری کی تعلیقات میں بہت ساری ایسی روایات ہیں کہ جن کو متاخرین حفاظ نہیں پا سکے حافظ ابن حجر عسقلانی ہی کو دیکھئے کہ جنہوں نے اپنی تمام عمر صحیح بخاری کی خدمت میں فنا کر دی، امام بخاری کی روایت ابراهیم بن یوسف بن اسحاق بن ابی اسحاق السبیعی عن ابیه عن ابی اسحاق حدثنی عبدالرحمن بن الاسود کے بارے میں فرماتے ہیں کہ مجھے یہ نہیں ملی (فتح الباری ج ا ص ۱۹) اور دوسری روایت موسیٰ عن مبارك عن الحسن قال اخبرنی ابو بکرة عن النبی صلی الله علیه وسلم یخوف الله عباده کے بارے میں فرماتے ہیں کہ اب تک مجھے یہ روایت نہیں مل سکی۔ (فتح الباری ج ۲ ص ۴۴۴) اور تیسری روایت ابن سیرین وابی صالح عن ابی هریرة رضی الله عنه عن النبی صلی الله علیه وسلم الاکلب غنم او حرث اوصید کے بارے میں فرماتے ہیں کہ ابن سیرین کی روایت تلاش بسیار کے بعد بھی مجھے معلوم نہیں ہو سکی اور بھی اس قسم کی روایتیں بہت ہیں بطور نمونہ از خروارے یہی کفایت کرتا ہے اور جو شخص ان تمام روایتوں کو معلوم کرنا

چاہیے تو فتح الباری کی طرف مراجعت کرے اب کیا ایسی صورت میں کسی کے لیے یہ جائز ہے وہ یوں کہے کہ بخاری کی عادت ضعاف روایتوں کولانے کی تھی۔

مذکورہ بالا عبارت سے جس طرح صاحب ہدایہ کی عظمت ومنزلت اور محدثانہ وفقیہانہ شان کا اندازہ ہوتا ہے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ وہ ہدایہ میں جو حدیثیں بیان کرتے ہیں ضعیف نہیں ہوتیں کیوں کہ یہ سب حدیثیں اصل میں اگلے ائمہ کی کتابوں سے منقول ہیں اور انہی پر اکتفا کرتے ہوئے صاحب ہدایہ وغیرہ نے ان روایتوں کواختصار کے پیش نظر بدون سند اپنی کتابوں میں ذکر کردیا ہے چنانچہ حافظ قاسم بن قطلوبغا ''فتیة ارا لمعی فیما فات من احادیث الهدایة للزیلعي '' کے مقدمہ میں فرماتے ہیں:

ان المتقدمین من علمائنا رحمهم الله کانو یملون المسائل الفقیه وادلتهما من الاحادیث النبویة باسانیدهم کابی یوسف فی کتاب الخراج والا مالی ومحمد فی کتاب الاصل والسیر وکذا الطحاوی والخصاف والرازی والکرخی الا فی المختصرات ثم جاء من اعتمد کتب المتقدمین واورد الاحادیث فی کتب من غیر بیان سند ولا مخرج فعکف الناس علی هذه الکتب. ص۹ طبع مصر ۱۳۶۹ھ (ابن ماجه اور علم حدیث ص ۱۹۶)

ہمارے متقدمین علماء اللہ ان پر رحم کرے مسائل فقیہ اور ان کے دلائل کا احادیث نبویہ سے اپنی اسانید کے ساتھ املاء کراتے تھے جیسا کہ امام ابو یوسف نے کتاب الخراج اور امالی میں اور امام محمد نے کتاب الاصل اور کتاب السیر میں اور اسی طرح امام طحاوی، خصاف، ابوبکر رازی اور کرخی نے اپنی اپنی تصانیف میں کیا ہے۔ البتہ مختصرات کی املاء اس سے مستثنیٰ ہے۔ بعد میں وہ حضرات آگئے جنہوں نے متقدمین کی کتابوں پر اعتماد کیا اور ان حدیثوں کو بغیر سند اور حوالہ کے اپنی تصانیف میں درج کیا پھر لوگ انہی تصانیف پر متوجہ ہو گئے۔

اور اس بات کی تائید اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ یہی حدیث (**من کان یؤمن بالله والیوم الآخر فلا یجمعن ماده فی رحم اختین**) صاحب بدائع الصنائع نے بھی نقل کی ہے۔

جس سے بخوبی واضح ہو جاتا ہے کہ ان حضرات نے جو احادیث ذکر کی ہیں ان کی اصل متقدمین کی کسی نہ کسی کتاب میں ضرور پائی جاتی ہے جو ہمیں دستیاب نہیں ہو سکی۔ چنانچہ حافظ

زیلعی اور حافظ ابن حجر عسقلانی وغیرہ جو ہدایہ کی احادیث کی تخریج کرنے والے ہیں متعدد احادیث کے بارے میں لکھ دیتے ہیں کہ وہ ان کو نہ مل سکیں حالانکہ وہ روایات کتاب الآثار اور مبسوط امام محمد وغیرہ میں موجود ہوتی ہیں اور یہ کچھ ہدایہ کی خصوصیت نہیں خود بخاری کی تعلیقات میں بھی بہت سی ایسی روایات موجود ہیں جو حافظ صاحب کو نہ مل سکیں اور انہیں اس کی صراحت کرنی پڑی، جس کی اصل وجہ وہی ائمہ متقدمین کی کتابوں کا فقدان ہے ورنہ امام بخاری اور صاحب ہدایہ کی شان اس سے بڑھ کر ہے کہ ان کے متعلق کسی بے اصل روایت کے بیان کرنے کا شبہ بھی کیا جائے۔

بلکہ حقیقت یہ ہے کہ متاخرین فقہاء کو متقدمین کی کتابوں پر ایسے ہی اعتماد تھا جیسے کہ امام بغوی اور شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کو صحاح ستہ پر تھا اور جس طرح کہ امام بغوی نے ''مصابیح السنۃ'' میں اور شاہ ولی اللہ نے ''حجۃ اللہ البالغۃ'' میں ان کتابوں کی روایات کو بلا سند وحوالہ درج کر دیا ہے اسی طرح ان حضرات نے اپنے ائمہ کی روایات کو اپنی تصانیف میں جگہ دی ہے۔

بعد کو جب فتنہ تاتار میں اسلامی دنیا کی اینٹ سے اینٹ بج گئی اور بلاد عجم سے لے کر دار الخلافہ بغداد تک مسلمانوں کے جتنے علمی مراکز تھے ایک ایک کر کے تباہ وبرباد ہو گئے تو متقدمین کا علمی سرمایہ بہت کچھ ضائع ہو گیا اور بہت سی کتابیں جو پہلے متداول تھیں اس فتنہ میں بالکل معدوم ہو گئیں۔

یہی وجہ ہے کہ متاخرین حفاظ حدیث کو جنہوں نے ہدایہ وغیرہ کی احادیث کی تخریج کی ہے متعدد روایات کے بارے میں یہ تصریح کرنا پڑی کہ یہ روایت ان لفظوں میں ہمیں نہ مل سکی کیوں کہ ان ارباب تخریج نے ان روایتوں کو متقدمین ائمہ حنفیہ کی تصانیف میں تلاش کرنے کی بجائے محدثین مابعد کی ان کتابوں میں تلاش کیا جو ان کے عہد میں متداول و مشہور تھیں اس سے بعض لوگوں کو صاحب ہدایہ کے متعلق قلت نظر اور ان حدیثوں کے متعلق ضعف کا شبہ ہونے لگا۔ (ابن ماجہ اور علم حدیث ص ۱۹۷)

اور مؤلف تو ان لوگوں سے بھی دو قدم آگے ترقی کر کے ان روایتوں کو موضوع قرار دینے لگے اور صاحب ہدایہ پر قسم قسم کے طعن کرنے لگے اور حدیث رسول کے بارے میں ان پر افتراء کا الزام لگاتے ہوئے خود صاحب ہدایہ پر افتراء پردازی کا شکار ہو گئے جبکہ واقعہ سراسر

اس کے خلاف ہے۔

غرض صاحب ہدایہ نے جو احادیث ہدایہ میں ذکر کی ہیں ان کی اصل کسی نہ کسی کتاب میں ضرور ہے گو ہدایہ کی احادیث کی تخریج کرنے والوں کو وہ نہ مل سکیں جیسے کہ امام بخاری حدیث کی بہت سی تعلیقات اور امام ترمذی کی مافی الباب کی بہت سی روایات کا ابھی تک غیر مقلدین حضرات کو بھی سرے سے کچھ پتہ نہ چل سکا۔

نیز کبھی کبھی محدثین روایت بالمعنی بھی کر دیتے ہیں اس لیے عین ممکن ہے کہ یہ حدیث بھی روایت بالمعنی کے قبیل سے ہو چنانچہ حافظ ابن حجر اس حدیث کی تخریج کرتے وقت فرماتے ہیں لم اجده مجھے یہ حدیث نہیں مل سکی پھر فرماتے ہیں:

وفی الباب حدیث ام حبیبة انها قالت یا رسول الله انکح اختی قال انها لا تحل لی. (متفق علیه) وعن فیروز الدیلمی قال قلت یا رسول الله انی اسلمت وتحتی اختان فقال طلق ایتهما شئت، اخرجه ابو داؤد والترمذی وابن ماجة وصححه ابن حبان. (الدرایة)

اس باب میں ام حبیبہ کی حدیث ہے، فرماتی ہیں کہ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ! آپ میری بہن سے نکاح کر لیجیے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تمہاری بہن میرے لیے حلال نہیں ہے۔ اور فیروز دیلمی سے روایت ہے کہتے ہیں کہ میں نے عرض کی یا رسول اللہ! میں اسلام لا چکا ہوں اور میرے عقد میں دو بہنیں ہیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ان میں سے جس ایک کو چاہو طلاق دے دو۔ اس حدیث کی تخریج ابو داؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے کی ہے اور ابن حبان نے اس کو صحیح کہا ہے۔

اسی طرح کئی مقامات پر حافظ صاحب فرماتے ہیں کہ **لم اجده بهذا اللفظ ولم اجده هکذا وبالمعنی روی فلان وغیره وغیره**

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ صاحب ہدایہ بعض مواقع پر روایت بالمعنی کر دیتے ہیں لہٰذا اتنے بڑے امام پر وضع حدیث کا الزام کسی طرح بھی صحیح نہیں ہے۔

اعتراض نمبر ۵۱:

(۴۴) تنقید الہدایہ ص ۲۹ میں ہے کہ **وما ذکر صاحب الهدایه من قوله علیه**

السلام النكاح الى العصبات لم يوجد في شئ من كتب الحديث وظاهر لفظه يدل على انه موضوع وليس من كلام الرسول المامون صلى الله عليه وسلم.

(ترجمہ) اور صاحب ہدایہ جو یہ حدیث لائے ہیں النکاح الی العصبات اس کا بھی کتب حدیث میں پتہ نہیں۔ اور اس کے لفظ تو بناوٹی ہونے پر دلالت کرتے ہیں، نہیں ہیں کلام رسول محفوظ سے۔ (حقیقت الفقہ ص ۱۵۴)

جواب:

حافظ ابن حجر نے ''الدرایۃ'' میں اس حدیث کی تخریج کے وقت یہ فرمایا ہے لم اجدہ یہ روایت مجھے نہیں مل سکی، لیکن ان کے عدم وجدان کی بنا پر اس حدیث کے موضوع ہونے کا حکم نہیں لگایا جا سکتا جیسا کہ اس سلسلہ میں ان کی تصریح ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ نیز حاشیہ ہدایہ میں ہے:

روی عن علی موقوفا ومرفوعا وذکرہ سبط ابن الجوزی بلفظ الانکاح.

حضرت علی سے یہ روایت موقوفا بھی مروی ہے اور مرفوعا بھی، سبط ابن الجوزی نے لفظ الانکاح کے ساتھ اس روایت کو ذکر کیا ہے۔

اب مولف اور اس کے ہم خیال خوب غور کر لیں کہ صرف ہدایہ ہی کی کیا تخصیص ہے کیوں کہ صحیحین کے علاوہ دیگر کتب احادیث میں بعض ضعیف اور موضوع روایات موجود ہیں تو کیا اس بنا پر تمام کتابوں کو غیر معتمد قرار دیا جائے گا حتی کہ صحیح بخاری میں امام بخاری نے جو تعلیقات ذکر کی ہیں ان کا بھی یہی حال ہے کہ کئی مقامات پر حافظ ابن حجر نے لم اجدہ فرمایا ہے جیسا کہ پہلے گزرا تو اگر ہدایہ کی بعض روایات بعد میں آنے والے محدثین کو نہ مل سکیں اور اس پر بناء پر ان پر وضع حدیث کا الزام لگایا جا سکتا ہے تو پھر امام بخاری بھی اس الزام سے پاک قرار نہیں دیے جا سکتے۔ جب کہ غیر مقلدین حضرات آنکھیں بند کر کے بخاری کی جملہ روایات کو نص قطعی سے کم نہیں جانتے۔

اعتراض نمبر ۵۲:

(۲۵) تنقید الہدایہ ص ۲۶۵ میں ہے کہ وما ذکر صاحب الهداية في رواية عمر سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول للمطلقة الثلاث النفقة

والسكنى لم يوجد فى كتاب من كتب الحديث فهو افتراء على عمر عفا الله عن صاحب الهداية.

(ترجمہ) جو کچھ صاحب ہدایہ نے روایت ذکر کی ہے۔ عمر رضی اللہ عنہ سے سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول للمطلقة الثلاث النفقة والسكنى نہیں پائی جاتی کسی کتاب میں حدیث کی کتابوں سے سو وہ افتراء ہے عمر رضی اللہ عنہ پر اللہ معاف کرے صاحب ہدایہ کو۔ (حقیقت الفقہ ص ۱۵۴)

جواب:

مؤلف نے حسب عادت ہدایہ کی پوری عبارت بھی نقل نہیں کی جس سے خود ان کا صاحب ہدایہ پر افتراء واضح ہوتا ہے اس لیے مناسب ہے کہ پہلے ہدایہ کی پوری عبارت نقل کردی جائے اور پھر یہ واضح کیا جائے کہ یہ صاحب ہدایہ کا حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر افتراء ہے یا صاحب تنقید الہدایہ اور مؤلف کا صاحب ہدایہ پر افتراء ہے، ہدایہ کی پوری عبارت یہ ہے:

وحديث فاطمة بنت قيس ردة عمر فانه قال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا يقول امرأة لا ندرى صدقت ام كذبت حفظت ام نسيت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول للمطلقة الثلاث النفقة والسكنى ما دامت فى العدة ورده ايضا زيد بن ثابت واسامة بن زيد و جابر وعائشة.

(هدايه ج۲ ص ۴۲۳)

حدیث فاطمہ بنت قیس کو رد کرتے ہوئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہم کتاب اللہ اور نبی کی سنت ایک ایسی عورت کے کہنے سے نہیں چھوڑ سکتے جس کے بارے میں ہمیں معلوم نہیں کہ اس نے سچ کہا ہے یا غلط اور اس کو یاد رہا یا بھول گئی میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا آپ فرماتے تھے کہ وہ عورت جس کو تین طلاقیں دی گئی ہوں اس کے لیے جب تک وہ عدت میں ہے نفقہ بھی ہے اور سکنیٰ (رہائش) بھی اور حدیث فاطمہ بنت قیس کو حضرت زید بن ثابت اور اسامہ بن زید اور جابر اور عائشہ رضی اللہ عنہم نے بھی رد کر دیا ہے۔

اب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا موقوف اثر تو مسلم، ترمذی، ابوداؤد وغیرہ میں مذکور ہے اور مرفوع بھی سنن دار قطنی اور شرح معانی الآثار للطحاوی میں مذکور ہے۔ چنانچہ شرح معانی

الآثار میں امام طحاوی نے مندرجہ ذیل سند کے ساتھ اس مرفوع روایت کو یوں ذکر کیا ہے۔

حدثنا نصر بن مرزوق وسلمان ابن شعیب قالا ثنا الخصیب بن ناصح قال ثنا حماد بن سلمة عن حماد عن الشعبی عن فاطمة بنت قیس ان زوجها طلقها ثلاثا فاتت النبی صلی الله علیه وسلم فقال لانفقة لك ولا سکنیٰ قال فاخبرت بذلك النخعی فقال قال عمر بن الخطاب واخبر بذلك لسنا بتارکی اٰیة من کتاب الله تعالیٰ وقول رسول الله صلی الله علیه وسلم لقول امرأة لعلها أو همت سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول لها السکنیٰ والنفقة. (شرح معانی الآثار جلد ۲ ص۳۵)

شعبی نے فاطمہ بنت قیس سے روایت کی ہے کہ ان کے خاوند نے ان کو تین طلاقیں دے دیں اور وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس نفقہ کے سلسلے میں آئیں تو آپ نے فرمایا کہ نہ تو تیرے لیے نفقہ ہے اور نہ ہی سکنی (رہائش) ہے راوی (حماد) کہتے ہیں کہ میں نے نخعی کو یہ روایت سنائی تو انہوں نے کہا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا تھا (جب ان کو بھی یہ حدیث بتلائی گئی تھی) کہ ہم ایک عورت کے کہنے سے اللہ کے فرمان اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کو نہیں چھوڑ سکتے۔ ممکن ہے اس عورت کو وہم ہو گیا ہو میں نے خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ اس کے لیے عورت سکنی بھی ہے اور نفقہ بھی۔

اور سنن دار قطنی میں حضرت جابر کی مرفوع روایت یہ ہے۔

نا عثمن بن احمد الدقاق نا عبدالملك بن محمد بن ابو قلابة نا ابی نا حرب بن ابی العالیة عن ابی الزبیر عن جابر عن النبی صلی الله علیه وسلم قال المطلقة ثلاثا لها السکنی والنفقة.

(سنن دار قطنی ص۴۳۳ طبع انصاری دهلی)

حضرت جابر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مطلقہ ثلاث کے لیے سکنی بھی ہے اور نفقہ بھی۔

اس لیے یہ صاحب ہدایہ کا حضرت عمر پر افتراء نہیں بلکہ یہ مؤلف یا صاحب تنقید الہدایہ کا صاحب ہدایہ کا افتراء ہے اللہ تعالیٰ ان دونوں کو معاف کرے۔

اعتراض نمبر ۵۳:

یہ ہدایہ وہ ہے جس کی شان میں یہ شعر مقدمہ ہدایہ میں منقول ہے۔

ان الهداية كالقرآن قد نسخت

ما صنفوا قبلها في الشرع من كتب

(ترجمہ) ہدایہ قرآن کی طرح ہے جس نے تمام پہلی کتابوں کو جو شروع میں لکھی گئی منسوخ کردیا ہے۔ (جل جلالہ) (حقیقت الفقہ ص ۱۵۴)

جواب:

مؤلف کی سمجھ پہ قربان کہ ان کو اشعار کی بھی سمجھ نہیں اور اعتراض کرتے ہیں صاحب ہدایہ پر شعر کا سادہ سا مطلب یہ ہے کہ صاحب ہدایہ نے ہدایہ کتاب لکھ کر ایک ایسا کارنامہ سر انجام دیا ہے اور ان کا انداز تصنیف عقلی اور نقلی دلائل ذکر کرنے میں اس قدر بلیغ ہے کہ اس سے پہلے فقہ میں جتنی کتابیں لکھی گئی ہیں فقہی اور علمی انداسے "ہدایہ" کی ہمسر نہیں۔ یہ مطلب ہر گز نہیں کہ ہدایہ کے معرض وجود میں آنے سے تمام کتب فقہ جو ہدایہ سے پہلے لکھی گئیں منسوخ ہو گئیں۔ اس لیے کہ اگر یہ مراد ہو تو پھر صاحب ہدایہ قدوری اور جامع صغیر وغیرہ کے مسائل کو لے کر اس کی شرح کیوں کرتے اور اس کا نام ہدایہ کیوں رکھتے۔

یہ ایک شاعرانہ تخیل ہے جو عام طور پر شعراء اپنے اشعار میں ذکر کرتے رہتے ہیں اور اس قسم کی تشبیہات میں تشبیہ من کل الوجود کبھی مراد نہیں ہوتی۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے کہ قاسم بن فیرہ الشاطبی کی مدح میں مشہور محدث ابو شامہ المقدسی الشافعی فرماتے ہیں:

رأيت جماعة فضلاء فازوا بـرؤية شيخ مصر الشاطبي

كـلـهـم يـعـظـمـه ويثنـي كتعظيم الصحابة للنبي

(مفتاح السعادة ج۱ ص ۲۸۸)

(ترجمہ) میں نے فضلاء کی جماعت کو دیکھا کہ وہ شیخ مصر شاطبی کے دیکھنے میں کامیاب ہو گئے اور وہ تمام اس کی تعظیم و مدح کرتے ہیں جیسے کہ صحابہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم کیا کرتے تھے۔ تو کیا اب مؤلف کی طرح ہم بھی یہ کہنا شروع کردیں کہ معاذ اللہ محدث ابو شامہ نے حافظ شاطبی کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے مقام پر پہنچا دیا ہے بلکہ یہ ایک شاعرانہ تخیل ہے جس سے ممدوح کے ساتھ حسن عقیدت کا اظہار مقصود ہے۔

وجہ سوم

اعتراض نمبر ۵۴:

(۲۶) شریعت اور دین کا مدار قرآن وحدیث پر ہے لیکن اس تقلید نے دونوں کو معطل کر دیا، قرآن تو معطل ہوا کہ اس کو بغیر مجتہد کے کوئی سمجھ نہیں سکتا، رہی حدیث تو وہ ظنی ہے چنانچہ نورالانوار مطبوعہ مجتبائی ص ۱۶ میں ہے کہ فما ثبت بالکتاب والسنة یکون فرضا لانه کلی قطعي وما ثبت بالسنة یکون واجبا لانه ظني.

(ترجمہ) پس جو قرآن وحدیث سے ثابت ہے وہ فرض ہوگا کیوں کہ وہ قطعی ہے اور جو کچھ حدیث سے ثابت ہو وہ واجب ہوگا کیوں کہ وہ ظنی ہے۔ ظن کے متعلق اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے کہ ان الظن لا یغني من الحق شیئا. (ترجمہ) بے شک ظن نہیں بے پرواہ کرتا ہے حق سے کچھ چلو اللہ اللہ خیر سلا، اب اگر شریعت ڈھونڈیں تو کہاں جواب ملتا ہے کہ قدوری، ہدایہ، فیتہ المصلی، کنز الدقائق، شرح وقایہ، درمختار، فتاویٰ عالمگیری، مالا بدمنہ، بہشتی زیور، وغیرہ یہ اس لیے کہ حضرت امام ابوحنیفہ کے مذہب کا مدار انہیں کتب معتبرہ پر ہے جب ان کی اوراق گردانی کی جاتی ہے تو لکھا ملتا ہے۔ قال ابوحنیفہ، ابوحنیفہ نے فرمایا اس سے خیال ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہ کا قول بیان کیا جاتا ہے جب ان کے مولفین اور وقت تالیف کی طرف نظر کی جاتی ہے تو نقشہ مندرجہ ذیل سامنے آتا ہے۔ (حقیقت الفقہ ص ۱۵۴، ۱۵۵)

جواب:

اس میں کوئی شک نہیں کہ شریعت کا مدار قرآن وحدیث پر ہے لیکن تقلید نے دونوں کو معطل نہیں کیا بلکہ عوام کے لیے تقلید ہی نے صحیح معنوں میں قرآن وحدیث پر عمل کی راہ کھولی ہے اگر قرآن وحدیث میں ہر ایک عامی مجتہد بن کر استنباط کرنے لگ جائے جو دوسرے علوم کی ابجد سے بھی واقف نہ ہو نہ صرف ونحو کے قواعد جانتا ہو نہ اصول سے آشنا نہ ہی معانی و بلاغت پر اس کی نظر ہو اور نہ ہی علم رجال وحدیث کا عالم ہو تو ایسا شخص تعجب نہیں جو قرآن پاک کی آیت پڑھ کر یایھا الذین امنوا لا تقربوا الصلوٰۃ لوگوں سے کہنے لگے کہ قرآن میں اللہ پاک نے نماز کی ممانعت کردی ہے اور آیت یایھا الذین امنوا لا تاکلوا الربا اضعافا مضاعفة پڑھ کر کہنے لگے کہ قرآن میں تو صرف اور چند سو سود لینے کی ممانعت ہے۔

اس لیے اگر دوگنا تگنا سود لے گا تو سود حرام ہوگا ورنہ نہیں اور آیت لا تکرھوا فتیاتکم علی البغاء ان اردن تحصنا پڑھ کر یہ فتویٰ دے دے کہ اگر لونڈیاں خوشی سے زنا پر راضی ہوں تو ان سے زنا کرنے کرانے میں کوئی حرج نہیں۔

مولف کو یہ بھی معلوم نہیں کہ صحیح مفہوم قرآن پاک وحدیث شریف کا وہی سمجھ سکتا ہے جس میں شرائط اجتہاد ہوں ورنہ گمراہی کجروی اور ضلال کے گڑھے میں گر کر ہلاک ہوگا پھر نور الانوار کی عبارت پر اشکال ظاہر کرنا یہ بھی مولف کی قابلیت کا شاہکار ہے۔

معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہر حدیث کو قرآن کی طرح قطعی الثبوت سمجھتے ہیں حالانکہ ہر حدیث نہ تو ثبوت کے اعتبار سے قطعی ہوتی ہے اور نہ ہی دلالت اور مفہوم کے اعتبار سے بلکہ ارباب اصول نے جس طرح حدیثوں کو ان متواتر، مشہور، خبر واحد، میں تقسیم کیا ہے اسی اعتبار سے ان پر ظنی اور قطعی ہونے کا حکم لگایا ہے۔

حدیث متواتر ثبوت کے اعتبار سے قطعی ہے اس لیے مفید یقین ہے اور حدیث مشہور مفید طمانیت ہے اور خبر واحد غالب ظن کا فائدہ دیتی ہے اس طرح ثبوت و دلالت کے اعتبار سے حدیث کی چار قسمیں نہیں گی۔

(۱) جس کا ثبوت بھی قطعی ہو اور دلالت بھی قطعی۔
(۲) جس کا ثبوت قطعی لیکن دلالت ظنی ہو۔
(۳) جس کا ثبوت ظنی اور دلالت قطعی ہو۔
(۴) جس کا ثبوت بھی ظنی اور دلالت بھی ظنی۔

اور نور الانوار کی عبارت میں **وما ثبت بالسنة یکون واجبًا لانه ظنی** میں سنت سے مراد وہ احادیث ہیں جو ثبوت یا دلالت کے اعتبار سے ظنی ہوں کہ ان سے فرض قطعی کا ثبوت نہیں ہوتا اور یہ تو امام ابوحنیفہ کی دقت نظر کا ثبوت ہے کہ انہوں نے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جو احکام ثابت ہوتے ہیں ان میں فرق کو ملحوظ رکھا ہے اور ہر ایک کے لیے علیحدہ علیحدہ نام تجویز کیا ہے چنانچہ جو چیز کتاب اللہ سے ثابت ہو اس کو فرض قرار دیتے ہیں اور جو سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہو اس کو واجب کہتے ہیں اور جو کم علم امام صاحب کی اس وقت نظر اور ان کی اصطلاحات کو نہیں سمجھ پاتے وہ ان پر لغو

اعتراض کرتے ہیں اور یہ ان کا قصور فہم ہے یہی شکوہ کرتے ہوئے علامہ عبدالوہاب شعرانی رقم طراز ہیں۔

ولعل شبهة من نقل عن الامام ابی حنیفة عدم فریضه النیة کونه لا یعرف اصلاحه فان الفرض عنده ما صرح القرآن بالامر به او ما الحق به من السنة المتواترة والاجماع وغیر الفرض ما جاء فی السنة الغیر المتواترة الامر به ثم انه ینقسم الی ما هو واجب والی ما هو مندوب فلا یلزم من نفی الامام ابی حنیفة فرضیة النیة نفی وجوبها ونظیر ذلك اصطلاح السلف علی التعبیر عن الحرام بلفظ الكراهة فاذا قیل و كره سفیان الوضوء باللبن مثلا فمر ادهم المنع وعدم الصحة فافهم واعرف مصطلح الائمة قبل الاعتراض علیهم فانهم اهل الادب مع الله تغا یروا بین لفظ ما جاء فی القرآن وبین لفظ ما جاء فی السنة وان كانت السنة ترجع الی القرآن لانه صلی الله علیه وسلم لما ینطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی ونظیر ذلك تخصیصهم الدعاء للانبیاء بلفظ الصلاة دون الرحمة وان كانت الصلوٰة من الله رحمة تمیز للانبیاء عن الاولیاء، فیقال فی الولی رحمه الله او رضی عنه ولا یقال فیه صلی الله علیه وسلم الا بحكم التبعیة للانبیاء كما هو مقرر فی كتب الفقه وغیرها وسمعته رضی الله عنه یقول كان الامام ابو حنیفة من اكثر الائمة ادبًا مع الله تعالیٰ ولذلك لم یجعل النیة فرضًا وسمی الوتر واجبًا لكونها ثبتا بالسنة لا بالكتاب فقصد بذلك تمیز ما فرضه الله وتمیز ما اوجبه رسول الله صلی الله علیه وسلم فلیس الخلف لفظا كما قاله بعضهم بل معنویا ایضا فان ما فرضه الله اشد مما فرضه رسول الله صلی الله علیه وسلم من ذات نفسه. (میزان كبری ج۱ ص۱۰۲)

غالباً اس شخص کا شبہ جس نے امام ابوحنیفہ سے (وضو میں) نیت کا فرض نہ ہونا نقل کیا ہے یہ ہے کہ وہ امام صاحب کی اصطلاح سے ناواقف ہے اس لیے کہ فرض امام صاحب کے نزدیک اس کو کہتے ہیں جس کا صراحتاً قرآن نے یا ملحق بالقرآن نے جیسے کہ سنت متواترہ اور اجماع نے حکم دیا ہے اور غیر فرض وہ ہے جس کا حکم غیر متواتر سنت میں دیا گیا ہو پھر یہ (غیر

فرض) کبھی واجب کہلاتا ہے اور کبھی مندوب، لہٰذا امام صاحب کے وضو میں نیت کو فرض نہ کہنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اس کے وجوب کے بھی قائل نہیں اور اس کی مثال ایسی ہی ہے جیسے کہ سلف کی اصطلاح ہے کہ وہ حرام کو کراہت کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں مثلاً جب یوں کہیں گے کہ سفیان (ثوری) دودھ کے ساتھ وضو کرنے کو مکروہ سمجھتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس سے وضو کرنا ممنوع ہے اگر وضو کیا تو صحیح نہیں ہوا خوب سمجھو اور ائمہ پر اعتراض کرنے سے پہلے ان کی اصطلاحات کو جان لو اور چونکہ وہ حضرات اللہ تعالیٰ کے ساتھ ادب کا معاملہ کرتے تھے اس لیے انہوں نے الفاظ قرآن اور الفاظ حدیث میں فرق ملحوظ رکھا اگرچہ حدیث کا مرجع بھی قرآن ہی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنی طرف سے کوئی بات نہیں کرتے تھے بلکہ جو کچھ بتاتے تھے وحی ہی ہوتی تھی۔ اور اس کی مثال یہ بھی ہے کہ علماء نے انبیاء کے لیے دعا کو لفظ صلوٰۃ کے ساتھ خاص کیا ہے اور اس سلسلہ میں رحمت کے الفاظ استعمال نہیں کرتے اگرچہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے صلوٰۃ کا مطلب رحمت ہی ہے تاکہ انبیاء اور اولیاء میں فرق ملحوظ رہے۔ چنانچہ ولی کے لیے تو رحمہ اللہ یا رضی اللہ عنہ کہا جاتا ہے۔ صلی اللہ علیہ وسلم نہیں کہا جاتا، ہاں بالتبع انبیاء پر صلوٰۃ وسلام کے ضمن میں اگر ان کے لیے بھی کہہ دیا جائے تو جائز ہے چنانچہ کتب فقہ میں یہ مسئلہ طے شدہ ہے اور میں نے اپنے شیخ علی خواص رضی اللہ عنہ کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ امام ابوحنیفہ ان ائمہ میں سے تھے جو سب سے زیادہ اللہ تعالیٰ کا ادب کیا کرتے تھے یہی وجہ ہے کہ وہ وضو میں نیت کو فرض نہیں کہتے اور وتر کو واجب بتاتے ہیں کیوں کہ ان دونوں کا ثبوت کتاب اللہ سے نہیں بلکہ سنت سے ہوا ہے۔ اس سے ان کا مقصد یہ ہے کہ جس امر کو اللہ تعالیٰ نے فرض کیا اور جس امر کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے واجب کیا ان دونوں میں فرق ہو جائے پس اس صورت میں اختلاف صرف لفظی نہیں ہے جیسا کہ بعض حضرات کہتے ہیں بلکہ معنوی بھی ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کے فرض کردہ امر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرض کردہ امر کی بہ نسبت زیادہ شدت ہے۔

(میزان کبریٰ ج ا ص ۱۰۲)

ناظرین غور فرمائیں کہ امام ابوحنیفہ نے فرض واجب، استحباب وغیرہ کے مراتب قائم کر کے کیا قصور کیا ہے اب اس کو امام صاحب کی وقت نظر کہیں یا مولف کا قصور فہم۔

قرآن وحدیث اگر چہ دونوں شریعت کے ماخذ ہیں اور شریعت کا مدار انہی دو پر ہے لیکن چونکہ ہر دو کے ثبوت کی نوعیت مختلف ہے اس لیے جو ان سے احکام مستنبط ہوں گے ان میں اختلاف بہ اقتضاء عقل ہے۔ ظاہر ہے کہ قرآن کے ثبوت کی جو نوعیت ہے وہ حدیث کے ثبوت کی نہیں اس لیے حدیث کا رتبہ قرآن سے کم سمجھا گیا ہے۔ امام شاطبی نے اس پر مستقل ایک فصل قائم کی ہے۔

رتبة السنة التاخر عن الكتاب فى الاعتبار. (الموافقات ج٤ ص٧)

سنت کا مرتبہ قرآن کے بعد ہے۔

اس کے ذیل میں انہوں نے ایک بڑی حقیقت پر تنبیہ فرمائی ہے اور وہ یہ کہ جب حکم شریعت یکساں ہے تو پھر احکام فقہ میں فرض اور واجب کا اختلاف کیسے پیدا ہو گیا، سنت، استحباب، اباحت وغیرہ کے مراتب تو اور ائمہ کے فقہ میں بھی موجود ہیں لیکن واجب کی اصطلاح صرف فقہ حنفی میں ملتی ہے اسی لیے کتب اصول میں مرتبہ واجب کے اثبات میں بڑی بحث کی گئی ہے امام شاطبی اس عنوان کے ذیل میں اس کے متعلق بھی ایک مفید بات تحریر فرما گئے ہیں۔

وما فرق به الحنفية بين الفرض و الواجب راجع الى تقدم اعتبار الكتاب على السنة و ان اعتبار الكتاب اقوى من اعتبار السنة وقد لايخالف غيرهم فى معنى تلك التفرقة و المقطوع به فى المسئلة ان السنة ليست كالكتاب فى مراتب الاعتبار. (الموافقات ج٤ ص٨)

حنفیہ نے فرض اور واجب کا جو فرق کیا ہے وہ اسی بات پر مبنی ہے کہ قرآن کو حدیث پر ترجیح ہے اور اس بات پر کہ قرآن کریم کا اعتبار سنت سے قوی تر ہے اتنی بات میں دوسروں کو بھی کوئی اختلاف نہیں۔ اجمالی طور پر یہ بات یقینی ہے کہ مراتب اعتبار میں حدیث قرآن کے برابر نہیں ہو سکتی۔

مولانا بدر عالم صاحب میرٹھی امام شاطبی کے مذکورہ بالا عبارت کی تشریح یوں کرتے ہیں:

امام شاطبی کے اس بیان سے واضح ہو گیا کہ جب دلیل میں کسی وجہ سے ظنیت پیدا ہو جاتی ہے تو حنفیہ اس فرق کو ظاہر کرنے کے لیے اسے قطعی کے برابر نہیں کرتے ارکان و فرائض

شی کی ماہیت ہوتے ہیں پس جو ماہیت قطعی ہو اس کے اجزاء ظنی کیسے ہو سکتے ہیں مثلاً نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ یہ سب آیات قرآنیہ سے ثابت ہیں لہٰذا جو ان عبادات کے اجزاء اور ارکان ہوں وہ بھی اسی درجہ قطعی دلیل سے ثابت ہونے چاہیے جیسے قیام، سجدہ، رکوع، قرأت یہ تمام ارکان قرآن سے ثابت نہیں اس کے برخلاف تعدیل ارکان، قعدہ اولیٰ اور خاص سلام کا لفظ قرآن سے ثابت ہیں بلکہ ان احادیث سے ثابت ہے جو ثبوت میں قرآن سے کم تر ہیں اس لیے حنفیہ نے ان دونوں قسموں کے حکم میں فرق کرنے کے لیے ایک قسم کو فرض اور دوسری کو واجب کہہ دیا ہے۔ دلائل کے قوت وضعف کے اعتبار سے احکام میں مراتب کا تفاوت قرار دینا معقول بات ہے حنفیہ کے کتب اصول میں اس میں فرق کی پوری توضیح تقریر کی گئی ہے۔ ہمارے نزدیک فرض اور واجب کا فرق صرف اس حقیقت پر مبنی نہیں اگرچہ بات اپنی جگہ قابل تسلیم ہے کہ قرآن کا مرتبہ حدیث سے مقدم ہے لیکن صرف اتنی بات سے یہ لازم نہیں آتا کہ جو قرآن سے ثابت ہو اس کو فرض اور جو حدیث سے ثابت ہو اس کو واجب کہہ دیا جائے بلکہ بہت سے مستحبات قرآن سے اور بہت سے فرائض احادیث سے ثابت ہو سکتے ہیں البتہ نوعیت ثبوت کے لحاظ سے جو فرق رہے گا وہ یہ ہوگا کہ وہ مستحبات بلحاظ ثبوت قطعی ہوں گے اور یہ فرائض ظنی۔ قوت وضعف کے تفاوت سے خود فرض میں بھی مراتب قائم کیے جا سکتے ہیں ایک فرض کو قطعی اور دوسرے کو ظنی کہا جا سکتا ہے یہ کہنا فرض ظنی بعینہ واجب ہے زیر تأمل ہے۔ یہاں شیخ ابن ہمام نے جو بحث فاتحہ خلف الامام کے ضمن میں فرمائی ہے قابل مراجعت ہے۔ ہمارے نزدیک مسئلہ کی پوری حقیقت وہ ہے جو بحر العلوم نے رسائل الارکان میں تحریر فرمائی۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی ماہیت کے اجزاء اہمیت اور غیر اہمیت کے لحاظ سے یکساں نہیں ہوتے ایک درخت میں جڑ، شاخیں، پتیاں، ٹہنیاں، سب اس کے اجزاء کہلاتے ہیں مگر ہر شخص جانتا ہے کہ اس کے یہ تمام اجزاء ایک حیثیت نہیں رکھتے۔ اس طرح زید میں ہاتھ، پیر، سر، دل، دماغ وغیرہ سب اس کے اجزا شمار ہوتے ہیں مگر ان اجزاء میں اتنا بڑا تفاوت نظر آتا ہے کہ بعض کے کٹ جانے سے درخت کی صرف زینت میں فرق پڑتا ہے اور بعض کے کٹنے سے اس کے نمو میں نقصان پیدا ہو جاتا ہے اور بعض کے کٹ نے سے درخت کی حقیقت ہی ختم ہو جاتی ہے۔ اسی طرح زید کے اگر ہاتھ پیر قطع کر دیئے جائیں

تو پھر بھی اس کو زید ہی کہا جاتا ہے لیکن اگر اس کی گردن کاٹ دی جائے تو پھر وہ انسان نہیں رہتا بلکہ اس کا ایک ڈھانچہ رہ جاتا ہے۔ جس کو اب زید کہنا صرف اس لحاظ سے ہوتا ہے کہ پہلے اس ڈھانچے پر زید کا لفظ اطلاق کیا جاتا تھا پس جس طرح خارج میں کسی ماہیت کے اجزاء میں حکم کا اتنا تفاوت موجود ہے اسی طرح فقہاء نے شرعی ماہیات کے اجزاء میں بھی یہی فرق سمجھا ہے۔ نماز کے بعض اجزاء وہ ہیں جن کے نقصان سے نماز کی زینت میں فرق آتا ہے اور بعض سے اس کی حقیقت میں نقصان پیدا ہوتا ہے اور بعض سے نماز کا اسم اطلاق کرنا ہی درست نہیں رہتا۔ پہلی قسم مستحبات دوسری واجبات اور تیسری فرائض و ارکان کہلاتی ہے۔ رہا یہ کہ ان مراتب کا اندازہ کیسے ہو تو یہ اندازہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان اور عمل سے ہوتا ہے بعض اجزا کے ترک سے آپ نے اس عمل کو ناقص قابل اعادہ قرار دیا اور بعض کے ترک سے گو ناقص کہا مگر اس کا اعادہ لازم نہیں کیا اور بعض کی وجہ سے اس عمل کا ہونا اور نہ ہونا برابر سمجھا جب آپ کے فرمان میں یہ تفاوت موجود ہے اور قرآن ﴿اقیموا الصلوٰۃ﴾ کہہ کر نماز کا تقاضا کر رہا ہے تو لامحالہ فقہاء کو یہ غور کرنا پڑا کہ نماز میں وہ اجزاء کون سے ہیں جن کے ترک سے ناقص ادا ہوتا ہے اور وہ کون سے جن سے نماز کی صرف زینت میں فرق پڑتا ہے اصل حقیقت فوت نہیں ہوتی۔ فقہاء نے صرف ہماری سہولت کے لیے ان اجزا کے علیحدہ علیحدہ نام تجویز کر دیے ہیں تاکہ تعلیم و تعلم میں آسانی ہو جائے ....

خلاصہ یہ کہ جب اجزا کی یہ فطری تقسیم تمام کائنات میں موجود ہے تو پھر یہی تقسیم اگر ماہیات شرعیہ میں بھی موجود ہو تو اس میں کیا تردد ہے.......... پس جس طرح مراتب کا یہ تفاوت ہمارے حکم میں موجود ہے اسی طرح خدائی احکام کو سمجھنا چاہیے اقیموا الصلاۃ (نماز قائم کرو) میں بھی ایک حکم ہے اور واذا حللتم فاصطادوا (جب حج کا احرام کھولو تو شکار کرو) میں بھی ایک حکم ہے مگر نماز کو فرض کیا جاتا ہے اور شکار کرنا کوئی شخص فرض نہیں کہتا حالانکہ صیغہ امر ایک ہی ہے۔ مگر فرض و مباح کے مراتب اسی ایک امر کے تحت میں پیدا ہو رہے ہیں ان امور کے لحاظ کے بعد رسول کے بیان اور احادیث کی اہمیت اور پیدا ہو جاتی ہے۔ (ترجمان السنہ ج ۱ ص ۱۱۷ تا ۱۲۰)

اور یہ بھی مولف کی نادانی اور لغت و اصطلاح سے ناواقفیت کا نتیجہ ہے کہ وہ جہاں بھی ظن

کا لفظ آتا ہے اس کو وہم وگمان اور اٹکل کے مفہوم پر محمول کرتے ہیں چنانچہ یہاں آیت ان الظن لا یغنی من الحق شیئا کا پیش کرنا ان کی اسی نادانی کی عکاسی کرتا ہے۔

حالانکہ ظن کا لفظ لغت کے اعتبار سے گمان، خیال، اٹکل، تخمینی بات، علم یقین، شک نیز اس اعتقاد راجح کے لیے کہ جس میں اس کے خلاف ظہور پذیر ہونے کا بھی احتمال ہو استعمال ہوتا ہے۔ اور ان تمام معانی میں اس کا استعمال شائع ذائع ہے موقع اور محل کے لحاظ سے جس کا معنی کا قرینہ ہوگا وہی معنی وہاں متعین ہوں گے۔

بے شک متعدد جگہ قرآنی آیات میں ظن انہی خیالات کو کہا گیا ہے جو اپنے دماغ سے تراش لیے گئے ہوں خواہ وہ یقین کی حد کو پہنچ جائیں یا صرف شک کے مرتبہ میں رہیں اور جن ظنوں کی قرآن میں مذمت کی گئی ہے اکثر و بیشتر وہ کفار و مشرکین ہی کے وہ ظنون ہیں جو انہوں نے عقیدہ آخرت اور اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کے بارے میں اپنے دماغوں سے تراش لیے تھے اسی لیے قرآن پاک نے ان کو مذموم قرار دیا۔

چنانچہ ظن کے بے سود ہونے اور اس کی مذمت میں جو آیت بطور استدلال مؤلف نے پیش کی ہے اس میں بھی ظن نرے وہم و خیال کے معنی میں ہے اور یہ آیت بھی کفار ہی کی اٹکل پچو باتوں کے متعلق ہے۔ اس کے برخلاف مومنین کے بارے میں جہاں بھی ظن کا لفظ استعمال ہوا ہے وہاں اس کے معنی یقین ہی کے ہیں جیسے

(۱) اَلَّذِیْنَ یَظُنُّوْنَ اَنَّهُمْ مُّلٰقُوْا رَبِّهِمْ (البقرہ:۴۶)

جن کو یقین ہے کہ ان کو ملنا ہے اپنے رب سے

(۲) قَالَ الَّذِیْنَ یَظُنُّوْنَ اَنَّهُمْ مُّلٰقُو اللّٰهِ (البقرہ:۲۴۹)

کہا ان لوگوں نے کہ جن کو یقین تھا کہ وہ ملنے والے ہیں اللہ سے

ان دونوں مذکورہ آیتوں میں ظن یقین کے معنی میں ہے۔ اسی طرح

(۱) وَظَنَّ دَاوٗدُ اَنَّمَا فَتَنّٰهُ (ص:۲۴)

اور یقین کیا داؤد نے کہ ہم نے اس کا جانچا

(۲) اِنِّیْ ظَنَنْتُ اَنِّیْ مُلٰقٍ حِسَابِیَهْ ۝ (الحاقہ:۲۰)

مجھ کو اس بات کا یقین تھا کہ مجھے میرا حساب پیش آنا ہے۔

(۱) وَظَنُّوْٓا اَنْ لَّا مَلْجَاَ مِنَ اللّٰهِ اِلَّآ اِلَيْهِ (التوبہ:۱۱۸)

اورانہوں نے یقین کیا کہ کہیں پناہ نہیں ہے اللہ سے مگر اسی کی طرف

(۲) وَظَنَّ اَنَّهُ الْفِرَاقُ ۝ (القیامہ:۲۸)

اور یقین کیا کہ آیا اب وقت جدائی کا

(۳) وَظَنَّ اَهْلُهَآ اَنَّهُمْ قٰدِرُوْنَ عَلَيْهَآ (یونس:۲۴)

اورگمان کیا زمین والوں نے کہ وہ اس سے نفع اندوزی پر قادر ہیں۔

امام راغب اس آیت کے متعلق فرماتے ہیں کہ اس آیت میں اس بات کو جتلانا ہے کہ وہ اپنی قوی امید اور توقع کی بدولت یقین کرنے والوں کے حکم میں ہو گئے تھے۔
(لغات القرآن ج ۴ص ۱۴۴)

(۱) آیت شریفہ وَظَنُّوْٓا اَنَّهُمْ اِلَيْنَا لَا يُرْجَعُوْنَ (اور انہوں نے گمان کیا کہ وہ ہماری طرف پھر نہ آئیں گے) کے متعلق راغب نے لکھا ہے کہ یہاں پر اَنَّ کالانا جو کہ اس ظن کے لیے لایا جاتا ہے جس کے معنی یقین کے ہوں اس بات پر تنبیہ ہے کہ ان لوگوں کو ایسا ہی اعتقاد تھا جیسا کسی یقینی بات کا ہوتا ہے۔(لغات القرآن ج ۴ص ۱۴۴)

غرض قرآن میں متعدد مقام پر ظن یقین کے معنی میں بھی استعمال ہوا ہے اس لیے ہر ظن کے متعلق یہ خیال صحیح نہیں ہے کہ وہ صرف اٹکل اور گمان ہی کے معنی میں ہو جیسا کہ مولف کا خیال ہے بلکہ ہم افادہ قارئین کے لیے ایک اصول ذکر کرتے ہیں کہ قرآن میں کہاں ظن یقین کے معنی میں اور کہاں شک کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ حضرت الاستاذ مولانا محمد عبدالرشید صاحب ''الاتقان فی علوم القرآن'' سے نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

''اور زرکشی نے برہان میں کہا ہے کہ قرآن مجید میں اس فرق کو سمجھنے کے لیے کہ کہاں ظن کا استعمال یقین کے معنی میں ہے اور کہاں شک کے معنی میں دو ضابطے ہیں۔(۱) جہاں ظن کی تعریف آئی ہے اور اس پر ثواب کا وعدہ فرمایا گیا ہے وہاں یقین مراد ہے اور جہاں اس کی مذمت واقع ہے اور اس پر عذاب کی دھمکی دی گئی ہے وہاں شک کے معنی ہیں۔

(۲) ہر وہ ظن جس کے بعد ان خفیفہ ہوگا وہاں شک کے معنی ہوں گے جیسے بل ظننتم ان لن ینقلب الرسول (بلکہ تمہیں شک تھا کہ اب رسول واپس نہ ہوں گے) اور ہر وہ ظن کہ جس کے ساتھ اَنَّ مشددہ متصل ہوگا بمعنی یقین ہوگا جیسے ارشاد ہے اِنِّی ظَنَنْتُ اَنِّ

ملاق حسابیہ (بلاشبہ مجھے یقین تھا کہ مجھ کو ملنا ہے میرا حساب) اور ظن انہ الفراق (اور یقین جانا کہ اب آیا وقت جدائی کا) چنانچہ بجائے ظَنَّ کے اَیْقَنَ اَنَّہُ الْفِرَاقُ کی قرأت بھی مروی ہے۔ (لغات القرآن ج ۴ص ۱۳۶، ۱۳۷)

اور قرآن کریم میں جہاں ظن کی مذمت کی گئی ہے یہ وہ ظن نہیں جو ادلہ شرعیہ کے تحت پیدا ہوتا ہے قرآن کریم میں اس کی مذمت کا کہیں ایک حرف بھی نہیں ہے۔

یہ یاد رکھنا چاہیے کہ قرآن کا حرف حرف اگرچہ ثبوت کے اعتبار سے متواتر ہے لیکن اس کے جتنے مسائل فروعیہ اس سے مستنبط ہیں ان میں سے ہر ایک کے متواتر ہونے کا دعویٰ کوئی نہیں کر سکتا کیوں کہ ثبوت کی قطعیت دلالت کی قطعیت کو مستلزم نہیں قرآن بلاشبہ قطعی الثبوت ہے لیکن ہر آیت قطعی الدلالت نہیں اس لیے کہ خود صحابہ کرام کے زمانہ میں بعض آیات کا مفہوم سمجھنے میں اختلاف ثابت ہے۔ اگر ان آیات کے مفہومات بھی متواتر ہوتے تو ان الفاظ کی طرح ان میں بھی کسی کا اختلاف کی مجال نہ ہوتی۔

امام شاطبی فرماتے ہیں کہ کسی متواتر کا قطعیت کو مفید ہونا اس امر پر موقوف ہے کہ اس کے جمیع مقدمات بھی متواتر ہوں لیکن اگر اس کے مقدمات ظنی ہیں تو پھر ظن ہی کو مفید ہوگا۔

اب سوچنے کی بات ہے کہ جب ہر لفظ اور جملہ کا سمجھنا لغت اور نحویوں کی رائے پر موقوف ہے لہٰذا اگر کسی نحوی مسئلہ میں نحویوں کی رائے مختلف ہے یا کسی لفظ کے معنی میں اہل لغت کا اختلاف ہے تو اس کا اختلاف کا اثر اس متواتر کلام کے مفہوم پر بھی پڑے گا کیوں کہ جن امور پر اس کلام کے مفہوم کا سمجھنا موقوف ہے جب وہی ظن ہیں تو پھر اس کلام کو مفید قطع کیسے کہا جا سکتا ہے۔ (دیکھو الموافقات ج ۱ص ۲۱۵)

پس اگر ظن ہر حالت میں قابل تردید ہی ہے تو پھر جو ظنی احکام کتاب اللہ سے ثابت ہوں گے ان کے متعلق بھی یہی فیصلہ کرنا لازم آئے گا۔ (خلاصہ ترجمان السنہ ج ۱ص ۱۸۳ تا ۱۸۷)

غور فرمائیے شریعت کے بیشتر معاملات کا دارومدار ظن پر ہے، دنیا کا سارا کاروبار ظن پر چل رہا ہے، نسب کا ثبوت، میراث کی تقسیم، حدود و قصاص کا اجراء، سب ظنی اخبار پر موقوف ہیں کیا دو یا چار گواہوں کی شہادت سے ظن یقین میں تبدیل ہو جاتا ہے اور ان کی شہادت میں کذب کا امکان باقی نہیں رہتا آخر اس امر کا یقینی ثبوت کس طرح بہم پہنچایا جا سکتا ہے کہ زید عمرو ہی کا بیٹا ہے۔ سوچیے سوائے ظن کے یہاں اور کس چیز کا اعتبار ہے.............قاضی

ابوبکر ابن العربی نے بالکل ٹھیک لکھا ہے هی مسئلة تفرق بین الغبی و الفطن ظن کے ماننے اور نہ ماننے کا مسئلہ غبی اور ذکی کی شناخت کر دیتا ہے۔ (لغات القرآن ج ۴ ص ۱۴۳)

اب لیجیے مثال کے طور ہدایہ پر جو سند نہ ہونے کا اشکال ہے اس کی حقیقت یہ ہے کہ ہدایہ دو کتابوں کی شرح ہے۔ (۱) جامع صغیر۔ یہ امام محمد کی تصنیف ہے۔ جس میں انہوں نے امام ابو یوسف کے واسطے سے امام ابو حنیفہ کے جو مسائل روایت کیے تھے ان کو جمع کر دیا ہے۔ اس کتاب میں ہر مسئلہ اس سند سے منقول ہے۔ محمد عن یعقوب (امام ابو یوسف القاضی) عن ابی حنیفة.

(۲) المختصر للقدوری جو امام ابوالحسن احمد بن محمد بن جعفر قدوری کی تصنیف ہے۔ امام قدوری کی یہ مختصر کتاب ظاہر الروایہ کا اختصار ہے۔ اس لیے اس میں جو مسائل بھی بیان کیے گئے ہیں وہ سب امام محمد کی کتب ظاہر الروایہ میں مذکور ہیں اور امام محمد ان مسائل کے امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف سے راوی ہیں۔ لہٰذا ہدایہ کے جتنے مسائل بھی متن میں مذکور ہیں سب بسند مروی ہیں۔ ہدایہ انہی مسائل کی شرح اور دلائل پر مشتمل ہے اسی طرح شرح وقایہ میں جو وقایہ کی شرح ہے۔ دراصل ہدایہ ہی کے مسائل ہیں جیسا کہ اس کے متن ''وقایة الروایة فی مسائل الهدایه'' نام سے ظاہر ہے۔ البتہ شرح وقایہ میں ہدایہ کی بہ نسبت عقلی دلائل زیادہ ہیں۔ تعجب ہے کہ یہ کھلی حقیقت بھی مولف کی آنکھوں سے اوجھل ہے۔ ہدایہ عربی میں پڑھتے تو کچھ سمجھتے، اردو دان جو ترجمہ کی مدد سے اعتراض کرے وہ بھلا کیا سمجھ سکتا ہے۔

مختصر القدوری کی طرح ''کنز الدقائق'' (تصنیف امام ابوالبرکات عبداللہ بن احمد بن محمود نسفی) بھی کتب ظاہر الروایہ کا ہی اختصار ہے۔ امام قدوری کا شمار متقدمین میں ہے اور امام نسفی کا متاخرین میں، اس لیے طرز بیان دونوں کا الگ الگ ہے غرض دونوں کتابوں میں کتب ظاہر الروایہ ہی کے مسائل ہیں۔ اور جو مفتی بہ مسائل تھے کو ترتیب اور اختصار کے ساتھ ان میں جمع کر دیا گیا ہے۔

فنیۃ المصلی میں مختلف کتابوں کے مسائل جمع کیے گئے ہیں جن میں ظاہر الروایہ اور نوازل وغیرہ داخل ہیں۔ ''نوازل'' کا مطلب یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ اور صاحبین کے بعد ہر دور میں جو نئے نئے مسائل پیش آئے اور متقدمین فقہاء کی کتابوں میں ان سے متعلق جزئیات نہیں

ملیں تو ہر دور کے فقہاء نے متقدمین فقہاء کے اصول کو پیش نظر رکھتے ہوئے استنباط کیا اور ان مسائل کو اپنی کتابوں میں مدون کر دیا۔

فتاویٰ عالمگیری اور الدر المختار ان سب فتاویٰ کی جامع ہیں اور جو مسائل ان دونوں کتابوں میں مذکور ہیں ہر مسئلہ کے بعد جس کتاب سے وہ مسئلہ نقل کیا گیا ہے اس کا حوالہ دے دیا ہے پھر سند کے ذکر کرنے کی کیا ضرورت ہے اگر کہیں تحقیق کرنی ہو تو اصل کتاب سے مراجعت کر لی جائے۔

لیکن واضح رہے کہ ان فتاویٰ میں جو نئی جزئیات جمع کی گئی ہیں ان کے بارے میں کبھی کسی مولف نے یہ نہیں لکھا کہ یہ امام صاحب کا فرمان ہے یا یہ امام محمد اور امام ابو یوسف کا قول ہے بلکہ ان فتاویٰ کو انہی حضرات کی طرف منسوب کیا ہے جن کا فتویٰ تھا اور کبھی ایک کے فتویٰ کو دوسرے کے سر نہیں تھوپا گیا لہٰذا مولف جس وسوسہ میں گرفتار ہیں دوسروں کو اس سے بچنا چاہیے۔

وجہ چہارم

اعتراض نمبر ۵۵:

(۲۷) فقہ حنفیہ کا وجود کسی ایک شخص متدین یا کسی ایک مذہب حق پر محدود نہیں ہے چنانچہ مولانا عبدالحی مرحوم حنفی اپنے رسالہ الرفع والتکمل مطبوعہ انوار محمدی لکھنو (جو ۱۳۰۱ھ میں چھپا ہے اور میزان الاعتدال کے آخر میں لگا ہوا ہے) اس کے ص ۲۷ میں فرماتے ہیں کہ

وتوضیحہ ان الحنفیة عبارة من فرقة تقلد الامام ابا حنیفة فی المسائل الفرعیة وتسلك مسلكه فی الاعمال الشرعیة سواء وافقته فی اصول العقائد ام خالفته فان وافقته یقال لها الحنفیة الكاملة وان لم توافقه یقال لها الحنفیة مع قید یوضح مسلكه فی العقائد الكلامیة فكم من حنفی حنفی فی الفروع معتزلی عقیدة كالزمخشری جار الله مولف الكشاف وغیره كمولف القنیة والحاوی والمجتبی شرح مختصر القدوری لنجم الدین الزاهدی وقد بسطنا ترجمتها فی الفوائد البهیه فی تراجم الحنفیة وكعبد الجبار وابی هاشم والجبائی وغیرهم وكم من حنفی حنفی فرعا سرجی او

زيدى اصلا وبالجملة فالحنفية لها فروع باعتبار اختلاف العقيدة فمنهم الشيعة ومنهم المعتزلة ومنهم الموجئة فالمراد بالحنفية همضاهم الحنفية المرجئة الذين يتبعون ابا حنيفة فى الفروع ويخالفونه فى العقيدة بل يوافقون فيها المرجئة الخالصة.

(ترجمہ) توضیح اس کی یہ ہے یہ حنفیہ سے مراد وہ فرقہ ہے کہ جو مسائل فروعات میں امام ابوحنیفہ کی تقلید کرتا ہے اور اعمال شرعیہ میں ان کے طریقہ پر چلتا ہے۔ خواہ اصول عقائد میں ان کے موافق ہو یا مخالف۔ پھر اگر موافق ہو تو اس کو کامل حنفی کہا جاتا ہے اور اگر موافق نہ ہو اس کو حنفی کہا جاتا ہے ایک ایسی قید کے ساتھ کہ جو عقائد کلامیہ میں اس کا مسلک ظاہر کر دے پس کتنے حنفی فروع میں حنفی ہیں اور عقیدہ میں معتزلی جیسے زمخشری جار اللہ مولف کشاف وغیرہ اور جیسے مولف قنیہ وحاوی اور مجتبیٰ شرح مختصر قدوری نجم الدین زاہدی اور تحقیق ان دونوں کا حال ہم نے فوائد البھیۃ فی تراجم الحنفیہ میں بسط کے ساتھ لکھ دیا ہے اور جیسے عبدالجبار اور ابی ہاشم اور جبائی وغیرہ ہیں اور کتنے حنفی فروعات میں حنفی ہیں اور اصول میں زیدی یا مرجئ ہیں حاصل کلام یہ کہ حنفیہ کی باعتبار اختلاف عقیدہ کئی شاخیں ہیں پس ان میں شیعہ ہیں اور معتزلی ہیں اور مرجئہ ہیں پس مراد حنفیہ سے وہ حنفیہ مرجئہ ہیں کہ جو ابوحنیفہ کے تابع ہیں فروعات میں اور مخالف ہیں ان کے عقیدہ میں بلکہ اس (عقیدہ) میں مرجئہ خالصہ کے موافق ہیں، پس ان وجوہات سے ناظرین کو بخوبی ثابت ہو گیا کہ موجودہ فقہ حنفیہ ایک غیر مستند ذخیرہ ہے اور جس میں اہل بدعت وضلالت کا پورا دخل ہوا ہے۔ (حقیقۃ الفقہ ص ۱۵۹، ۱۶۰)

جواب:

مولانا عبدالحی صاحب کی مذکورہ بالا عبارت جو مولف نے اپنے مدعا کے ثبوت میں پیش کی ہے اس کا پس منظر تو یہ ہے کہ غنیۃ الطالبین میں حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی رحمۃ اللہ علیہ نے تہتر فرقوں کی تفصیل ذکر کرتے ہوئے فرقہ مرجئہ میں بعض حنفیہ کو بھی شمار کیا ہے غنیۃ الطالبین کی اس عبارت کو غیر مقلدین حضرات نے بہت اچھالا اور شور مچایا کہ حنفی حضرات کے مقتدا تو مذہب ارجاء کے قائل تھے (اس کا مفصل جواب ہم شروع مقالہ میں لکھ چکے ہیں کہ امام صاحب اس ارجاء کے ہرگز قائل نہیں جو اہل سنت والجماعت کے مسلک کے خلاف

ہے) اسی سلسلہ میں مولانا عبدالحی صاحب نے غنیۃ الطالبین کی عبارت کا حل پیش کرتے ہوئے مذکورہ بالا عبارت رقم فرمائی ہے کہ حضرت شیخ نے امام صاحب کو مرجئہ ضالہ میں نہیں شمار کیا بلکہ اس سے مراد وہ بعض حنفی ہیں جو فروع میں تو حنفی ہیں لیکن عقائد میں حنفی نہیں۔

مگر مولف کی فہم اور دیانت داری پر قربان کہ انہوں نے فقہ کو ناقابل اعتبار ٹھہرانے کے لیے اس عبارت کو یہاں جوڑ دیا کہ فقہ حنفی میں تو غیر متدین اور بدعتی اشخاص کا پورا دخل ہے۔ اب یہ بات اس وقت درست ہوتی جب کہ مذکورہ بالا عبارت میں مولانا عبدالحی صاحب نے جن حضرات کے نام گنوائے ہیں اور کہا ہے کہ یہ فروع میں حنفی تھے اور عقیدہ معتزلی جیسا کہ مولف کشاف (جاراللہ زمخشری) اور مولف قنیہ وحاوی ومجتبی شرح مختصر قدوری نجم الدین زاہدی اور عبدالجبار، جبائی ابوہاشم وغیرہ ہیں ان کا فقہ حنفی پر کوئی اثر پڑتا۔

اور جیسے خالصتاً حنفی فقہاء کے قول کا اعتبار کیا جاتا ہے اسی طرح ان کے اقوال کا بھی اعتبار کیا جاتا ہے۔

حالانکہ معاملہ الٹا ہے مذہب حنفی کی قبولیت کا یہ عالم ہے کہ معتزلی ہونے کے باوجود اور اختلاف عقیدہ کے ہوتے ہوئے بھی ان لوگوں کو حنفی مذہب کی پیروی کیے بغیر چارہ نہیں رہا۔ حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی ان مذاہب میں عقائد کا باہم کوئی اختلاف نہیں جو کچھ اختلاف ہے وہ فروعی مسائل میں ہے۔ عقائد میں تو یہ سب ایک ہیں یعنی اہل السنۃ والجماعت اور معتزلہ، روافض، خوارج، جہمیہ، مرجئہ وغیرہ سب کا اختلاف اہل سنت سے عقائد میں ہے۔ اعتزال کا فروعی مسائل پر کیا اثر پڑ سکتا ہے اس بات کا سمجھنا چونکہ مولف کی فہم سے بالاتر تھا اس لیے وہ سمجھ بیٹھے کہ فقہ حنفی معتزلہ کا ساختہ پرداختہ ہے اگر ان میں کچھ سمجھ ہوتی تو وہ بتاتے کہ فقہ حنفی کا فلاں مسئلہ اعتزال کے زیر اثر پیدا ہوا ہے مگر جس کو اصول، فروع کی تمیز نہ ہو اور عقیدہ اور عمل کا فرق معلوم نہ ہو اس سے کسی معقول بات کی توقع کیوں کر رکھی جائے۔

علاوہ ازیں خود علماء حنفیہ نے تصریح کر دی ہے کہ علماء معتزلہ کے اقوال کا صرف اس وقت اعتبار ہوگا جب کہ معتبر فقہاء حنفیہ کے اقوال کے ساتھ ان کے اقوال کے موافق ہوں متصادم نہ ہوں چنانچہ مولانا عبدالحی صاحب کی مذکورہ بالا عبارت جو مولف نے نقل کی ہے اس میں یہ مذکور ہے کہ ہم نے ان کے تراجم ''الفوائد البہیہ'' میں بسط سے لکھ دیئے ہیں۔ (اگر مولف

الفوائد البہیہ کا مطالعہ کرتے تو ان کی آنکھیں کھلتیں اور ان کو یہ حقیقت معلوم ہوتی)
مولانا عبدالحی صاحب لکھتے ہیں:

صرح ابن وهبان وغيره انه (ان الزاهدی) معتزلی الاعتقاد حنفي الفروع وتصانيفه غير معتبرة مالم يوجد مطابقتها لغيرها.

(الفوائد البهيه ص ۱۱۲ طبع اصح المطابع کراچی)

کہ ابن وہبان وغیرہ نے تصریح کی ہے کہ زاہدی عقیدہ معتزلی اور فروعاً حنفی تھے اور ان کی تصانیف غیر معتبر ہیں۔ جب تک کہ دوسرے علماء کے ساتھ ان کی مطابقت نہ پائی جائے۔

اب بات واضح ہوگئی کہ ان مذکورہ حضرات کو حنفی اس لیے کہا جاتا ہے کہ یہ فروع میں امام صاحب کے مقلد ہیں نہ یہ کہ فقہ حنفی پر ان کا کوئی اثر مرتب ہوا ہے بلکہ ان کی تو کسی بات کا بھی اس وقت تک اعتبار نہیں جب تک دوسرے فقہاء اس کے مطابق نہ کہیں۔

غرض کسی معتزلی کے حنفی فقہ کے پیرو ہونے سے حنفی فقہ پر کیا زد آسکتی ہے۔ دیکھئے صحیح بخاری میں سینکڑوں راوی ایسے ہیں جو عقیدہ بدعتی تھے کوئی معتزلی تھا کوئی شیعہ کوئی خارجی اور کوئی ناجی لیکن اس کے باوجود غیر مقلدین صحیح بخاری کی روایت کو قطعی مانتے ہیں۔

اب اگر فقہ حنفی سے کچھ معتزلی علماء وابستہ ہوگئے تو اس کے ناقابل اعتبار ہو جانے کا سبب کیا یہی ہے؟ اور اگر یہی بات ہے تو صحیح بخاری کی ان روایات کو بھی قابل اعتبار نہیں سمجھا جائے جن کے راوی عقیدۃً اہل سنت والجماعت نہیں تھے اب ذرا ان حضرات کے اسماء گرامی ملاحظہ ہوں جن سے صحیحین میں حدیثیں روایت کی گئی ہیں اور ان کو اہل سنت نہیں بلکہ بدعتی قرار دیا گیا ہے۔ حافظ جلال الدین سیوطیؒ "تدریب الراوی" میں فرماتے ہیں:

أردت أن أسرد هنا من رمي ببدعته ممن أخرج لهم البخاري ومسلم أو أحدهما وهم إبراهيم بن طهمان، أيوب بن عائذ الطائي، ذر بن عبد الله المرهبي، شبابة بن سوار، عبد الحميد بن عبد الرحمن أبو يحيى الحماني، عبد المجيد بن عبد العزيز بن أبي رواد، عثمان بن غياث البصري، عمر بن ذر، عمرو بن مرة، محمد بن خازم أبو معاوية الضرير، ورقاء بن عمر اليشكري، يحيى بن صالح الوحاظي، يونس بن بكير. هؤلاء رموا بالإرجاء، وهو تأخير القول في الحكم على مرتكب الكبائر بالنار. اسحق بن سويد

العدوی، بهز بن اسد، حریر بن عثمان، حصین بن نمر الواسطی، خالد بن سلمة الفافاء، عبدالله بن سالم الاشعری، قیس بن ابی حازم هؤلاء رموا بالنصب وهو بغض علی رضی الله عنه وتقدیم غیره علیه، اسماعیل بن ابان، اسماعیل بن زکریا الخلقانی، جریر بن عبدالحمید، ابان بن تغلب الکوفی، خالد بن مخلد القطوانی، سعید بن فیروز ابو البختری، سعید بن عمرو بن اشوع، سعید بن عفیر، عباد بن العوام، عباء بن یعقوب، عبدالله بن عیسیٰ بن عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ، عبدالرزاق بن همام، عبدالملک بن اعین، عبید الله بن موسیٰ العبسی، عدی بن ثابت الانصاری، علی بن الجعد، علی بن هاشم بن البرید، الفضل بن دکین، فضیل بن مرزوق الکوفی، فطر بن حلیفة، محمد بن حجادة الکوفی، محمد بن فضیل بن غزوان، مالک بن اسماعیل، ابو غسان یحییٰ بن الجزار، هولاء رموا بالشیع وهو تقدیم علی رضی الله عنه علی الصحابة ثور بن زید المدنی، ثور بن یزید الحمصی، حسان بن عطیة المحاربی، الحسن بن ذکوان، داؤد بن الحسین، زکریا بن اسحاق، سالم بن عجلان، سلام بن مسکین، سیف بن سلیمان المکی، شبلی بن عباد، شریک بن ابی نمر، صالح بن کیسان، عبدالله بن عمرو، ابو معمر عبدالله بن ابی لبید، عبدالله بن ابی نجیح، عبد الاعلیٰ بن عبدالاعلیٰ، عبدالرحمن بن اسحاق المدنی، عبد الوارث بن سعید الثوری، عطاء بن ابی میمونة، العلاء بن الحرث، عمرو بن زائدة، عمران بن مسلم القصیر، عمیر بن هانی، عوف العرابی، کهمس بن المنهال، محمد بن سواء البصری، هارون بن موسیٰ الاعور النحوی، هشام الدستوائی، وهب بن منبه، یحییٰ بن حمزة الخصرمی هٰولاء رموابا القدر وهو زعم ان الشر من خلق العبد بشر بن السری رمی برأی هم جهم وهو نفی صفات الله تعالیٰ والقول بخلق القرآن عکرمة مولیٰ ابن عباس، الولید بن کثیر، هولاء الحروریة وهم الخوارج الذین انکر واعلی علی رضی الله عنه التحکیم

وتبرؤا منه ومن عثمان وذوية وقاتلوهم علي بن هشام رمي بالوقف وهو ان لا يقول القرآن مخلوق او غير مخلوق عمران بن حطان من العقدية الذين يرون الخروج على الائمة ولا يباشرون ذلك فهولاء المبتدعة فمن اخرج لها الشيخان او احدهما. (تدريب الراوی ج۱ ص ۳۲۸، ۳۲۹)

میں چاہتا ہوں کہ یہاں ان راویوں کے نام ذکر کردوں جن کو بدعتی کہا گیا ہے اور جن سے بخاری ومسلم دونوں نے یا ان میں سے کسی ایک نے روایت لی ہے اور وہ حضرات یہ ہیں: (۱) ابراہیم بن طہمان، (۲) ایوب بن عائذ طائی، (۳) ذر بن عبد اللہ مرہبی، (۴) شبابہ بن سوار، (۵) عبدالحمید بن عبدالرحمٰن ابویحییٰ حمانی، (۶) عبدالمجید بن عبدالعزیز بن ابی رواد، (۷) عثمان بن غیاث البصری، (۸) عمر بن ذر، (۹) عمرو بن مرۃ، (۱۰) محمد بن خازم ابومعاویہ ضریر، (۱۱) ورقاء بن عمر الیشکری، (۱۲) یحییٰ بن صالح وحاظی، (۱۳) یونس بن بکیر، ان سب حضرات کو مرجئہ کہا گیا ہے یعنی یہ مرتکب کبیرہ پر دوزخی ہونے کا حکم نہیں لگاتے۔ (۱) اسحاق بن سوید عدوی، (۲) بہز بن اسد، (۳) جریر بن عثمان، (۴) حصین بن نمیر واسطی، (۵) خالد بن سلمہ فافا، (۶) عبداللہ بن سالم اشعری، (۷) قیس بن ابی حازم، ان کو ناصبی کہا گیا ہے یعنی یہ سب حضرت علی سے بغض رکھتے تھے اور دوسروں یعنی حضرت علی سے لڑنے والوں کو حضرت علی پر فضیلت دیتے تھے۔ (۱) اسماعیل بن ابان، (۲) اسماعیل بن زکریا خلقانی، (۳) جریر بن عبدالحمید، (۴) ابان بن تغلب کوفی، (۵) خالد بن مخلد قطوانی، (۶) سعید بن فیروز ابوالبختری، (۷) سعید بن عمرو بن اشوع، (۸) سعید بن عفیر، (۹) عباد بن عوام، (۱۰) عباد بن یعقوب، (۱۱) عبداللہ بن عیسیٰ بن عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ، (۱۲) عبدالرزاق بن ہمام، (۱۳) عبدالملک بن اعین، (۱۴) عبید اللہ بن موسیٰ عبس، (۱۵) عدی بن ثابت انصاری، (۱۶) علی بن جعد، (۱۷) علی بن ہاشم بن برید، (۱۸) فضل بن دکین، (۱۹) فضیل بن مرزوق کوفی، (۲۰) فطر بن خلیفہ، (۲۱) محمد بن حجادہ کوفی، (۲۲) محمد بن فضیل بن غزوان، (۲۳) مالک بن اسماعیل ابوغسان، (۲۴) یحییٰ بن جزار، ان سب کو شیعہ کہا گیا ہے یعنی یہ حضرات علی رضی اللہ عنہ کو دوسرے تمام صحابہ پر فضیلت دیتے تھے۔ (۱) ثور بن زید مدنی، (۲) ثور بن یزید حمصی، (۳) حسان بن عطیۃ

محاربی، (۴) حسن بن ذکوان، (۵) داؤد بن حسین، (۶) زکریا بن اسحاق، (۷) سالم بن عجلان، (۸) سلام بن مسکین، (۹) سیف بن سلیمان مکی، (۱۰) شبلی بن عباد، (۱۱) شریک بن ابی نمر، (۱۲) صالح بن کیسان، (۱۳) عبداللہ بن عمرو، (۱۴) ابو معمر عبداللہ بن ابی لبید، (۱۵) عبداللہ بن ابی نجیح، (۱۶) عبدالاعلیٰ بن عبدالاعلیٰ، (۱۷) عبدالرحمٰن بن اسحاق مدنی، (۱۸) عبدالوارث بن سعید ثوری، (۱۹) عطاء بن ابی میمونہ، (۲۰) علاء بن الحرث، (۲۱) عمرو بن زائدہ، (۲۲) عمران بن مسلم قصیر، (۲۳) عمیر بن ہانی، (۲۴) عوف العرابی، (۲۵) کہمس بن منہال، (۲۶) محمد بن سواء البصری، (۲۷) ہارون بن موسیٰ اعور نحوی، (۲۸) ہشام دستوائی، (۲۹) وہب بن منبہ، (۳۰) یحییٰ بن حمزہ حضرمی۔ یہ سب لوگ قدریہ ہیں ان کا عقیدہ یہ ہے کہ شر کا خالق خود بندہ ہے۔ بشر بن سری کو جہمی کہا گیا ہے یعنی کہ اللہ کی صفات کا انکار کرتا ہے اور قرآن کو مخلوق کہتا ہے۔

(۱) عکرمہ مولیٰ ابن عباس، (۲) ولید بن کثیر یہ لوگ حروریہ ہیں یعنی خوارج کا وہ گروہ ہے جس نے تحکیم کے سلسلے میں حضرت علی رضی اللہ عنہ پر انکار کیا ہے اور ان سے اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے اور ان کے ساتھیوں سے برأت ظاہر کی اور ان سے لڑائی کی۔ علی بن ہشام ان پر وقف کا الزام ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ قرآن کو نہ مخلوق کہا جائے نہ غیر مخلوق بلکہ توقف اختیار کیا جائے، عمران بن حطان عقدیہ فرقہ میں سے ہے۔ جو ائمہ پر خروج کو جائز خیال کرتے ہیں مگر اس کے مرتکب نہیں ہوتے، یہ سب وہ بدعتی ہیں جن سے شیخین نے یا ان میں سے کسی ایک نے روایت لی ہے۔

بلکہ سرخیل اہل حدیث نواب صدیق حسن خان صاحب کو تو اس پر اصرار ہے کہ عدالت کے لیے سرے سے بدعتی نہ ہونے کی شرط ہی کو اڑا دیا جائے چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

پس صواب قبول روایت مبتدعة باشد علی الاطلاق الا کسیکه صدق و ضبط او مظلوم نیست و بر تقدیر وجود ایں هر دو چیز برائے رد و رواتیں وجهي موجه نیست.

(منهج الوصول الی اصطلاح احادیث الرسول ص ۱۲ طبع شاه جهانی)

صحیح بات یہ ہے کہ بدعتیوں کی روایت علی الاطلاق مقبول ہے مگر وہ راوی جس کا صدق و

ضبط معلوم نہ ہو اور ان دو صفات کے ہوتے ہوئے کسی بدعتی راوی کی روایت کو رد کرنے کی کوئی معقول وجہ نہیں ہے۔

فقہ کے متعلق مولوی ولایت علی صاحب حنفی کا فیصلہ

اعتراض نمبر ۵٦:

(۲۸) رسالہ عمل بالحدیث ص ۹ میں فرماتے ہیں کہ پس اگر شخصے مسئلہ را ازیں کتب مشہور بسبب مخالفت قرآن و حدیث یا استباط ناپسند ساقط از نظر نمودہ در حقیقت آن نقصانے نیست.

(ترجمہ) اگر کوئی شخص ان کتب فقہ مشہورہ میں سے کسی مسئلہ کو قرآن وحدیث کی مخالفت کے سبب یا استنباط ناواجب کے سبب باعث نظر انداز کر دے تو حقیقت میں کوئی حرج نہیں ہے۔ (حقیقت الفقہ ص ۱٦۰)

جواب:

۱...... پہلی بات تو یہ ہے کہ رسالہ عمل بالحدیث کے مولف مولوی ولایت علی صاحب حنفی نہیں بلکہ غیر مقلد ہیں جیسا کہ ان کی تصنیف کردہ رسالہ سے ظاہر ہے۔

۲...... دوسری بات یہ ہے کہ مولوی ولایت علی صاحب کے مذکورہ بالا قول سے مولف کے دعوٰی کی ذرہ برابر تائید نہیں ہوتی کیوں کہ اس میں تو صرف یہ ہے کہ کتب فقہ کا مسئلہ قرآن وحدیث کے مخالف ہونے کی وجہ سے نظر انداز کیا جا سکتا ہے اور یہ بات بالکل درست ہے کہ قرآن وحدیث کے خلاف جس کتاب کا بھی مسئلہ ہوگا اس کو نظر انداز کر دیا جائے گا لیکن یہ تو ثابت کیا جائے کہ کتب فقہ قرآن وحدیث کے خلاف ہیں فقہ بھی تو قرآن وحدیث ہی ہے یہی وجہ ہے کہ رسالہ عمل بالحدیث کے مولف نے رسالہ کے شروع میں ایک مستقل فصل فقہ کی تعریف میں قائم کی ہے اور آخر میں لکھا ہے کہ

وآثار فقاھت فی الدین یافتہ یشوند در امام ابی حنیفہ وامام شافعی وحنبل ومالک واکثر اتباع شان شکر اللہ ساعیھم. (۲)

فقاہت فی الدین کی علامات امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام حنبل اور امام مالک میں اور ان

حضرات کے متبعین میں پائی جاتی ہیں۔

اوران مجتہدین کے مقلدین کے بارے میں فرماتے ہیں:

وپیروان ایشاں نرا از مقبولان بارگاہ الٰھی باید شود.

اوران ائمہ کی پیروی کرنے والے اللہ کی بارگاہ میں مقبول بندوں میں سے ہیں۔

فقہ کے متعلق امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کا فیصلہ

اعتراض نمبر ۵۷:

(۲۶) احیاء العلوم مطبوعہ نولکشور ص ۲۱۳ میں فرماتے ہیں کہ بل جمیع دقائق الفقه بدعة لم يعرفها السلف واما ادلة الاحكام فيشتمل عليها علم المذهب وهو كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وفهم معانيها اما حيل الجدل من الكسر والقلب وفساد الوضع والتركيب والتعدية فانما ابدعت لاظهار الغلبة والافهام واقامة سوق الجدل بها وغرور هولاء اشد كثيرا واقبح من غرور من قبلهم.

(ترجمہ) فقہ کے جتنے نکات اور باریکیاں ہیں یہ ایجاد کردہ بدعت ہے۔ سلف یہ باتیں نہیں جانتے تھے اور لیکن احکام کی دلیلیں کہ جن پر مذہب کا جاننا موقوف ہے اور مدار ہے وہ جس کا نام علم المذہب ہے وہ کتاب وسنت ہے اور ان کے معانی کا سمجھنا لیکن یہ جو کچھ چالبازیاں ہیں یہ استدلال کے اقسام ہیں کہ جن کی رعایت سے مقابل پر غالب ہوتے ہیں، کسر، قلب، فساد وضع، ترکیب تعدیہ یہ سب بدعت ہیں اس لیے ایجاد ہوئیں کہ اختلاف پیدا ہو اور جھگڑے کا بازار گرم ہو دشمن لاجواب ہو جائے ان لوگوں نے پہلے لوگوں سے جن کا ذکر ہو چکا سخت دھوکا کھایا ہے اور برے پھنسے ہیں۔

لیجیے صاحب یہ حقیقت فقہ کی ہے کہ جس پر ہمارے حنفی بھائیوں کو بڑا ناز ہے۔

(حقیقت الفقہ ص ۱۶۰، ۱۶۱)

جواب:

مولف نے بزعم خویش فقہ حنفی کو مطعون کرنے کی سعی ناتمام کی ہے اور دلیل کے طور پر امام غزالی کا قول پیش کیا کہ انہوں نے فقہ کی باریکیوں اور نکات کو بدعت قرار دیا ہے لیکن

سوچنے کی بات یہ ہے کہ امام غزالی کے قول سے مولف کے دعویٰ کی کہاں تک تائید ہوتی ہے۔ مولف کے کہنے کے مطابق اگر امام غزالی نے فقہ کو بدعت کہا ہے تو اولاً تو وہ یہ ثابت کریں کہ امام غزالی کا یہ قول خاص فقہ حنفی ہی کے متعلق ہے اور یہ بھی کہ عبارت کے سیاق و سباق سے بھی اس قول کو صرف فقہ حنفی کے ساتھ ہی خاص کہا جا سکتا ہے؟ اور وہ قرآئن بھی بتلائیں جو اس تخصیص پر دلالت کرتے ہیں۔

جب کہ حقیقت یہ ہے کہ امام غزالی کے قول میں کوئی ادنیٰ سا قرینہ بھی اس پر دلالت نہیں کرتا کہ ان کا یہ قول فقط فقہ حنفی کے بارے میں ہے اور جب ایسا نہیں تو پھر معلوم ہوا کہ تمام کی تمام فقہ ہی بدعت ہے خواہ فقہاء کی فقہ ہو یا محدثین کی فقہ، لہٰذا امام بخاری جو اپنی مایہ ناز کتاب صحیح بخاری میں باب باندھتے جاتے ہیں اور پھر اس کے ماتحت حدیث ذکر کرتے ہیں حالانکہ بعض اوقات بظاہر اس حدیث کی ترجمۃ الباب سے مناسبت بھی معلوم نہیں ہوتی اس لیے شارحین کو اس سلسلہ میں طرح طرح کی دور دراز تاویلیں کرنی پڑتی ہیں اور بالآخر ترجمۃ الباب سے اس کی مناسبت ظاہر کرتے ہوئے یہ کہنے پر مجبور ہو جاتے ہیں کہ **فقه البخاری فی تراجمه** بخاری کی فقاہت تراجم میں ہے۔

اب اگر فقہ کی باریکیاں اور نکات بدعت ہیں تو پھر سب فقہاء و محدثین کی فقہ کو بغیر کسی تخصیص کے بدعت کہنا پڑے گا بلکہ اس سے بھی بڑھ کر مجرد فقہ کو بدعت کہنا پڑے گا جس سے شریعت کا سارا معاملہ ہی معطل ہو کر رہ جائے گا۔

جب فقہ حنفی کی تخصیص پر کوئی قرینہ نہیں ہے تو پھر فقہ شافعی کو بھی بدعت کہا جائے گا اور جب بقول امام غزالی فقہ شافعی بھی بدعت ہے تو اس کی تقلید کیوں کی معلوم ہوا کہ امام غزالی پوری عمر ایک بدعت میں پڑے رہے پھر بدعتی کی بات کا کیا اعتبار۔

پھر یہ واضح رہے کہ مولف میں خود تو اتنی صلاحیت نہیں کہ وہ کسی مصنف کی بات کو سمجھیں اس لیے دوسری کتابوں سے مضامین چوری کرتے ہیں۔ امام غزالی کی مذکورہ بالا عبارت لے کر انہوں نے فقہ پر جو اعتراض کیا ہے یہ سب "**حسن البیان فیما فی سیرة النعمان**" تالیف مولوی عبدالعزیز محمدی سے اڑایا ہے جس کا جواب "فضائل النعمان" کے نام سے مولانا عبدالحمید صاحب مفتی ریاست ٹونک نے لکھا ہے اور اس میں مولانا موصوف نے علامہ عبدالوہاب شعرانی کے حوالہ سے امام غزالی کے قول کا جواب دیا ہے۔

اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ''حسن البیان'' اور ''فضائل النعمان'' کی عبارتیں پیش کر دی جائیں۔

صاحب حسن البیان نے لکھا ہے:

''اور علم فقہ کے بارہ میں امام غزالی نے احیاء العلوم میں نہایت وضاحت کے ساتھ لکھ دیا ہے کہ اس علم کو رموز و اسرار شریعت سے کچھ تعلق نہیں ہے اور فقہ کو علم دینا قرار دیا ہے اور اس کے بیان کے ضمن میں امام ابوحنیفہ اور ان کے شاگرد رشید امام ابو یوسف کا تذکرہ بھی کر دیا ہے۔'' (حسن البیان ص ۷ طبع دہلی)

اور صاحب ''فضائل النعمان'' نے اس کا جواب یہ دیا ہے۔

جواب:

اس قول امام غزالی میں تخصیص فقہ حنفی کی نہیں ہے بلکہ مطلق کا حال بیان کیا ہے اس میں فقہ ائمہ اربعہ وفقہ محدثین داخل ہے کیوں کہ محدثین بھی صاحب حسن البیان کے نزدیک فقہاء تھے اگر یہ قول امام غزالی کا بطور طعن ہر فقہ ہے تو فقہ محدثین بھی مطعون ہوگئی اور اگر بطور مدح ہے تو فقہ حنفی ممدوح ہے لیکن یہ صاحب حسن البیان کی غرض کے مخالف ہے۔ غرض صاحب حسن البیان طعن بر فقہ ہے اور یہ قول امام غزالی کا در باب طعر بر فقہ ساقط الاعتبار ہے جیسا کہ لکھا ہے علامہ عبدالوہاب شعرانی نے یواقیت میں **والحق ان الاشتعال بالفقه ليس هو بطالة لما هو اساس للطريق فان من شان اهل الطريق ان يكون جميع حركاتهم وسكناتهم محررة على الكتاب والسنة ولا يعرف ذالك الا بالتبحر فى علم الحديث والفقه والتفسير فقول الغزالى ان الاشتعال بالفقه بطالة انما هو كلام صدر حال عشقه فى طريق القوم والعاشق حكمه حكم السكران ولوانه تامل فى حاله لعرف ما قلنا من الفته اساس الطريق الخ.**

ترجمہ: اور حق یہ ہے کہ فقہ کا راشتعال بے کار نہیں ہے کیوں کہ وہ طریقت کی بنیاد ہے۔ اہل طریقت کی تو شان ہی یہ ہے کہ ان کی تمام حرکات وسکنات کی کتاب وسنت کے مطابق ہوں اور یہ بات علم حدیث، علم فقہ، علم تفسیر میں تبحر کے بغیر کیسے معلوم ہو سکتی ہے لہٰذا امام غزالی کا یہ کہہ دینا کہ فقہ کا اشتعال بے کار ہے اس وقت کی بات ہے جب کہ وہ تصوف کے

عشق میں ڈوبے ہوئے تھے اور عاشق کا حکم قربت کا ہوتا ہے ورنہ اگر غور و تامل سے کام لیتے اور فقہ میں بلا شبہ اصلاح دنیا کی بھی ہے اور پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام اصلاح معاش و معاد کے واسطے مبعوث ہوئے اور فقہ پر عمل کرنے سے قرآن و حدیث پر عمل ہوتا ہے۔ چنانچہ یہی مضمون اس عبارت یواقیت کا ہے اور ہم کہتے ہیں کہ مثلاً ظہر کے چار فرض اور عصر و عشاء کے چار فرض اور جمعہ کی دو رکعت فرض اور مغرف کے تین رکعت فرض اس کے رموز و اسرار امام بخاری و دیگر محدثین نے اس طرح بیان کیے ہوں کہ چار رکعت میں یہ رمز ہے اور دو تین میں یہ سر ہے اور بوقت تکبیر تحریمہ ہاتھ اٹھانے میں یہ سر ہے علیٰ ھٰذا القیاس اور امور میں تو بحوالہ کتاب پتہ و نشان دیجیے تاکہ معلوم ہو ورنہ ہم یہی کہیں گے کہ محدثین کو اسرار شریعت سے کچھ سروکار نہیں ہے اور واسطے منقبت فقہ اور امام ابوحنیفہ کے قول عبدالوہاب شعرانی کا کافی ہے جیسا کہ یواقیت میں ہے فرض اللہ تعالیٰ عن الامام ابی حنیفة ما ادق نظرہ وانصحه لدین اللہ ولعبادہ ورضی اللہ عن بقیة المجتھدین یعنی واسطے دین الٰہی کے اور واسطے بندگان خدا کے امام ابوحنیفہ کی نظر نہایت دقیق تھی اور بدرجہ غایت ناصح تھے۔
(فضائل النعمان ص ۱۴۴)

صاحب فضائل النعمان نے "الیواقیت والجواہر" کی جو عبارت نقل کی ہے اس کو کتاب کے ج ۲ ص ۹۲ پر دیکھا جا سکتا ہے۔

لیجیے ناظرین یہ ہے مولف کی فہم و فراست اور ان کی کمال دیانت داری کہ وہ جس کتاب سے کوئی عبارت نقل کرتے ہیں تو حوالہ نہیں دیتے۔ غرض امام غزالی کے قول کی وضاحت علامہ شعرانی نے کر دی ہے لہٰذا ان کی عبارت کو فقہ کو بدعت ثابت کرنے کے لیے بطور دلیل نہیں پیش کیا جا سکتا اور پھر مولف جب بھی اپنے غلط دعویٰ کو ثابت کرنے کے لیے بطور دلیل کسی مصنف کا قول پیش کرتے ہیں تو حوالہ دیتے وقت خیانت کے ضرور مرتکب ہوتے ہیں کیوں کہ اس کے بغیر ان کا کام نہیں چلتا حالانکہ وہی عبارت جس سے وہ اپنے دعویٰ کو ثابت کرنا چاہتے ہیں الٹی ان کے خلاف ہوتی ہے چنانچہ حسب عادت انہوں نے اس موقعہ پر بھی "احیاء العلوم" کی جو عبارت پیش کی ہے اس میں خیانت اور بددیانتی سے کام لیا ہے مولف نے جو عبارت پیش کی ہے وہ یہ ہے بل جمیع دقائق الفقه بدعة (فقہ کے جتنے نکات اور

باریکیاں ہیں یہ ایجادہ کردہ بدعت ہیں) حالانکہ "احیاء العلوم" کی اصل عبارت میں اس کی جگہ یہ الفاظ ہیں بل جمیع دقائق الجدل فی الفقه بدعة جس کا مفہوم یہ ہے کہ فقہ میں لڑائی جھگڑے کے جتنے نکات اور باریکیاں ہیں یہ ایسی چیزیں ہیں جو زمانہ مابعد میں پیدا ہوئیں۔

اب ظاہر ہے کہ پوری دنیا میں اللہ تبارک و تعالیٰ نے چاروں ائمہ (امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام احمد، امام شافعی) اور ان کی فقہ کو جو قبولیت اور شہرت عامہ اور تلقی بالقبول عطا فرمائی وہ اور کسی فقہ کو نصیب نہیں ہوئی اس لیے امت محمدیہ کے اخیار اور علماء فقہاء نے انہی چار ائمہ کی فقہ کو صواب قرار دیتے ہوئے ان کی تقلید اور پیروی کو جائز قرار دیا ہے۔

چنانچہ حکیم الامت حضرت شاہ ولی اللہ صاحب فرماتے ہیں:

ان هذه المذاهب الاربعة المدونة المحررة قد اجتمعت الامة او من يعتد به منها على جواز تقليدها الى يومنا هذا وفى ذلك من المصالح ما لايخفى لا سيما فى هذه الايام التى قصرت فيها الهمم جدا واشرب النفوس الهوى واعجب كل ذى راى برأية.

(جلد۱ باب حكاية حال الناس من قبل المائة الاربعة)

بلاشبہ یہ چاروں مذاہب جو تحریری طور پر مدون ہو چکے ہیں ان کی تقلید کے جائز ہونے پر تمام امت یا وہ حضرات جو اس امت میں قابل اعتبار ہیں ان مذاہب کے زمانہ تدوین سے لے کر آج تک متفق ہیں اور مخفی نہیں کہ ان کی تقلید میں بہت سی مصلحتیں ہیں خاص کر اس زمانہ میں کہ لوگوں کی ہمتیں بہت پست ہو چکی ہیں اور قلوب نفسانی خواہشات سے پر ہو گئے ہیں اور ہر شخص اپنی ہی رائے کو پسند کرتا ہے۔

شاہ صاحب کی مذکورہ بالا تقریر سے مذاہب اربعہ کی حقانیت باجماع ثابت ہوگئی۔ لہٰذا فقہ کو کسی طور پر بھی بدعت کا نام دے کر مطعون نہیں کیا جا سکتا ہے جیسا کہ مولف کو دعویٰ ہے:

دراصل مولف کی غلط فہمی کا منشاء ہی یہی ہے کہ انہوں نے فقہ اور جدال فی الفقہ (فقہ کے مسائل میں لڑائی جھگڑا کرنے) میں فرق نہیں کیا فقہ کو کبھی بھی بدعت نہیں کہا جا سکتا جب کہ صحابہ سے اس کا ثبوت بھی موجود ہے اور صحابہ کرام میں ہر دو قسم کے لوگ تھے بعض فقیہ اور بعض غیر فقیہ جو فقیہ نہ تھے وہ فقہاء صحابہ سے پوچھ کر ان کے فتاویٰ پر عمل کرتے تھے لہٰذا اس کو بدعت کیسے قرار دیا جا سکتا ہے۔

البتہ جدل فی الفقہ یعنی اپنے مذہب کو اس طور پر بیان کیا جائے کہ اس سے دوسرے مذہب کی تنقیص اور تذلیل ہو جائے یہ یقیناً بری چیز ہے اور چاروں فقہ میں اس کو ممنوع قرار دیا گیا ہے اور چاروں فقہ کے مقتدا ایک دوسرے کی تعظیم وتقریر کرتے تھے اور ایک دوسرے کی فقہ کو برا بھلا اور مطعون نہیں کرتے تھے چنانچہ محدث کبیر امام شمس الدین محمد بن یوسف صالحی شافعی فرماتے ہیں:

اعلم ان اختلاف المذاهب في هذه الملة نعمة كبيرة وفضيلة عظيمة وله سر لطيف ادركه العالمون وعمي عنه الجاهلون حتى سمعت بعض الجهال يقول النبي صلى الله عليه وسلم جاء بشرع واحد فمن اين مذاهب اربعة ومن العجب ايضا من ياخذ في تفضيل بعض المذاهب على بعض تفضيلا يؤدي الى تنقيص المفضل عليه وسقوطه وربما ادى الى الخصام بين السفهاء وصارت عصبية وامية الجاهلية والعلماء منزهون عن ذلك وقد وقع الاختلاف في الفروع بين الصحابة رضي الله عنهم وهم خير الامة فما خاصم احد منهم احدا ولا عادى احدا احدا ولا نسب احدا احدا الى خطاء ولا قصور.

معلوم رہے کہ اختلاف مذاہب اس ملت میں ایک بڑی نعمت اور عظیم فضیلت ہے اور اس کا بہت لطیف راز بھی ہے جس کا ادراک عالمون نے کیا اور جاہل اس سے غافل رہے یہاں تک کہ میں نے ایک جاہل کو کہتے ہوئے سنا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تو ایک ہی شریعت لے کر آئے تھے پھر یہ مذاہب اربعہ کہاں سے آ گئے؟ اور تعجب تو اس آدمی سے ہے کہ جو ایک مذہب کو دوسرے مذہب پر اس طرح ہر فضیلت دیتا ہے کہ اس سے دوسرے مذہب کی تنقیص ہوتی ہے اور بسا اوقات جاہلوں کے مابین جھگڑے کا باعث بن جاتی ہے۔ اور اس سے عصبیت اور حمیت جاہلیت پیدا ہوتی ہے جب کہ علماء ان چیزوں سے منزہ ہیں حالانکہ صحابہ میں بھی فروع میں اختلاف تھا اور وہ اس امت کے بہترین لوگ تھے لیکن نہ تو ان میں سے کسی نے کسی سے جھگڑا کیا اور نہ کسی نے دوسرے سے عداوت رکھی اور نہ ہی کسی نے دوسرے کو غلطی اور قصور کے ساتھ منسوب کیا۔

اور سرخیل اہل حدیث نواب حسن خان صاحب فقہ کی افادیت ان الفاظ کے ساتھ ارقام فرماتے ہیں.

وفائدة تصنيف كتب فقه دو چيز است يكى استفاده طرق اجتهاد و تصرف فقهاء اور حوادث و كيفيت بناء بعض بر بعض دوم معرفت متفق عليه از مختلف فيه تا فتوى بغير متفق عليه نديد ١ هـ.

کتب فقہ کی تصنیف کے دو فائدے ہیں (۱) کہ اس سے اجتہاد کے طریقے معلوم ہوتے ہیں اور حوادث میں فقہاء کے طرز عمل کا پتہ چلتا ہے اور یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک مسئلہ دوسرے مسئلہ سے کس طرح وابستہ ہے۔ (۲) دوسرے یہ کہ متفق علیہ اور مختلف فیہ مسائل کی معرفت حاصل ہوتی ہے جس کا فائدہ یہ ہے کہ متفق علیہ مسئلہ کے علاوہ کسی دوسرے قول پر فتویٰ نہ دیا جائے۔

لیجیے حضرات اگر چہ فقہ بدعت ہے تو نواب صاحب سے پوچھئے کہ اس بدعت میں کتنے فوائد ہیں۔

فقہ کی تدوین کے متعلق ایک مغالطہ کا ازالہ

اعتراض نمبر ۵۸:

(۳۱) ہمارے برادران احناف اکثر فرمایا کرتے ہیں کہ فقہ حنفیہ امام صاحب کے زمانہ میں بڑے اہتمام سے مدون ہوئی چنانچہ مولانا شبلی نعمانی اپنی کتاب ''سیرۃ النعمان'' مطبوعہ مجتبائی ص ۲۰۰ میں تحریر فرماتے ہیں:

کہ (فقہ کی) تدوین کا طریقہ یہ تھا کہ کسی خاص باب کا کوئی مسئلہ پیش کیا جاتا تھا اگر اس کے جواب میں سب لوگ متفق الرائے ہوتے تو اسی وقت قلم بند کر لیا جاتا ورنہ نہایت آزادی سے بحثیں شروع ہوتیں۔ کبھی کبھی بہت دیر تک بحث قائم رہتی امام صاحب غور اور تحمل کے ساتھ سب کی تقریریں سنتے اور بالآخر ایسا جچا تلا فیصلہ کرتے کہ سب کو تسلیم کرنا پڑتا۔

ایضاً ص ۲۰۰ پر لکھتے ہیں کہ امام محمد، امام طحاوی، قاضی ابو یوسف، امام زفر، یحییٰ بن ابی زائد، حفص بن غیاث، مندل، حبان وغیرہ وغیرہ امام صاحب نے ان لوگوں کی شرکت سے ایک مجلس مرتب کی اور باقاعدہ طور سے فقہ کی تدوین شروع ہوئی۔ اس کام میں کم و بیش تیس برس کا زمانہ صرف ہوا یعنی ۱۲۱ھ سے ۱۵۰ھ تک (انتہی ملخصاً)

جواب یہ ہے کہ اگر فقہ کی تدوین فی الواقع اسی طرح ہوتی تو صاحبین کا امام ابوحنیفہ سے دوثلث مسائل میں اختلاف منقول نہ ہوتا (ملاحظہ ہو مسئلہ نمبر ۲ حصہ اول) جب اختلاف بدیہی ہے تو انعقاد مجلس اور مسائل کا محقق ہوکر لکھا جانا غیر صحیح ہے۔

دوم یہ بات ممکن بھی نہیں ہے اس لیے کہ امام محمد، علی اختلاف روایات ص ۱۵۰ یا ۱۳۲ھ یا ۱۳۱ھ میں پیدا ہوئے چنانچہ تاریخ ابن خلکان مطبوعہ ایران جلد ۲ ص ۲۷ میں ہے۔ مولدہ سنة خمسين وثلاثين وقيل احدى وثلثين وقيل اثنين وثلاثين ومائة. ناظرین غور فرمائیں کہ امام محمد کی شرکت اس مجلس میں کہ جو ۱۲۱ھ میں مرتب کی گئی تھی کیسے ممکن ہے جب کہ ان کا وجود ہی دنیا میں اس مجلس کے انعقاد کے اس یا گیارہ یا چودہ سال کے بعد ہوا تھا شاید روحانی حالت میں شرکت رکھتے ہوں گے۔

امام طحاوی ۲۳۸ھ میں پیدا ہوئے۔ ابن خلکان جلد ۱ ص ۱۹ وکانت ولادته سنة ثمان وثلثين ومائتين ان کی شرکت بھی اس مجلس میں کہ جو ۱۲۱ھ میں مرتب کی گئی کیونکر ممکن ہے جب کہ ان کا وجود ہی اس عالم میں ایک سو سترہ سال بعد ہوا شاید ان کی شرکت بھی روحانی طریق پر ہو گی۔

امام قاضی ابو یوسف ۱۱۳ھ میں پیدا ہوئے ہیں۔ تاریخ ابن خلکان جلد ۲ ص ۴۶۶ میں ہے کہ كانت ولادة القاضی ابی یوسف سنة ثلاث عشرة ومائة ببغداد اس حساب سے ان کی عمر آٹھ برس کی تھی۔

امام زفر ۱۱۰ھ میں پیدا ہوئے۔ ابن خلکان جلد ۱ ص ۲۰۹ میں ہے کہ مولده سنة عشر ومائة اس حساب سے ۱۲۱ھ میں گیارہ برس کے تھے۔

یحییٰ بن زکریا بن ابی زائدہ ۱۱۹ھ میں پیدا ہوئے۔ میزان الاعتدال مطبوعہ انوار محمدی جلد ۲ ص ۵۷۷ میں ہے مات سنة اثنتين وثمانين ومائة وله ثلاث وستين سنة اس حساب سے ۱۲۱ھ میں دو برس کے تھے۔

حفص بن غیاث تقریباً ۱۱۵ھ میں پیدا ہوئے۔ تقریب التہذیب مطبوعہ فاروقی ص ۹۸ میں ہے کہ مات سنة اربع او خمس وتسعين وقد قارب الثمانين اس حساب سے ۱۲۱ھ میں قریباً چھ سال کے تھے۔

مندل بن علی العنزی ۱۰۳ھ میں پیدا ہوئے۔تقریب التہذیب ص ۳۶۳ میں ہے کہ ولد سنة ثلاث ومائة اس حساب سے ۱۲۱ھ میں اٹھارہ سال کے تھے۔

حبان بن علی ۱۱۱ھ یا ۱۱۲ھ میں پیدا ہوئے۔تقریب التہذیب ص ۷۷ میں ہے کہ مات سنة احدی او اثنتین وسبعین وله ستون سنة اس حساب سے ۱۲۱ھ میں نو یا دس سال کے تھے۔وقس علی هذا.

غرضیکہ ایسی مہتم بالشان مجلس میں دو برس چھ برس آٹھ برس نو دس برس گیارہ برس اٹھارہ برس کی عمر کے ممبر مقرر ہونے خلاف عقل ہیں اور بغرض محال تسلیم بھی کر لیا جائے وہ تو جو مسائل یا احکامات ایسی پارلیمنٹ سے پاس ہو کر صادر ہوں گے وہ اہل انصاف کے نزدیک یک وقعت رکھیں گے اور ضروری اس کا نتیجہ یہی ہوگا کہ مسائل حصہ اول مندرجہ حقیقت الفقہ جیسے صادر ہوں۔

اب مقام غور ہے کہ جس فقہ کی یہ حالت ہو اس کو اپنا مایہ ناز سمجھنا بلکہ اس پر فخر کرنا کہاں تک اقتضاء دیانت اور قرین عقل ہے اس موقعہ پر مولانا روم مرحوم نے کیا خوب فرمایا ہے۔ مثنوی مطبوعہ۔

مرغ چوں بر آب شور می تند آب شیریں ران درست مدد

(حقیقت الفقہ ص ۱۶۲ تا ۱۶۵)

جواب:

مولف نے فقہ حنفی کے طریقہ تدوین پر جو اعتراض کیا ہے وہ دو جہت سے ہے اولاً تو ان کو یہ اعتراض ہے کہ اگر فقہ حنفی اس طریقہ پر مدون ہوتی یعنی امام ابوحنیفہ اپنے نامور اور اجلہ تلامذہ کے ساتھ ایک مجلس منعقد کر کے ہر ایک مسئلہ پر پوری آزادی کے ساتھ بحث کر کے آخر میں جچا تلا فیصلہ فرماتے تو پھر صاحبین کا امام ابوحنیفہ سے مسائل میں اختلاف کیوں ہوتا۔

اس کا جواب حقیقۃ الفقہ حصہ اول مسئلہ نمبر ۶۰ پر رفیق مکرم مولانا محمود الحسن صاحب دے چکے ہیں جو آگے آرہا ہے۔

ثانیاً: مولف موصوف کو فقہ حنفی کے اس طریقہ تدوین پر یہ اشکال ہے کہ جن حضرات کا

اس مجلس کا ارکان ہونے کی حیثیت سے نام گنوایا گیا ہے۔ ان کی تاریخ ولادت کے پیش نظر سب کا اس مجلس میں شریک ہونا خلاف عقل ہے کیوں کہ ۱۲۱ھ میں جب کہ یہ مجلس قائم ہوئی تو اس وقت بعض حضرات کی عمر ۲ سال بعض کی ۴ سال، بعض کی چھ سال، بعض کی آٹھ سال یا اس سے کم و بیش تھی۔ لہٰذا اتنی کم عمر میں ان حضرات کی شرکت ناممکن ہے۔

ہماری اس سلسلہ میں پہلی گزارش تو یہ ہے کہ مولف نے علامہ شبلی نعمانی کی عبارت کو غور سے نہیں پڑھا جس کی بنا پر وہ خلجان میں پڑ گئے اس لیے ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ علامہ شبلی کی عبارت جو اس موضوع سے متعلق ہے نقل کر دیں تا کہ قارئین کو مولف کی غلط فہمی سمجھنے میں دقت نہ ہو۔ علامہ شبلی بہ عنوان ''تلامذہ جو فقہ کی تدوین میں شریک تھے'' قائم کر کے اس کے نیچے امام طحاوی کی ایک روایت ذکر کرتے ہیں جو یہ ہے:

''امام صاحب نے ان لوگوں کی شرکت سے ایک مجلس مرتب کی اور باقاعدہ طور سے فقہ کی تدوین شروع ہوئی امام طحاوی نے بسند متصل اسد بن فرات سے روایت کی ہے کہ ابوحنیفہ کے تلامذہ جنہوں نے فقہ کی تدوین کی چالیس تھے جن میں یہ لوگ زیادہ ممتاز تھے، ابو یوسف، زفر، داؤد الطائی، اسد بن عمرو، یوسف بن خالد السمتی، یحییٰ بن ابی زائدہ، امام طحاوی نے یہ بھی روایت کی ہے کہ لکھنے کی خدمت یحییٰ سے متعلق تھی اور وہ تیس برس تک اس خدمت کو انجام دیتے رہے۔ اگرچہ یہ صحیح ہے کہ اس کام میں کم و بیش تیس سال کا زمانہ صرف ہوا یعنی ۱۲۱ھ سے ۱۵۰ھ تک جو امام ابوحنیفہ کی وفات کا سال ہے.......... طحاوی نے جن لوگوں کے نام گنوائے ہیں ان کے سوا عافیہ ازدی، ابوعلی کنزی، علی بن مسہر، قاسم بن معن، حبان، مندل بھی اس مجلس کے ممبر رہے تھے۔ (سیرۃ النعمان ص ۲۳۹ طبع کراچی)

اب ناظرین ملاحظہ فرمائیں کہ مولف کو کیا مغالطہ ہوا علامہ شبلی نے تو امام طحاوی کا ذکر بایں طور پر کیا تھا کہ انہوں نے بسند متصل اسد بن فرات سے یہ روایت نقل کی ہے کہ اس مجلس کے رکن چالیس آدمی تھے اور لکھنے کا کام یحییٰ بن ابی زائدہ کے سپرد تھا۔

مولف نے امام طحاوی کو بھی ارکان مجلس میں شامل کر دیا اور پھر خود ہی اشکال ظاہر کر دیا کہ ان کی تو ولادت ہی اسی مجلس کے انعقاد کے ۱۱۷ سال بعد ہوئی لہٰذا شرکت کیسے ممکن ہے۔

اور یہ ساری تقریر مولف نے ''حسن البیان فی مافی سیرۃ النعمان'' مولفہ مولوی عبدالعزیز

محمدی سے لی ہے۔ (ملاحظہ ہو ص ۱۳۱ طبع دہلی)

یہ تو تھا مولف کا مغالطہ اب ہم اصل مسئلہ کی طرف رجوع کرتے ہوئے علامہ شبلی کی عبارت کا حل پیش کرتے ہیں لیکن اگر اس سے قبل امام طحاوی نے اسد بن فرات سے اس سلسلہ میں جو روایت نقل کی ہے اس کو ذکر کر دیا جائے تو علامہ شبلی کو جو مغالطہ لگا ہے اس کو سمجھنے میں آسانی ہوگی وہ روایت یہ ہے:

كان اصحاب ابى حنيفة الذين دونوا الكتب اربعين رجلا و كان فى العشرة المتقدمين ابو يوسف وزفر وداؤد الطائى واسد بن عمرو ويوسف بن خالد السمتى ويحيى بن زكريا بن ابى زائده وهو الذى يكتبها لهم ثلاثين سنة.

امام ابوحنیفہ کے تلامذہ جنہوں نے کتابوں کی تدوین کی چالیس تھے، چنانچہ ان دس اشخاص میں سے کہ جو تلامذہ متقدمین میں شمار کیے جاتے ہیں یہ حضرات ہیں امام ابو یوسف، امام زفر، امام داؤد طائی، امام اسد بن عمرو، امام یوسف بن خالد سمتی، امام یحییٰ بن زکریا بن ابی زائدہ اور یحییٰ ہی تیس برس تک ان حضرات کے لیے کتابت کی خدمت انجام دیتے رہے ہیں۔

اب جو مغالطہ علامہ شبلی کو ہوا وہ حضرت الاستاذ مولانا محمد عبدالرشید نعمانی صاحب کی زبانی ملاحظہ ہو، مولانا موصوف لکھتے ہیں:

مولانا شبلی نعمانی نے اسد بن الفرات کی اس روایت کو تدوین فقہ سے متعلق خیال کیا چنانچہ سیرہ النعمان میں لکھتے ہیں:

امام طحاوی نے بسند متصل اسد بن فرات سے روایت کی ہے کہ الخ

مولانا نے **دونو الکتب** سے فقہ کی تدوین مراد لی پھر خود ہی اس تدوین کی مدت تیس سال یعنی ۱۲۱ھ سے لے کر ۱۵۰ھ تک متعین فرمائی نتیجہ یہ نکلا کہ اس روایت کے اخیر حصہ کی صحت سے ان کو انکار کرنا پڑا۔

حالانکہ اس روایت میں تدوین کتب کا ذکر ہے، نہ کہ تدوین فقہ کا (اور ظاہر ہے کہ یہ کتابیں موطا، جامع سفیان اور صاحبین کی تصانیف کی طرح فقہ و حدیث دونوں کی جامع ہوں گی) اور اس کی بھی جو مدت متعین کی ہے یعنی ۱۲۱ھ سے ۱۵۰ھ تک وہ بھی غلط ہے

کیوں کہ تدوین فقہ کا کام امام اعظم نے حسب تصریح حافظ ذہبی ۱۴۳ھ کے قریب شروع کیا ہے اور خود مولانا نے بھی الفاروق میں تدوین فقہ کے آغاز کی یہی تاریخ لکھی ہے۔

چنانچہ فرماتے ہیں:

۱۴۳ھ میں جب تفسیر، حدیث، فقہ وغیرہ کی تدوین شروع ص ۴ طبع فخر المطابع لکھنو۔

(ابن ماجہ اور علم حدیث ص ۱۹۵)

اس عبارت سے جہاں علامہ شبلی کے مغالطہ کی وجہ معلوم ہوتی ہے یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ امام صاحب کی زندگی میں تدوین حدیث کا کام بھی شروع ہو گیا تھا لہٰذا امام صاحب کی فن حدیث میں کوتاہی پر بایں طور استدلال کرنا کہ ان کے دور میں احادیث مدون نہ ہوئی تھیں۔ صحیح نہیں تفصیل گزر چکی ہے۔

غرض مولف صاحب سیرۃ النعمان کی عبارت نہ سمجھ سکے۔ اس بنا پر وہ امام طحاوی کو مجلس تدوین فقہ کا رکن سمجھ گئے اور مولانا شبلی کو یہ مغالطہ ہوا کہ وہ تدوین فقہ کی مدت تیس سال سمجھے جو صحیح نہیں۔ امام طحاوی نے جو روایت کی ہے ایک بار اس کو پھر غور سے پڑھ لیجیے اس پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا۔

شریعت کیا ہے؟

اعتراض نمبر ۵۹:

(۳۲) شریعت کی تعریف کتب اصول فقہ حنفیہ میں یوں کی گئی ہے توضیح تلویح مطبوعہ مصر ص ۱۶ میں ہے کہ الشریعة ما لا تدرك لولا خطاب الشارع (ترجمہ) شریعت خطاب شارع کا ہی ہے اور بس

ایضا نور الانوار مطبوعہ مجتبائی دہلی ص ۶ و الاولی ان یکون الشرع اسما للدین فلا یحتاج الی التاویل.

(ترجمہ) شرع کا نام ہے دین کا جو تاویل کا محتاج نہیں۔

ایضا اسی کے حاشیہ پر ہے والمراد الدین القدیم ای دین الرسول (ترجمہ) مراد دین قدیم سے دین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اب کتب فقہ میں نظر کرتے ہیں تو اس میں قال ابو حنیفه (ابوحنیفہ نے کہا) قال ابو یوسف (ابو یوسف نے کہا) قال محمد

(محمد نے کہا)قال زفر (زفر نے کہا)قال حسن بن زیاد (حسن بن زیاد نے کہا)قال ابو اللیث (ابولیث نے کہا)قال شمس الائمة السرخسی (شمس الائمہ سرخسی نے کہا)قال شمس الائمة الحلوائی (شمس الائمہ حلوائی نے کہا)قال مشائخ البلخ (مشائخ بلخ نے کہا)وغیرہ ہی لکھا ہوا ہے۔

تو ان اقوال اور تعریف شریعت کوملحوظ رکھ کر کہہ سکتے ہیں کہ کتب فقہ کے مسائل تمام شرعی ہیں فاعتبروا یا اولی الابصار

شاہ ولی اللہ حجۃ اللہ البالغہ مطبوعہ صدیقی ص ۱۶۱ میں فرماتے ہیں کہ لم نومن بفقیه ایا کان انه اوحی الله الیه الفقه وفرض علینا طاعته فانه معصوم فان اقتدینا بواحد منهم فذالك لمعلمنا بانه عالم بکتاب الله وسنة رسوله (ترجمہ) کوئی فقیہ (امام ہو یا مجتہد) ہو ہم کسی پر ایمان نہیں لائے کہ اللہ نے اس پر فقہ وحی کے طور پر بھیج دی ہے اور ہم پر اس کی طاعت فرض کردی ہے اور وہ خطاء سے معصوم ہے پس اگر ہم ان میں سے کسی کی پیروی کریں تو یہ اسی وجہ سے ہے کہ وہ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عالم ہے۔غرض کتب شریعت قرآن وحدیث میں ہے اور بس۔

جواب:

مولف کے اس قول کا حاصل یہ ہے کہ ان کے نزدیک شریعت صرف قرآن وحدیث ہی میں منحصر ہے لہذا قرآن وحدیث کے علاوہ جس کسی کا بھی قول ہوگا خواہ وہ صحابی ہو یا غیر صحابی، مجتہد ہو یا غیر مجتہد، فقیہ ہو یا غیر فقیہ اس کو شرعیت کا نام نہیں دیا جاسکتا اور نہ ہی اس کا اعتبار کیا جاسکتا ہے۔

لیکن واضح رہے کہ کتب احناف میں جو قال ابوحنیفہ، قال ابو یوسف وغیرہ ائمہ مجتہدین اور فقہاء کے اقوال ملتے ہیں اس کا یہ مطلب قطعی نہیں کہ وہ قرآن وحدیث سے آزاد ہوکر اپنی جداگانہ رائے قائم کرتے ہیں بلکہ ان کے یہ اقوال ادلہ شرعیہ (قرآن وحدیث واجماع) سے مستند ہوتے ہیں اور ہر مسئلہ میں کوئی نہ کوئی دلیل شرعی ضرور ہوتی ہے۔قال ابوحنیفہ کو حدیث وقرآن کے مقابلہ میں لاکر پیش کرنا یہ مولف کی جہالت ہے۔

فقہاء امت کے جو اقوال ہوتے ہیں وہ درحقیقت قرآن وحدیث ہی کے معانی ومطالب

ہوتے ہیں فقہاء کے علاوہ اور کون ہے جو حدیث کے معانی کو سمجھتا ہے چنانچہ امام ترمذی اپنی "جامع" میں ابواب الجنائز میں ایک موقعہ پر فقہاء کے اقوال ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وهم اعلم بمعاني الاحاديث فقہاء ہی احادیث کے معانی سے زیادہ واقف ہیں۔

ہم اس سلسلہ میں اگر علامہ عبدالوہاب شعرانی کی تحقیق انیق ذکر کردیں تو بے جا نہ ہوگی۔ علامہ موصوف ان لوگوں پر رد کرتے ہوئے جو امام ابوحنیفہ کے مذہب کے دلائل کمزور سمجھتے ہیں، فرماتے ہیں:

اعلم يا اخي اني طالعت بحمد الله ادلة المذاهب الاربعة وغيرها سيما ادلة مذهب الامام ابي حنيفة رضي الله عنه فاني خصصة بمزيد الاعتناء وطالعت عليه كتاب تخريج احاديث كتاب الهداية للحافظ الزيلعي وغيره من كتب الشروح فرأيت ادلته رضي الله عنه وادلة اصحابه ما بين صحيح او حسن او ضعيف كثرت طرقه حتى لحق بالحسن او الصحيح في صحة الاحتجاج به من ثلاثة طرق او اكثر الى عشرة وقد احتج جمهور المحدثين بالحديث الضعيف اذا كثرت طرقه والحقوه بالصحيح تارة والحسن اخرٰى .... وقد قدمنا اني لم اجب عن الامام ابي حنيفة وغيره بالصدر وحسن الظن كما يفعل ذالك غيري وانما اجيب عنه بعد التتبع والفحص عن ادلة اقواله واقوال اصحابه وكتابي المسمى بالمنهج المبين في بيان ادلة مذاهب المجتهدين كافل بذالك فاني جمعت فيه ادلة جميع المذاهب المستعملة والمندرسة قبل دخول في محبة طريق القوم ووقوفي على عين الشريعة التي يتفرع منها اقوال جميع المجتهدين ومقلديهم.

میرے بھائی معلوم رہے کہ میں نے الحمدللہ مذاہب اربعہ وغیرہا کے ادلہ کے مطالعہ کیا خاص کر امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے مذہب کے دلائل کا کہ میں نے خصوصیت کے ساتھ ان کے مذہب سے مزید اعتناء کیا اور اس بارے میں حافظ زیلعی کی تخریج احادیث ہدایہ اور اس کے علاوہ دیگر شروح کی کتابوں کا مطالعہ کیا تو میں نے امام ابوحنیفہ اور ان کے شاگردوں کے دلائل کو ان احادیث سے مستند پایا کہ جو صحیح ہیں یا حسن یا پھر ایسی ضعیف ہیں کہ جو کثرت طرق

کی بناء پر حجت پکڑنے میں حسن یا صحیح کے ساتھ ملتی ہیں اور تین طرق سے دس طرق تک مروی ہیں اور جمہور محدثین نے ایسی ضعیف حدیث سے احتجاج کیا ہے کہ جس کے طرق کثیر ہوں چنانچہ کبھی تو اس کو صحیح کے ساتھ ملایا ہے اور کبھی حسن کے ساتھ............اور ہم یہ پہلے بیان کر چکے ہیں کہ میں نے امام صاحب وغیرہ کی طرف سے جو جوابات دیئے ہیں وہ محض ان سے حسن ظن کی بناء پر نہیں دیئے جیسا کہ بعض دوسرے حضرات ایسا کرتے ہیں بلکہ میں نے ان کے اور ان کے اصحاب کے اقوال کے ادلہ میں غور وفکر اور جستجو کے بعد جواب دیے ہیں اور میری کتاب "المنهج المبين في بيان ادلة مذاهب المجتهدين" اس سلسلہ میں کافی ہے اس میں میں نے تمام مروجہ وغیر مروجہ مذاہب کے دلائل کو جمع کر دیا ہے اور یہ کام میں نے اس سے پہلے کیا تھا جب کہ میں اہل اللہ کے طریقے کی محبت میں بھی داخل نہیں ہوا تھا اور شریعت کے اس چشمے پر ابھی نہیں پہنچا تھا کہ جہاں سے تمام مجتہدین اور ان کے مقلدین کے اقوال پھوٹ کر نکلتے ہیں۔

امام شعرانی کی عبارت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک امام ابوحنیفہ کا ہر مسئلہ کسی نہ کسی حدیث سے ضرور مستند ہوتا ہے خواہ وہ ضعیف کثیر الطرق ہی کیوں نہ ہو اور پھر یہ بھی فرماتے ہیں کہ ہم نے امام صاحب کی طرف سے مدافعت حسن ظن کی بناء پر نہیں کی بلکہ پورے تتبع اور تحقیق وتفتیش کے بعد یہ رائے قائم کی ہے۔

نیز خط کشیدہ الفاظ سے واضح ہے کہ ائمہ مجتہدین کے اقوال شریعت میں داخل ہیں کیوں کہ وہ عین شریعت ہی سے تو ماخوذ اور متفرع ہیں لہٰذا اقال ابوحنیفہ کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ یہ امام صاحب کی اپنی ذاتی رائے ہے جو شریعت سے متصادم ہے بلکہ یہ عین شریعت سے ماخوذ ہے اس لیے تو عبداللہ بن مبارک فرماتے ہیں کہ فقہ کو ابوحنیفہ کی رائے نہ کہو بلکہ یہ کہو کہ یہ حدیث کی تفسیر ہے۔

اور مولف نے حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کی جو عبارت پیش کی ہے اس سے تو اور ہمارے مسلک کی تائید ہوتی ہے کیوں کہ شاہ صاحب تو فرما رہے ہیں کہ ہم جس فقیہ کی تقلید کرتے ہیں تو یہ سمجھتے ہوئے کرتے ہیں کہ وہ کتاب وسنت کا عالم ہے (جاہل نہیں) لہٰذا جب بقول شاہ صاحب ائمہ مجتہدین کتاب وسنت کے عالم ہیں ناسخ ومنسوخ کو پہچانتے ہیں،

دلالت النص، عبارت النص، اشارۃ النص، اقتضاء النص وغیرہ علمی اصطلاحات سے واقف ہیں تو ان کے اقوال قرآن وحدیث کے موافق ہی نہیں بلکہ اس کی تشریح ہوگی۔

شاہ صاحب کی بات سے یہ نتیجہ نکالنا کہ کتب شریعت قرآن وحدیث ہی ہیں اور بس یہ مولف کی غلط فہمی ہے، فقہ تو قرآن وحدیث ہی کی تشریح ہے اور کتاب وسنت میں جو احکام مذکور ہیں ان کی تفصیل ہے کہ کون سا حکم فرض ہے، کون سا واجب، کون سا مندوب ومستحب، کون سا مباح، کون سا مکروہ تنزیہی، کون سا مکروہ تحریمی اور کون سا صریح حرام ہے۔ تعیین احکام شرعی کے علاوہ فقہ میں اور بحث ہی کیا ہوتی ہے۔ جناب مولف کو چونکہ فقہ کی تعریف تک معلوم نہیں اس لیے اپنی نافہمی کی بناء پر فقہ کو قرآن وحدیث کی ضد اور شریعت کے خلاف کوئی انوکھی چیز سمجھ بیٹھے اور اعتراض کرنے لگے۔

فقہ تو دراصل ان ہی مسائل کے مجموعہ کا نام ہے کہ جو قرآن وحدیث میں بصراحت مذکور ہیں اور اگر کوئی مسئلہ صراحت کے ساتھ نہیں ملتا تو نئے نئے پیش آمدہ مسائل میں فقہاء امت نے قرآن وحدیث ہی کو سامنے رکھ کر ان سے مسائل کا استنباط کیا اور ان کو قرآن وحدیث کی حدیث کی روشنی میں حل کیا ہے اسی کو فقہ سے موسوم کیا جاتا ہے۔ چنانچہ ابن اللحام حنبلی فقہ کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

وحد الفقه شرعا العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال. (المختصر فی اصول الفقه المختصر فی اصول الفقه ص ٣١)

اصطلاح شرع میں فقہ شریعت کے ان فروعی احکام کے علم کو کہا جاتا ہے جو بذریعہ استدلال تفصیلی دلائل سے حاصل ہوتا ہے۔

اور غیر مقلدین کے امام شوکانی کے الفاظ میں فقہ کی تعریف یہ ہے:

العلم بالاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال.

(ارشاد الفحول ص ٣)

استدلال کے ذریعہ تفصیلی دلائل سے احکام شریعت کو معلوم کرنا فقہ ہے۔

مندرجہ بالا عبارت جو فقہ کی تعریف نقل کی گئی ہے ان کو دیکھتے ہوئے کیا یہ کہنا صحیح ہے کہ کتب فقہ شریعت کے دائرہ سے خارج ہے اور کتب شریعت بس قرآن وحدیث ہی میں منحصر

ہیں اور بس قرآن وحدیث ہی سب کے سب مسائل خبری طور پر کہاں بیان کیے گئے ہیں۔

اب اگر مولف جیسا کوئی تنگ نظر اور عالمی اصطلاحات سے ناواقف اگر یہ کہتا پھرے کہ اجماع اور قیاس حجت نہیں تو اس کو چاہیے کہ اپنے مقتدا حضرات کی کتابوں کا بغور مطالعہ کرے۔

اعتراض نمبر ٦٠:

(١١) فتح المغیث مطبوعہ انوار محمدی ص ١٧ میں حاکم وبیہقی سے منقول ہے کہ **من شرطها ان يكون الصحابى المشهور بالرواية عن النبى صلى الله عليه وسلم راويان فصاعدا ثم يكون للتابعي المشهور راويان ثقتان ثم يرويه عنه من اتباع التابعين حافظ المتفق المشهور وله رواة ثقات من الطبقة الرابعة ثم يكون شيخ البخارى او مسلم حافظًا متقنًا مشهورًا بالعدالة في روايته وله رواة ثم يتداوله اهل الحديث بالقبول الى وقتنا هذا كالشهادة على الشهادة.**

(ترجمہ) بخاری مسلم کی شرط یہ ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم سے جو صحابی روایت کرتے ہیں وہ روایت میں مشہور ہو اور دو شخص یا دو سے زیادہ سے روایت کرتا ہو پھر تابعی راوی بھی مشہور ہو اور دو راوی ثقہ ہوں پھر تبع تابعین میں بھی اس کو روایت کریں وہ جو حفظ و اتقان میں مشہور ہوں اور ان کے بہت ثقہ راوی ہوں چوتھے طبقے والوں میں سے پھر بخاری مسلم کے استاد ایسے لوگ ہوں جو حفظ و اتقان اور عدالت فی الروایۃ میں مشہور ہوں پھر محدثین اس کو قبول کر کے ہاتھوں ہاتھ لیتے چلے آئے اس وقت تک جیسے گواہی پر گواہی۔

بعد بخاری ومسلم کے وہ احادیث جو بخاری ومسلم کی شرط پر ہو پھر وہ جو محض بخاری کی شرط پر ہو اور پھر وہ جو صرف مسلم کی شرط پر ہو پھر وہ جو دوسرے ائمہ کی حدیث کی شرط پر ہو جنہوں نے تصحیح کا التزام کیا ہے۔ (حقیقت الفقہ ص ١٦٩ تا ١٧٥)

جواب:

مولف کا کمال یہ ہے کہ انہیں اکثر کسی کی بات نقل کرتے وقت یہ بھی پتہ نہیں چلتا کہ اس کتاب میں اس بات کی تردید بھی موجود ہے چنانچہ مولف نے شرط شیخین کے بارے میں حاکم اور بیہقی کا جو قول نقل کیا ہے خود فتح المغیث ہی میں اس کی تردید یوں کی گئی ہے کہ

ورد كل من الحازمي وابن طاهر على الحاكم دعواه التي وافقه عليها صاحبه البيهقي من ان شرطها. الخ

شرط شیخین کے بارے میں حاکم اوران کے ہمنوا بیہقی کے اس دعویٰ کو کہ شیخین کی شرط یہ ہے الخ حازمی اور ابن طاہر دونوں حضرات نے غلط قرار دیا ہے۔

اب غور فرمایئے جناب مولف کو بخاری و مسلم کی شرط کے بارے میں حاکم اور بیہقی کا غلط دعویٰ تو نظر آ گیا مگر حافظ حازمی اور حافظ ابن طاہر نے جو اس دعوی کے تردید کی تھی اور وہ اس کے ساتھ ہی مذکور تھی سرے سے نظر ہی نہیں آئی۔ اب کیا ہم مولف سے اس قدر پوچھنے کا حق رکھتے ہیں کہ شیخین کی جو شرائط مولف نے ذکر کی ہیں۔ امام بخاری کی پوری کتاب ان شرائط پر پوری اترتی ہے یا نہیں تو اس بنا پر کہ امام بخاری کی کتاب کی پہلی اور آخری حدیث بھی اس شرط پر پوری اترتی نہیں؟ یا اور جب یہ دونوں حدیثیں ہی اس شرط پر پوری نہیں اترتیں تو پھر مجرد حاکم اور بیہقی کا دعویٰ کیسے تسلیم کرلیا جائے؟

نیز خط کشیدہ عبارت کن الفاظ کا ترجمہ ہے مولف نے فتح المغیث کی جو عربی عبارت نقل کی ہے اس میں کوئی ایسے الفاظ نہیں ہیں جن سے یہ معلوم ہو کہ حاکم اور بیہقی کے فرمان کے مطابق بخاری و مسلم کی شرط یہ ہے کہ روایت کرنے والا صحابی مشہور بالروایہ ہو دو شخص یا دو سے زیادہ سے روایت کرتا ہو مگر مولف کے ترجمہ کے مطابق تو یہ مطلب نکلتا ہے کہ صحابی سے دو سے یا دو سے زیادہ سے روایت کرے حالانکہ سوچنے کی بات یہ ہے کہ جس ذات سے صحابی روایت کرے گا وہ صرف آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک ہی ذات ہے۔ البتہ ایک ہی کو دو آدمیوں کے قائم مقام کرلیا جائے تو مولف کی عبارت درست ہو جائے گی۔

حدیث صحیح کی پانچ قسمیں جو متفق علیہ ہیں۔ حاکم کے حوالہ سے مولف نے ان کی طرف اشارہ بھی اس موضوع پر اگرچہ بحث کتاب کے حصہ دوم میں آئے گی لیکن ہم یہاں صرف شرط شیخین کے بارے میں ایک تحقیق پیش کرنا ضروری سمجھتے ہیں جس سے شرط شیخین کے مفہوم کے ساتھ ساتھ مولف کا یہ دعویٰ بھی غلط ثابت ہو جائے گا کہ ہر حدیث قرآن کی طرح قطعی ہے۔

شرط شیخین کی تعیین کا مسئلہ ایک بڑا معرکۃ الآرا مسئلہ ہے اور اس پر اصول روایت کے اعتبار سے بڑی بڑی بحثیں قائم ہو گئی ہیں بلاشبہ ایک جماعت کو اس پر اصرار ہے کہ شیخین نے

اپنی تصانیف میں حدیث صحیح کے لیے علاوہ ان شرائط کے جن کو عام محدثین اپنی تصانیف میں ملحوظ رکھتے ہیں مزید شرائط کا اضافہ کیا ہے لیکن وہ شرائط کیا ہیں اور کیا دونوں حضرات ان شرائط کے متعین کرنے میں متحد ہیں یا امام بخاری کی شرائط الگ اور امام مسلم کی الگ ہیں۔ اس میں بہت اختلاف ہے۔

اس جگہ تمام محدثین اور ارباب اصول کی تمام آراء کا استقصاء مطلوب نہیں بلکہ صرف ان دو حضرات کی آراء پر بحث کرنا مقصود ہے جن کا حوالہ مولف نے دیا ہے یعنی امام حاکم اور بیہقی۔ اور ان کی آراء پر ایک تحقیقی اور تنقیدی نظر ڈالنا ہے۔

امام حاکم اور بیہقی کا بیان جس کا مولف نے حوالہ دیا ہے اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صحیح حدیث کے لیے یہ ضروری ہے کہ اس کے راویوں میں صحابی کے علاوہ ہر طبقہ میں کم از کم دو راوی ہوں لیکن واضح رہے کہ شرط شیخین کے بارے میں ان حضرات نے جو دعویٰ کیا ہے وہ مبنی بر حقیقت نہیں نہ تو امام بخاری و مسلم سے یہ شرطیں منقول ہیں اور نہ ہی ان کی صحیحین ان شروط پر پوری اترتی ہیں۔

بعد میں آنے والے ارباب اصول اور ائمہ فن نے نہایت سختی کے ساتھ اس کی مخالفت کی ہے اور اس دعویٰ کو بے بنیاد ٹھہراتے ہوئے اس کے خلاف بہت سی مثالیں پیش کر کے یہ ثابت کیا ہے کہ صحیحین میں یہ شرائط ملحوظ نہیں رکھی گئیں چنانچہ حافظ محمد بن طاہر حاکم کا قول نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

الجواب ان البخاری ومسلما لم یشرطا هذا الشرط ولا نقل عن واحد منهما انه قال ذلك والحاكم قدر التقدير وشرط لهما هذا الشرط على ما ظن والعمری انه شرط حسن لو كان موجودا فی كتابیهما الا انا وجدنا هذه القاعدة التی امتسها الحاكم منقضة فی الكتابين جميعًا.

(شروط الائمة الستة)

جواب یہ ہے کہ بخاری اور مسلم نے یہ شرط نہیں مقرر کی اور نہ ہی ان میں سے کسی ایک سے یہ منقول ہے کہ اس نے یہ کہا ہے۔ حاکم نے ایک اندازہ لگایا اور اپنے گمان کے مطابق ان دونوں کی یہ شرط قرار دی مجھے اپنی زندگی کی قسم کہ یہ شرط تو اچھی ہے کاش کہ شیخین کی کتابوں میں موجود بھی ہوتی۔ مگر ہم نے تو دونوں کتابوں میں اس شرط کو ٹوٹتے ہوئے پایا۔

اور اس کے بعد حاکم کے دعویٰ کے خلاف سات مثالیں بیان کی ہیں جو صحیحین میں موجود ہیں اور جن میں صحابی سے صرف ایک تابعی روایت کرنے والا ہے۔ (جب کہ حاکم کے ذکر کرنے کے مطابق صحابی سے روایت کرنے والے کم از کم دو راوی ہونا چاہئیں) اور اس کے بعد لکھتے ہیں:

اقتصرنا منها على هذا القدر ليعلم ان هذه القاعدة التى اسسها منقضة لا اصل لها ولو اشتغلنا بنقض هذا الفصل الواحد فى التابعين واتباعهم ومن روى عنهم الى عصر الشيخين لاربى على كتابه المدخل الا ان الاشتغال بنقض كلام الحاكم لا يجدى فائدة وله فى سائر كتبه مثل هذا كثير عفى الله عنه. (شروط الائمة الستة)

ہم نے صرف اتنے ہی پر اکتفا کی تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ حاکم نے جس قاعدہ کی بنیاد رکھی ہے وہ لغو اور بے اصل ہے اور اگر ہم اس کی صرف اسی ایک قسم کے توڑنے میں مشغول ہوں، تابعین اور تبع تابعین کے بارے میں اور جنہوں نے تبع تابعین سے روایت کی ہے شیخین کے زمانہ تک تو پوری مدخل سے زیادہ بڑی تصنیف ہو۔ مگر حاکم کے کلام کی تردید کرنے سے کوئی فائدہ نہیں، حاکم کی تصنیفات میں اس قسم کی بہت سی باتیں ہیں اللہ اس کو معاف کرے۔

اور حافظ ابوبکر حازمی شروط الائمۃ الخمسہ میں رقم طراز ہیں:

ان هذا قول من ليتطرف اطراف الآثار ولم يلج تيار الاخبار وجهل مخارج الحديث ولم يتثر على المذاهب اهل الحديث ومن عرب مذاهب الفقهاء فى القسام الاخبار الى المتواتر والاحاد واتقن اصطلاح العلماء فى كيفية تحرير الاسناد ولم يذهب هذا المذهب وسهل عليه المطلب وعمرى هذا قول قد قيل ودعوىٰ قد تقدمت حتى ذكره بعض الائمة الحديث فى مدخل الكتابين. (ص۲)

یہ وہ کہہ سکتا ہے جو آثار کے بحرِ ذخار کے کناروں پر رہنا پسند کرتا ہو اور احادیث کی اونڈتی ہوئی موجوں میں نہ گھسا ہو، مخارج حدیث سے ناواقف اور محدثین کے مذاہب سے نابلد ہو،

اور جس کو متواتر اور احاد کی تقسیم کے متعلق فقہاء کے مسلک معلوم ہیں اور جو تحریر اسناد کے متعلق علماء کی اصطلاح سے اچھی طرح باخبر ہے اس کی رائے یہ نہیں ہوسکتی اور اس کے لیے معاملہ سہل رہے گا بجان من یہ بات کہہ جا چکی اور سابق میں ایسا دعویٰ ہو چکا یہاں تک کہ ایک امام حدیث نے مدخل الکتابین میں اس کو ذکر بھی کر ڈالا۔

حازمی نے صرف اس پر اکتفا نہیں کی بلکہ انہوں نے اس کتاب میں ایک مستقل باب اس خیال کی تردید میں قائم کیا ہے جس کے الفاظ یہ ہیں:

باب فی ابطال قول من زعم ان من شرط البخاری اخراج الحدیث من عدلین وهلم جرا الی ان یتصل الخبر بالنبی صلی الله علیه وسلم. (حدیث) (طبع عظیم حیدر آباد دکن)

یہ باب اس شخص کے قول کو باطل کرنے میں ہے جس کا خیال یہ ہے کہ بخاری کی شرط یہ ہے کہ وہ ایسی حدیث کی تخریج کرتے ہیں جس کو مصنف سے لے کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک دو عادل راوی روایت کریں۔

اس کے بعد فرماتے ہیں:

ان هذا حکم من لم یمعض الغوص فی خبایا الصحیح ولو استقرا الکتاب حق استقرائه لوجد جملة من الکتاب فاقضه علیه دعواه. (ص ۶)

یہ اس شخص کا حکم لگایا ہوا ہے جو صحیح بخاری کی پوشیدگیوں میں گہری نظر سے غوطہ زن نہیں ہوا اور اگر وہ جزئیات کتاب کا جس جس طرح پتہ لگانے کا حق ہے پتہ لگاتا تو کتاب کے بڑے حصے کو اپنے دعویٰ کے خلاف پاتا۔

یہ ہے شرط شیخین کی تحقیق اور ان پر مختصر تنقید۔ ہم نے یہ تحقیق وتنقید حضرت الاستاذ مولانا محمد عبدالرشید صاحب نعمانی کے اس مضمون سے نقل کی ہے جو انہوں نے حاکم کی کتاب ''المدخل'' (فی اصول الحدیث) پر ایک تحقیق اور تنقید کے طور پر لکھا ہے۔ جو ماہنامہ ''برہان'' دہلی کے شمارہ بابت ماہ فروری ۱۹۴۲ء میں بعنوان ''**المدخل فی اصول الحدیث للحاکم النیسابوری**'' شائع ہوا تھا حضرت الاستاذ نے بڑے بسط و تفصیل سے شرط شیخین پر بحث کی ہے۔ ہم نے اس کا خلاصہ آپ کے سامنے پیش کیا ہے۔ (اللہ تعالیٰ ان کی

زندگی دراز فرمائے)

اعتراض نمبر ۶۱:

ہم لوگ حنفی المذہب کے نزدیک کتب احادیث، مسند امام اعظم، موطا امام محمد، آثار امام محمد، صحیح بخاری، صحیح مسلم، ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ، مشکوٰۃ، بلوغ المرام، مسند امام احمد، موطا امام مالک، دار قطنی، داری، مستند و مسلم ہیں یا نہیں اور مولفین مذکورہ اہل سنت تھے یا نہیں۔

جواب (۱):

(۳۶) کتب مندرہ سب مستند و مسلّم عند الحنیفہ ہیں اور مصنفین ان کتب کے اہل سنت والجماعت سے تھے۔ فقط حررہ عبدالہادی از لکھنو۔

جواب (۲):

(۳۷) کتب مذکورہ کے مصنفین اہل سنت والجماعت سے تھے اور بعض کتابیں ان میں ایسی ہیں جن میں صحیح حدیثیں مروی ہیں مثل صحیح بخاری و صحیح مسلم کے اور دیگر کتب میں صحیح و ضعیف دونوں قسم کی روایتیں ہیں۔ فقط واللہ اعلم شیخ محمد بن شیخ حسنین عرب مرحوم از لکھنو

جواب (۳):

(۳۸) تمام جماعت اہل سنت والجماعت کے نزدیک یہ سب کتابیں معتبر ہیں ہاں ان کے درجہ میں فرق ہے مثل بخاری شریف سب سے زیادہ مستند ہے اس کے بعد مسلم شریف۔ اس کے بعد ترمذی، ابوداؤ دونسائی وغیرہ۔ بعض محدثین نے صحیحین کے بعد موطا امام مالک کو رکھا ہے، بہرحال یہ کتابیں معتبر ہیں اور ان کے مصنفین اجلہ اہل سنت والجماعت میں سے ہیں۔

فقط کتبہ محمد کفایت اللہ غفر لہ مدرس مدرسہ امینیہ دہلی

جواب (۴):

یہ کتب احادیث حنفیہ کے نزدیک معتبر اور مستند ہیں یعنی ان کتابوں میں زیادہ تر وہ احادیث ہیں جن کا پایہ اعتبار بہت بلند ہے۔ حنفیہ ان کتابوں کی حدیث پر عمل نہیں کرتے ہیں۔ تو اس کی یہ وجہ ہے کہ اور احادیث ان سے زوردار مانی گئی ہیں جن کے تنقیح ائمہ حدیث نے کردی ہے۔ ان کتب حدیث کے جامعین اہل سنت والجماعت ہیں اور امت مرحومہ کے مایہ ناز ہیں فقط کتبہ محمد عبداللہ انصاری ناظم دینیات ازعلی گڑھ الجواب صحیح کتبہ

المذنب عبدالباقی اصلح اللہ تعالٰی حالہ

جواب مندرجہ ذیل کے سوال میں کچھ فرق ہے وہ یہ کہ زید کہتا ہے کہ کتب احادیث مذکورہ عند الحنفیہ مستند و مسلم ہیں اور ان کے مولفین اہل سنت سے تھے عمرو کہتا ہے کہ نہ یہ کتابیں مستند و مسلم ہیں اور نہ ان کے مولفین اہل سنت سے تھے اب دریافت طلب یہ امر ہے کہ ان پر دو میں سے کس کا قول معتبر ہے۔

جواب (۵):

زید کا قول صحیح ہے عمرو نے درحقیقت کتب مندرجہ سوال ہی پر حملہ نہیں کیا ہے بلکہ ائمہ ثلاثہ امام اعظم، امام مالک، امام احمد، دیگر ائمہ مثل امام محمد و امام بخاری وغیرہم رضی اللہ عنہم کو دائرہ سنیت سے نکال کر خود جماعت اہل سنت سے خارج ہو گیا جب (یہ شاید کاتب کی غلطی ہے ورنہ صحیح لفظ غالباً "یہی" ہے۔) (س:۱) اکابر دین سنی نہ رہے تو پھر کیا ایران کے روافض اور قادیان کا طائفہ طاغیہ اور مسقط کے خوارج اور بنارس و متھرا کے پنڈت و سادھو سنی قرار پاویں گے اور جب انہیں کی کتابیں مستند و مسلم نہ رہیں تو پھر کاشی و بنارس کی پستکیں مستند و مسلم ہوں گی عمرو کو قرآن پاک کی یہ آیت سنا دی جاوے۔

وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا

(النساء:۱۱۵)

اس پر بھی اگر باز نہ آوے تو پھر اس کے لیے وہی ٹھکانہ ہے جس کا ذکر اس آیت کریمہ میں ہے۔

فقط کتبہ العبد المسکین معین الدین الاجمیری کان اللہ لہ ناظم انجمن جمعیۃ انوار خواجہ صدر مدرس دار العلوم معینیہ عثمانیہ اجمیر

ھذا ھوا الحق. الجواب صحیح محمد عبدالمجید عفی عنہ

الجواب صواب عبد الحی عفی عنہ صح الجواب و اللہ اعلم بالصواب

حامد حسین عفی عنہ

واقعی ان جوابات کے متعلق کس کو کلام ہے مگر مولانا مولوی عزیز الرحمٰن صاحب مفتی دیوبند کا مشرب ہی نرالا ہے آپ کا جواب سب علماء کے خلاف ہے۔ (حقیقۃ الفقہ ص ۱۷۸ تا ۱۸۰)

جواب:

جب مولف جواب (۴) از محمد عبداللہ انصاری کی صحت کو تسلیم کرتے ہیں جس میں ذکر ہے کہ اگر حنفیہ ان کتابوں کی کسی حدیث پر عمل نہیں کرتے تو ان کے پاس ان سے زیادہ زور دار احادیث ہوتی ہیں تو پھر مولانا مفتی عزیز الرحمٰن صاحب کے جواب پر ان کا عدم اطمینان یہ ان کی کم فہمی ہے۔وضاحت آگے آ رہی ہے۔

جواب مفتی عزیز الرحمٰن صاحب

اعتراض نمبر ۶۲:

کتب مذکورہ میں ہر ایک قسم کی احادیث ہیں نہ تمام صحیح ہیں نہ تمام ضعیف اور نہ تمام معمول بہما ہیں نہ غیر معمول بہا۔بے شک اور اکثر مولفین مذکورین شافعی المذہب ہیں۔پس حنفی المذہب کو اپنے مذہب کی فقہ کی کتابیں معمول بہا بنانی چاہئیں اور مسائل فقیہ پر عمل کرنا چاہیے۔فقط کتبہ عزیز الرحمٰن عفی عنہ مفتی دارالعلوم دیوبند۔

(سچ پوچھو تو حنفیت کی جھلک اور تقلید کی بو بھی اسی جواب میں پائی جاتی ہے۔(۱۲)
مجیب صاحب چونکہ حنفی ہیں یقین کرتا ہوں کہ تمام مسائل کتب فقہ پر جو ذیل کے حصہ اول میں درج کیے جاتے ہیں خود تو ضرور عامل ہوں گے۔(حقیقۃ الفقہ ص ۱۸۰)

جواب:

مولف نے عوام کو مغالطہ دیا ہے کہ مجیب کی غرض یہ ہے کہ قرآن و حدیث کو چھوڑ کر حنفی فقہ کو اختیار کرو اور یہ ان کا قصور فہم ہے۔

بلکہ مفتی عزیز الرحمٰن صاحب کا جواب بالکل درست ہے اور یہ حکم مجتہد کے لیے نہیں ہے بلکہ یہ حکم عام آدمی کے لیے ہے کہ جو قرآن و حدیث سے آشنا نہیں۔ظاہر ہے کہ جب اس کو یہ معلوم نہیں کہ ان مذکورہ کتابوں میں سے کون سی حدیث صحیح اور کون سی ضعیف ہے تو پھر وہ یہ کیسے فیصلہ کرے گا کہ کس کو معمول بنایا جائے اور کس کو ترک کیا جائے۔

اور اگر آزادی دے دی جائے کہ جس حدیث کو چاہو اختیار کرو اور جس کو چاہو چھوڑ دو تو پھر غیر مقلدین حضرات کی طرح راستہ بھٹکتا رہے گا اور جو اپنی خواہش کے مطابق حدیث

دیکھے گا اس کو تو معمول بہ بنالے گا ورنہ نہیں۔

غرضیکہ مذکورہ جواب میں جو حکم بیان کیا گیا ہے وہ صرف عامی کے لیے ہے ذرا خود غیر مقلدین حضرات کی عبارات بھی ملاحظہ ہوں کہ وہ اس بارے میں کیا فرماتے ہیں۔

مولانا وحید الزمان صاحب رقم طراز ہیں:

والعامی الذی لا یعرف الحدیث والقرآن یسأل العلماء ویعمل علی قولھم. (کنز الحقائق ص ۱۰)

اور وہ عامی جو قرآن وحدیث کی معرفت نہیں رکھتا علماء سے پوچھ کر اس پر عمل کرے۔

اور یہی مفہوم ہے حنفی ہونے کا جہاں متعارض احادیث میں عام آدمی کوئی فیصلہ نہیں کر سکتا تو اس میں تو وہ امام ابوحنیفہ کے قول پر عمل کرے تقلید کا یہ مفہوم نہیں ہے کہ امام ابوحنیفہ نے فرمایا کہ نمازیں شب وروز میں پانچ فرض ہیں اس لیے پانچ نمازیں پڑھنا ہے یا ابوحنیفہ نے کہا کہ فجر کے دو فرض ہیں اس لیے حنفی دو فرض ادا کرتا ہے نہیں بلکہ تقلید تو صرف کیفیت ادا میں چونکہ احادیث متعارض ہیں بعض میں رفع یدین عند الرکوع کا ذکر ہے اور بعض میں عدم رفع کا تو ان میں امام صاحب نے ایک کو ترجیح دی اس میں امام ابوحنیفہ کی تقلید کی جاتی ہے۔

اگر مفتی عزیز الرحمن کے جواب سے آپ کو تقلید کی بو آتی ہے تو یہ کوئی بڑی بات نہیں آخر وہ تو مقلد تھے اور حنفی لیکن مولوی وحید الزمان صاحب غیر مقلد ہونے کے باوجود یہی فرمارہے ہیں کہ عامی علماء سے سوال کر کے اس پر عمل کرے اب معلوم نہیں ان کا فتویٰ پڑھ کر آپ کا سر چکرائے گا یا نہیں۔

آخر میں حجۃ الاسلام امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کا فتویٰ بھی ملاحظہ ہو۔ چنانچہ ''احیاء العلوم'' میں فرماتے ہیں:

یجب علی کل مقلد اتباع مقلدہ فی کل تفصیل وھو عاص بالمخالفۃ.

(بحوالہ ذب ذبابات الدراسات ج۱ ص ۴۳۶)

مقلد کے لیے ضروری ہے کہ وہ ہر مسئلہ میں اپنے مقلد (امام) کی پیروی کرے اگر اس کا خلاف کرے گا تو گنہگار ہوگا۔

نصرۃ الفقہ

بجواب

حقیقۃ الفقہ

(حصہ اول)

مولف
حضرت مولانا
محمود حسن صدیقی چاٹگامی

ناشر
ادارۃ النعمان، پیپلز کالونی، گوجرانوالہ

حصہ اول

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اعتراض:

الحمد لله و كفى و الصلاة و السلام على عباده الذين اصطفىٰ

بعد حمد وصلوٰۃ کے اس قدر عرض کر دینا مناسب خیال کرتا ہوں کہ ہمارے حنفی بھائی مسائل فقیہہ کے متعلق کہا کرتے ہیں کہ ہمارا کوئی مسئلہ قرآن وحدیث کے خلاف نہیں ہے بلکہ قرآن و حدیث کا مغز وعطر ہے اس لیے (۶۱۹) مسائل مندرجہ ذیل حصہ اول ہدیہ ناظرین کر کے انصاف کا خواست گار رہوں کہ واقعی یہ مسائل قرآن وحدیث کے مغز وعطر ہیں یا کیا؟

جواب:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوٰة و السلام على سيد المرسلين و على اله واصحابه اجمعين

قولہ ہمارے حنفی بھائی الخ یہ تو واقعی حقیقت ہے کہ فقہی مسائل جو فقہاء متقنین کے مستنبطات ہیں بالکل قرآن وحدیث کے ثمرات اور کتاب اللہ وسنت رسول کی گویا ترجمانی ہے اس امر حقیقت تک رسائی کے لیے چند مقدمات کا علم چاہیے جن سے ناواقفیت کی وجہ سے غیر مقلدین حضرات راہ حق سے ہٹ گئے ہیں تو پہلے یہ جاننا چاہیے کہ فقہ اور مسائل فقہ کیا ہیں۔

فقہ کا لغوی معنی:

قال فى الصحاح: الفقه الفهم فى القاموس المحيط الفقه بالكسر العلم بالشئ والفهم له وفى المصباح المنير الفقه فهم الشئ. قال ابن فارس وكل علم لشئ فهو فقه فالفقه هو الفهم لما ظهر او خفى قولاً كان او غير قول. (موسوعة جمال عبد الناصر فى الفقه الاسلامى ج١ ص٩)

صحاح میں کہا کہ فقہ کا معنی سمجھ ہے، قاموس میں ہے کہ کسی چیز کے متعلق علم اور سمجھ کا نام فقہ ہے المصباح المنیر میں ہے کہ فقہ کسی چیز کے سمجھنے کا نام ہے۔ ابن فارس نے کہا ہے کہ کسی

چیز کا بھی معلوم ہونا فقہ ہے تو نتیجہ یہ نکلا کہ فقہ کسی بھی شئی کے ظاہر یا باطن کے سمجھنے کا نام ہے چاہے وہ شئی کلام ہو یا غیر کلام۔

امام غزالی نے فرمایا:

الفقه عبارة عن العلم والفهم فى اصل الوضع. (المستصفى ص ۲)

وضع اصلی کے لغوی لحاظ سے فقہ علم اور سمجھ کا نام ہے۔

عبدالرحمن عبدالحلاوی لکھتے ہیں:

الفقه فى اللغة الفهم الذى فهو عبارة من جودة الذن من جهة هيئة لا اقتناص كل ما يرد عليه من المطالب. (تسهيل الوصول الى علم الوصول ص۲)

لغت میں فقہ اس سمجھ کا نام ہے جس کی تعبیر ذہن کی خوبی سے کی جاتی ہے بایں طور کہ جو مطالب بھی سامنے آئیں ذہن کی گرفت سے باہر نہ ہوں۔

اور ابن اللحام حنبلیؒ ابن عقیل بغدادی کی ''واضح'' سے نقل کرتے ہیں:

والفقه لغه الفهم والفهم ادراك معنى الكلام بسرعة قاله ابن عقيل فى (الواضح) والاظهر لاحاجة الى قيد السرعة.

(المختصر فى اصول الفقه لابن اللحام حنبليؒ ص۳۱)

لغت میں فقہ سمجھ کا نام ہے اور سمجھ کہتے ہیں جلدی سے معنی کلام پر مطلع ہو جانے کو مگر ظاہر یہ ہے کہ جلدی کی قید لگانے کی حاجت نہیں ہے۔

شوکانی نے بھی یہی لکھا ہے کہ لغت میں فقہ سمجھ ہی کو کہتے ہیں۔

(ارشاد الفحول ص۳ مطبع محمد علی ص۲)

ان حوالہ جات کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ سمجھ نہ ہو فقہ پر اطلاع پانا محال ہے اس میں سمجھ کی ضرورت پہلے ہی قدم پر پڑ جاتی ہے اسی لیے ''فقہ'' سے اس علم کو موسوم کیا گیا عام غیر مقلدین چونکہ فہم ادراک سے محروم ہیں تو نتیجتًا اس لیے علم فقہ اور مسائل فقہ سے ان کو وحشت ہے ''فقہ فی الدین'' اس علم سے واقفیت ہی کا نام ہے اس عظیم نعمت کے اہل وہی قرار پاتے ہیں جو موفق من اللہ ہوں چنانچہ اس ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں اس کی تصریح بھی موجود ہے کہ

من يرد الله به خير يفقهه فى الدين ومن لم يبال لم يفقهه وفى رواية ويلهمه رشده وفى رواية يا ايها الناس تفقهوا (رواه الخطيب البغدادى

بطرق مختلفة مع الزيادة والنقصان)
(الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادی ص ۲ الی ص ۸)

اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ بھلائی کا ارادہ فرماتا ہے اس کو دین کی سمجھ عطا فرماتا ہے اور جس کی اس کو پرواہ نہیں اسے عطا نہیں فرماتا ہے اور ایک روایت میں یوں ہے کہ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ فرماتا ہے اس پر رشد و ہدایت کا الہام فرماتا ہے اور ایک دوسری روایت میں یہ بھی ہے کہ لوگو فقہ حاصل کرو۔ خطیب بغدادی نے مختلف طرق سے تھوڑے سے فرق کے ساتھ اس کی حدیث روایت کی ہے۔ دوسری حدیث میں ہے۔

عن جابر رضی اللہ عنہ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خیارکم فی الجاھلیة خیارکم فی الاسلام اذا فقھوا۔ (رواہ الخطیب وفی الباب عن ابی ھریرۃ) (الفقیہ والمتفقہ ص ۹)

حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تمہارے جاہلیت کے بہترین اشخاص اسلام کے بھی بہترین اشخاص ہیں جب کہ وہ فقہ سے بہرہ ور ہوں۔ اس حدیث کو خطیب بغدادی نے روایت کیا ہے اور اس باب میں حضرت ابو ہریرہؓ سے بھی مروی ہے۔

تو واضح ہو گیا کہ سمجھ (فقہ) کے بغیر قرآن وسنت کے معانی ومطالب اور حقائق ودقائق پر اطلاع پانا مشکل ہی نہیں ناممکن ہے۔

فقہ کا اصطلاحی معنی:

علامہ محب اللہ بہاری لکھتے ہیں:

الفقه حکمة فرعیة شرعیة اھ (مسلم الثبوت ص ۳ مطبع انصاری)

فقہ ایک ایسی حکمت ہے جس کا تعلق شریعت کے فروعی مسائل سے ہے۔

ظاہر ہے کہ صرف اہل فضل اور اہل علم ہی اس حکمت سے آشنا ہو سکتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَّشَاءُ وَمَنْ يُّؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوْتِيَ خَيْرًا كَثِيْرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ○

جس کو چاہے سمجھ عنایت کرتا ہے اور جس کو سمجھ ملی اس کو بڑی خوبی ملی اور وہی نصیحت قبول

کرتے ہیں جو عقل والے ہیں۔

اب مفسرین کے ہاں حکمۃ کا صحیح معنی کیا ہے؟ ملاحظہ فرمایئے: علامہ آلوسی اپنی شہرہ آفاق تفسیر ''روح المعانی'' میں لکھتے ہیں:

(یؤتی الحکمة) اخرج ابن جریر وغیرہ عن ابن عباس انها المعرفة بالقرآن ناسخه ومنسوخه ومتشابهه ومحکمه ومقدمة ومؤخرہ وحلاله وحرامه وامثاله.......... وفی روایة عنه انها الفقه فی القرآن ومثله عن قتادة والضحاك وخلق کثیر ...... اخرج ابن ابی حاتم عن ابی الدرداء الحکمة قرأة القرآن والفکرة فیه وعن مجاهد انها الاصابة فی القول والعمل وفی روایة عنه انها القرآن والعلم والفقه اھ (روح المعانی ج۳ ص۴۱)

ابن جریر وغیرہ نے عبداللہ بن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ قرآن کے ناسخ ومنسوخ متشابہ ومحکم، مقدم ومؤخر، حلال وحرام اوران جیسے امور کی معرفت ہی حکمت ہے اوران سے دوسری روایت میں یہ مذکور ہے کہ حکمت تفقہ فی القرآن ہے۔ یہی تفسیر قتادہ ضحاک اور خلق کثیر سے مروی ہے اورابن ابی حاتم نے ابوالدرداء سے روایت کی ہے کہ حکمت قرآن کریم کی تلاوت اوراس میں غور کرنے کا نام ہے۔ مجاہد سے مروی ہے کہ حکمت نام ہے کہ راست گفتاری اور بروایت کردار اور ایک دوسری روایت میں آتا ہے کہ حکمت سے مراد قرآن علم اور فقہ ہی ہیں۔

امام غیر مقلدین علامہ شوکانی اپنی تفسیر ''فتح القدیر'' میں لکھتے ہیں:

اخرج ابن مردویة عنه (ابن عباس) انها القرآن یعنی تفسیرہ واخرج ابن جریر وابن المنذر عنه قال: انها الفقه فی القرآن واخرج ابن جریر عن ابی العالیة قال هی الکتاب والفهم به واخرج ایضا عن النخعی نحوہ اھ

(تفسیر فتح القدیر ج۱ ص۲۶۲)

ابن مردویہ نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حکمت سے مراد قرآن یعنی اس کی تفسیر ہے اورابن جریر اورابن المنذر نے ان سے روایت کی ہے کہ فرمایا حکمت کا مطلب قرآن کے اندر سمجھ پیدا کرنا ہے اورابن جریر نے ابوالعالیہ سے روایت کی ہے کہ حکمت کتاب اللہ کو سمجھنے کا نام اور یہی معنی امام نخعیؒ سے بھی منقول ہے۔

صحابہؓ وتابعینؒ کی ان تصریحات سے یہ بات واضح ہوکر سامنے آجاتی ہے کہ الفاظ قرآنی

اور آیات قرآنی پر سطحی نظر رکھنے کا نام حکمت نہیں بلکہ ایک ایک حرف اور ایک ایک لفظ کی تہ تک پہنچنے کا نام حکمت ہے، جس کے لیے غور وغوض اور تفکر وتدبر چاہیے۔ مزید یہ ہے کہ راستہ کہیں ایسا بھی سخت دشوار گزار آجاتا ہے کہ اس پر چلنا ہر آوارہ ذہن اور آرام پسند طبیعت کے بس کی بات نہیں یہی وجہ ہے کہ بہت سارے حضرات اس معذوری کے سبب فقہ القرآن و الحدیث سے کلی طور پر محروم رہ گے اور نہ صرف محروم بلکہ فقہائے امت سے بدظن اور بداعتقاد بھی ہو گئے اور ان پر طرح طرح کے الزامات اور نکتہ چینی بھی شروع کر دی۔

حجۃ الاسلام امام غزالیؒ فقہ کے اصطلاحی معنی یہ فرماتے ہیں:

الفقه بعرف العلماء عبارة عن العلم بالاحكام الشرعية الثابتة الافعال المكلفين خاصه. (المستصفى ج۱ ص۳)

علماء کی اصطلاح میں فقہ کی تعبیر اس علم سے کی جاتی ہے جو خاص افعال مکلفین کے ثابت شدہ احکام شرعیہ کے ساتھ متعلق ہو۔

اور علامہ محقق سیف الدین آمدی لکھتے ہیں:

وفى عرف المنتشر عين الفقه مخصوص بالعلم الحاصل بجملة من الاحكام الشرعية الفروعية بالنظر والاستدال.

(الاحكام فى اصو الاحكام للآمدى ج۱ ص۷)

علماء شریعت کے عرف میں فقہ کا لفظ اس علم کے ساتھ خاص ہے جو بطریق نظر واستدلال منجملہ فروعی احکام شرعیہ کے ایک حصہ کے متعلق سے حاصل ہو۔

اور ابن اللحام حنبلی کہتے ہیں:

وحد الفقه شرعا العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال. (المختصر فى اصول الفقه ص۳۱)

شرعاً فقہ اس علم کو کہا جاتا ہے جو بذریعہ استدلال تفصیلی دلائل سے مستفاد شدہ احکام شرعیہ فرعیہ کے ساتھ متعلق ہو۔

علامہ ابن حاجب مالکی فرماتے ہیں:

والفقه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال.

(مختصر منتهى الاصولى مع شرحه اللفظ فى عضد على حامش الحواشى الثلاث للتفازانى وللجرجانى والسيد وحسن مروى (ج۱ ص۱۸)

کرتے ہیں جو عقل والے ہیں۔

اب مفسرین کے ہاں حکمہ کا صحیح معنی کیا ہے؟ ملاحظہ فرمائیے: علامہ آلوسی اپنی شہرہ آفاق تفسیر ''روح المعانی'' میں لکھتے ہیں:

(یؤتی الحکمة) اخرج ابن جریر وغیره عن ابن عباس انها المعرفة بالقرآن ناسخه ومنسوخه ومتشابهه ومحکمه ومقدمة ومؤخره وحلاله وحرامه وامثاله.......... وفی روایة عنه انها الفقه فی القرآن ومثله عن قتادة والضحاك وخلق کثیر ...... اخرج ابن ابی حاتم عن ابی الدرداء الحکمة قراة القرآن والفکرة فیه وعن مجاهد انها الاصابة فی القول والعمل وفی روایة عنه انها القرآن والعلم والفقه اھ (روح المعانی ج۳ ص ٤١)

ابن جریر وغیرہ نے عبداللہ بن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ قرآن کے ناسخ ومنسوخ متشابہ ومحکم، مقدم ومؤخر، حلال وحرام اوران جیسے امور کی معرفت ہی حکمت ہے اوران سے دوسری روایت میں یہ مذکور ہے کہ حکمت تفقہ فی القرآن ہے۔ یہی تفسیر قتادہ ضحاک اور خلق کثیر سے مروی ہے اورابن ابی حاتم نے ابوالدرداء سے روایت کی ہے کہ حکمت قرآن کریم کی تلاوت اوراس میں غور کرنے کا نام ہے۔ مجاہد سے مروی ہے کہ حکمت نام ہے کہ راست گفتاری اور بروایت کرداراور ایک دوسری روایت میں آتا ہے کہ حکمت سے مراد قرآن علم اور فقہ ہی ہیں۔

امام غیرمقلدین علامہ شوکانی اپنی تفسیر ''فتح القدیر'' میں لکھتے ہیں:

اخرج ابن مردویة عنه (ابن عباس) انها القرآن یعنی تفسیره واخرج ابن جریر وابن المنذر عنه قال: انها الفقه فی القرآن واخرج ابن جریر عن ابی العالیة قال هی الکتاب والفهم به واخرج ایضًا عن النخعی نحوه ا ھ

(تفسیر فتح القدیر ج١ ص٢٦٢)

ابن مردویہ نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حکمت سے مراد قرآن یعنی اس کی تفسیر ہے اورابن جریر اورابن المنذر نے ان سے روایت کی ہے کہ فرمایا حکمت کا مطلب قرآن کے اندر سمجھ پیدا کرنا ہے اورابن جریر نے ابوالعالیہ سے روایت کی ہے کہ حکمت کتاب اللہ کو سمجھنے کا نام اور یہی معنی امام نخعیؒ سے بھی منقول ہے۔

صحابہؓ وتابعینؒ کی ان تصریحات سے یہ بات واضح ہوکر سامنے آجاتی ہے کہ الفاظ قرآنی

اور آیات قرآنی پر سطحی نظر رکھنے کا نام حکمت نہیں بلکہ ایک ایک حرف اور ایک ایک لفظ کی تہ تک پہنچنے کا نام حکمت ہے جس کے لیے غور وغوض اور تفکر و تدبر چاہیے۔ مزید یہ ہے کہ راستہ کہیں ایسا بھی سخت دشوار گزار آجاتا ہے کہ اس پر چلنا ہر آوارہ ذہن اور آرام پسند طبیعت کے بس کی بات نہیں یہی وجہ ہے کہ بہت سارے حضرات اس معذوری کے سبب فقہ القرآن و الحدیث سے کلی طور پر محروم رہ گے اور نہ صرف محروم بلکہ فقہائے امت سے بدظن اور بداعتقاد بھی ہو گئے اور ان پر طرح طرح کے الزامات اور نکتہ چینی بھی شروع کر دی۔

حجۃ الاسلام امام غزالیؒ فقہ کے اصطلاحی معنی یہ فرماتے ہیں:

الفقه بعرف العلماء عبارة عن العلم بالاحكام الشرعية الثابتة الافعال المكلفين خاصه. (المستصفی ج۱ ص۳)

علماء کی اصطلاح میں فقہ کی تعبیر اس علم سے کی جاتی ہے جو خاص افعال مکلفین کے ثابت شدہ احکام شرعیہ کے ساتھ متعلق ہو۔

اور علامہ محقق سیف الدین آمدی لکھتے ہیں:

وفی عرف المنتشر عين الفقه مخصوص بالعلم الحاصل بجملة من الاحكام الشرعية الفروعية بالنظر و الاستدال.

(الاحكام فی اصو الاحكام للآمدی ج۱ ص۷)

علماء شریعت کے عرف میں فقہ کا لفظ اس علم کے ساتھ خاص ہے جو بطریق نظر واستدلال منجملہ فروعی احکام شرعیہ کے ایک حصہ کے متعلق سے حاصل ہو۔

اور ابن اللحام حنبلی کہتے ہیں:

وحد الفقه شرعا العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال. (المختصر فی اصول الفقه ص۳۱)

شرعاً فقہ اس علم کو کہا جاتا ہے جو بذریعہ استدلال تفصیلی دلائل سے مستفاد شدہ احکام شرعیہ فرعیہ کے ساتھ متعلق ہو۔

علامہ ابن حاجب مالکی فرماتے ہیں:

والفقه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال.

(مختصر منتهی الاصولی مع شرحه اللفظ فی عضد علی حامش الحواشی الثلاث للتفازانی وللجرجانی والسيد وحسن مروی (ج۱ ص۱۸)

فروعی احکام شرعیہ جو بذریعہ استدلال مفصل دلائل سے مستفاد ہوں ان کے جاننے کا نام فقہ ہے۔

علامہ ابن نجیم حنفی نے فقہ کی تعریف اس طرح کی ہے کہ

الفقه التصديق بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من ادلتها وهو بمعنى الاعتقاد الراجح الشامل للظن واليقين.

(مشكاة الانوار في اصول النار لابن نجيم ج١ ص٨)

فقہ عمل سے متعلق شرعی احکام کی اس تصدیق کا نام ہے جو دلائل سے حاصل ہوتی ہے اور تصدیق سے مطلب راجح اعتقاد ہے جو ظن اور یقین دونوں کو شامل ہوتا ہے۔

امام شوکانی غیر مقلد کی تعریف یہ ہے:

العلم بالاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال.

(ارشاد الفحول للشوكاني ص٣)

استدلال کی راہ سے تفصیلی دلائل سے احکام شرعیہ کا معلوم کرنا فقہ ہے۔

علماء کی ان تمام تعریفات پر نظر ڈالنے سے واضح ہوجاتا ہے کہ ائمہ فقہ اسلامی میں سے کسی کے ہاں کوئی بھی امر ایسا نہیں جو غیر مستدل اور بے بنیاد ہو بلکہ ان کے ہاں تمام فقہی مسائل کا دارومدار کتاب وسنت اور اجماع وقیاس ہے چنانچہ اس کی تصریح واضح طور پر صدر الشریعہ نے اور نواب صدیق حسن خان صاحب نے ''ابجد العلوم'' میں یوں کی ہے:

وقوله من ادلتها الخ وهي الادلة الاربعة اهـ (التوضيح مع التلويح ص٣٤)

(الادلته التفصيلية) وهي الاربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس اهـ

(ابجد العلوم ص٥٦٠)

تفصیلی دلائل سے مراد چار بنیادی دلائل ہیں۔ چار بنیادی دلائل یہ ہیں کتاب اللہ، سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، اجماع امت اور قیاس۔

اب کوئی غیر مقلد، قرآن وسنت کے جامع اور وسیع دائرہ کو تنگ نظری سے دیکھنے والا یہ شور نہ مچائے کہ اجماع اور قیاس غیر مشروع اور خارج از کتاب وسنت ہیں کیونکہ ان دونوں کی بنیاد بھی کتاب وسنت ہی ہیں اور یہی ان کے ماخذ اور مبنیٰ ہیں چنانچہ موسوعہ عبدالناصر میں ہے:

ذهب جمهور الاصوليين والفقهاء الى ان مصادر الفقه ...... هي الكتاب

والسنة والاجماع والقياس وقالوا ان المصدر الحقيقي هو الوحي كتابا كان او سنة اما لاجماع والقياس فردهما اليه وما ذكرا استقلالا الا لكثرة بحولهما وذلك لان المجمعين لا يضعون احكاما من عند انفسهم ولا يجمعون عن الهوى والتشهي ولا يكون اجماعهم الا مستنداً لاحد هذين المصدرين. (موسوعة جمال عبد الناصر هى الفقه الاسلامي ج۱ ص۱۲)

جمہور علماء اصول اور فقہاء اس پر متفق ہیں کہ فقہی ماخذ کتاب، سنت، اجماع اور قیاس ہیں اور ان حضرات نے تصریح کی ہے کہ اصل میں حقیقی فقہی ماخذ اور بنیاد تو وحی ہی ہے چاہے وہ بصورت کتاب ہو یا بصورت سنت، اجماع اور قیاس دونوں کا اصل مرجع اور بنیاد بھی یہی ''وحی'' ہے مگر کثرت بحث ومباحثہ کی وجہ سے ان دونوں کا ذکر مستقلاً کیا گیا کیونکہ علماء کرام کوئی بھی حکم اپنی طرف سے گھڑتے نہیں تھے اور نہ نفس اور خواہش کی اتباع میں کسی بات پر اتفاق کرتے ہیں لہذا ان کا کسی بات پر اتفاق کرنا ضرور بالضرور کتاب وسنت میں سے کسی نہ کسی کی سند پر ہی مبنی ہوگا۔

واضح رہے کہ دراصل ''سنت'' بھی تشریح قرآن اور تبیین قرآن ہی ہے۔ جیسا کہ اجماع و قیاس کلیات کتاب وسنت کی تشریح وبیان ہیں چنانچہ اللہ تعالی فرماتے ہیں:

وَاَنْزَلْنَاۤ اِلَیْكَ الذِّكْرَ لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَیْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ یَتَفَكَّرُوْنَ ○

(سورة النحل: ٤٤)

اس آیت کے تحت شیخ محمد الخضریؒ لکھتے ہیں:

فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يبين ما اراد القرآن احيانا بالقول وحده واحيانا بالفعل وحده واحيانا بهما معًا .... فليس في السنة شيء الا والقرآن دل على معناه دلالة اجمالية او تفصيلية.

(تاريخ التشريع الاسلامي ص۳۵)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرآن کی مراد کبھی اپنے کلام کے ذریعہ واضح فرماتے تھے اور کبھی عمل کے ذریعہ اور کبھی دونوں کے ذریعہ پھر سنت میں ایسی کوئی بات نہیں جس پر قرآن اجمالاً یا تفصیلاً راہ نمائی نہ کرتا ہو۔

تو یہ معلوم ہوگیا کہ درحقیقت سنت کا منبع بھی قرآن ہی ہے۔ انسانی زندگی کے متعلقہ تمام

احکام جو سنت، اجماع اور قیاس سے بلاواسطہ مستنبط و مستفاد ہیں سب ہی کا مصدر و منبع کتاب اللہ ہے چنانچہ قرآن کریم اس کی تصریح یوں کرتا ہے۔

وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ

اس آیت کی تحت حضرت مفتی شفیع صاحبؒ لکھتے ہیں کہ:

''رہا یہ سوال کہ قرآن کریم میں دین کے بھی تو سب مسائل مذکور نہیں تو ''تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ'' کہنا کیسے درست ہوگا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن کریم میں اصول تو تمام مسائل کے موجود ہیں انہی کی روشنی میں احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان مسائل کا بیان کرتی ہیں اور کچھ تفصیلات کو اجماع و قیاس شرعی کے سپرد کر دیا جاتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اجماع و قیاس سے جو مسائل نکلے ہیں وہ بھی ایک حیثیت سے قرآن ہی کے بیان کیے ہوئے ہیں۔ (تفسیر معارف القرآن ج۵ ص ۳۷۵)

تفسیر ''خازن'' میں پوری آیت کی تفسیر میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ

ان اجمع آية فى القرآن لخير وشر هذه الآية وقال غير واحد لو لم يكن فى القرآن غير هذه الآية الكريمة لكفت فى كونه تبيانا لكل شىء.

(تفسير الخازن ج٤ ص٩١)

یہ پورے قرآن میں تمام بھلائیاں اور برائیاں کے متعلق جامع ترین آیت ہے۔ مصنف نے متعدد حضرات سے تصریح کی ہے اگر قرآن میں اس آیت کے علاوہ اور کوئی آیت نہ ہوتی تو یہ آیت تمام امور کی تبیین کے لیے کافی تھی۔

اور امام قرطبیؒ ''ما فرطنا فى الكتاب من شىء'' کے تحت لکھتے ہیں:

ما تركنا شيئا من امر الدين الا وقد دللنا عليه فى القرآن الا دلالته مبينة مشروحة واما مجملة يتلقى بيانها من الرسول عليه الصلوٰة والسلام او من الاجماع او من القياس الذى ثبت بنص الكتاب قال الله تعالىٰ "وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ" فصدق خبر الله بانه ما فرط فى الكتاب من شىء الا ذكره اما تفصيلا واما تاصيلا.

(تفسير الجامع لاحكام القرآن للقرطبى ج٢ ص٤٢٠)

امور دین میں سے ہم نے کوئی بھی چیز نہیں چھوڑی کہ جس پر قرآن میں ہماری رہنمائی نہ کر دی گئی ہو۔ مبین اور واضح طور پر یا اجمالی طور پر اور اس اجمال کا بیان سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم یا اجماع یا نص کتاب سے ثابت شدہ قیاس سے مل سکتا ہے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا ''اور اتاری ہم نے تجھ پر کتاب کھلا بیان ہر چیز کا'' پس اللہ تعالیٰ کی خبر سچی ہو کر رہی کہ کوئی بھی امر کتاب اللہ کے اندر ایسا نہیں چھوڑا کہ جس کی تفصیل یا اصولی طور پر بیان نہ کر دیا۔

اسی نہج پر امام رازی نے اپنی مشہور کتاب ''تفسیر کبیر'' میں علامہ سیوطی نے ''در المنثور'' میں زمخشری نے ''کشاف'' میں اور علامہ محمود آلوسی نے ''روح المعانی'' میں بیان کیا ہے۔

فقہ کی جامعیت:

فقہ وہ علم ہے جس میں قرآن وسنت کے تمام احکام کا الگ الگ تفصیلی بیان ہے اور انسانی زندگی کے جتنے بھی پہلو ہیں چاہے دنیوی ہوں یا اخروی ہر پہلو کا قرآن وحدیث کی روشنی میں تفصیلی حل ہے۔ یہ کوئی نو ایجاد نہیں بلکہ قرآن وسنت ہی کی تشریح ہے۔

کتاب اللہ جس میں انسانی زندگی کے تمام مسائل انفرادی ہوں یا اجتماعی، معاشی ہوں یا اقتصادی، اخلاقی ہوں یا سیاسی ان سب کے متعلق پوری تفصیل ''فقہ'' میں موجود ہے۔ وجہ یہ ہے کہ ہر ہر فرد میں اللہ تعالیٰ نے وہ قوت ودیعت نہیں رکھی جس سے وہ اپنی مشکلات کا تفصیلی حل براہ راست قرآن سے نکال سکے بلکہ یہ ملکہ چند گنے چنے اشخاص کے اندر رکھا ہے۔ جنہوں نے ان مسائل کی تفصیل کی اور اسی تفصیل کا نام فقہ ہے یہ وجہ تدوین فقہ کی ہے۔

اب اصل جواب کی طرف رجوع کرتے ہوئے عرض ہے کہ اگر آپ ان مذکورہ تمام امور کے پیش نظر فقہ اور مسائل فقہ پر غور فرمائیں گے تو ایسا کوئی مسئلہ صور پھونکنے تک بمشکل نظر آئے گا جو اصول کتاب وسنت کے خلاف ہو بلکہ محال ہے اب حضرت مولف کے ہاتھ اتنے مسائل جو قرآن وسنت کے خلاف نظر آ گئے یہ ان کی کم مائیگی، کم علمی اور عدم فقاہت کی روشن دلیل ہے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ اس کتاب میں ہر وہ مسائل جو مولف نے لکھے ہیں ان سب کی توضیح کر دی جائے گی۔

ضروری گزارش

اعتراض:

اول: سبب تالیف میں بصراحت گزارش کر چکا ہوں کہ جن کتب فقیہہ کا ترجمہ اردو میں ہو گیا ہے ان سے مسائل اخذ کر کے دو حصوں میں تقسیم کرتا ہوں چونکہ تراجم غیر مشہور تھے اور بعض کتب کے متعدد ترجمے بھی ہو چکے تھے اس لیے مناسب یہی معلوم ہوا کہ اصل کتب مشہورہ (یعنی ہدایہ، شرح وقایہ، منیہ، کنز، عالمگیری، درمختار) کے حوالہ پر ہی اکتفا کیا جاوے ناظرین مطلع رہیں اور مغالطہ میں نہ پڑیں۔

دوم: مسائل مندرجہ ہر دو حصص ترجمہ متون اور شروح سے اخذ کیے گئے ہیں۔

جواب:

مولف کا یہ ایک مایہ ناز کارنامہ ہے کہ عربی عبارات کا سمجھنا اور اس کی تہہ تک پہنچنا چونکہ ان کے بس کی بات نہیں تھی اس لیے انہوں نے مذہب حنفی کے معتمد عربی متون وشروح سے ہٹ کر چند کتابوں کے اردو ترجمے کو اپنالیا اور جیسا الٹا سیدھا ان ترجموں کے مطالعہ سے ان کی سمجھ میں آیا، لکھ مارا، مگر ہمارے نزدیک چند وجوہ کی بنا پر ان ترجموں پر بحث کی بنا نہیں رکھی جاسکتی۔ ایک تو اس لیے کہ ہر شخص ترجمہ اپنی فہم اور سمجھ کے اعتبار سے کرتا ہے اس لیے ضروری نہیں کہ ترجمہ میں اصل کتاب کا مطلب پوری طرح واضح ہو گیا ہو۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ ان مترجمین نے اصل عبارت سے ہٹا کر اپنی طرف سے سینکڑوں باتوں کا ذکر کیا ہے جن سے مولف نے جابجا قطع وبرید کر کے ناجائز فائدہ اٹھانے میں دریغ نہیں کیا۔ ان شاء اللہ آئندہ چل کر ایک ایک مسئلہ پر گرفت کی جائے گی اور اصل بات سے اطلاع بھی ساتھ ساتھ دے جائے گی۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ مذکورہ کتابوں میں متعدد کتابوں کے مترجم غیر مقلد بھی ہو گئے تھے لہذا ان کی بات پر اعتماد حنفیوں کے لیے پر خطر ہے۔ چنانچہ "شرح وقایہ" کے مترجم مولوی وحید الزمان صاحب غیر مقلد تھے تو پھر یہ ترجمہ بھی انہوں نے طالب علمی کے زمانہ میں کیا ہے۔ مولانا عبدالحی لکھنوی لکھتے ہیں:

کان شدیدا فی التقلید فی بدایة امره ثم رفضه وتحرر واختار مذهب

اهل الحديث. (نزهة الخواطر ج۸ ص ۵۱۵)

مولانا عبدالحلیم چشتی لکھتے ہیں:

''اس کتاب (شرح وقایہ) کا ترجمہ موصوف نے اپنی طالب علمی کے زمانے میں کیا تھا۔ (حیات وحیدالزمان ص ۱۱۶)

خود مولوی وحیدالزمان صاحب کہتے ہیں:

''میں نے وجوب تقلید مذہب معین میں جو ابتدائے طالب علمی میں لکھا تھا اس سے بعد کو رجوع کیا الخ۔ (حیات وحیدالزمان ص ۱۰۱، بحوالہ وحید اللغات)

اور سید امیر علی صاحب مترجم ''ہدایہ'' اور ''عالمگیری'' بھی عدم تقلید کی طرف مائل تھے۔

چنانچہ مولانا سید عبدالحئی لکھنوی صاحب لکھتے ہیں:

وكان غير متعصب في المذهب الحنفي يتبع الدليل ويترك التقليد

(نزهة الخواطر جلد۸ ص ۷۶ مطبع دائرة المعارف دكن)

پوری طرح مذہب حنفی کے پیرو نہیں تھے دلیل کا تتبع کیا کرتے تھے اور تقلید بھی چھوڑ دیا کرتے تھے۔

چوتھی وجہ یہ ہے کہ مولف ترجمے کے پیچھے اس لیے پڑے کہ قطع وبرید کا ایک سنہری موقع ہاتھ آجائے چنانچہ انہوں نے یہی کیا ہے۔ ان شاء اللہ ناظرین کو ان کی ان کارستانیوں پر کتاب مطالعہ کے وقت اطلاع ہو جائے گی۔ ایسے مواقع پر میری روش یہ ہے کہ مسئلہ کی پوری توضیح اور مولف کی قطع وبرید کی نشاندہی کردی ہے۔

پانچویں وجہ یہ ہے کہ مولف کا اصل مقصد ترجمہ کے حوالہ سے اپنے اصل کتاب کے خلاف مسائل کا بیان کرنا ہے۔ چنانچہ جابجا یہ بات نظر آئے گی۔ ایسے تمام مواقع پر ہم نے کتاب کی اصل عبارت پیش کر کے مسئلہ کی توضیح کردی۔

ان وجوہ کی بنا پر ہم کسی ترجمے کی صحت کے ذمہ دار نہیں اصل محور کتاب میں اگر مسئلہ ہوگا تو جواب دیا جائے گا ورنہ تصحیح نقل کا ذمہ مولف اور ان کے متبعین پر ہوگا ان وجوہ سے یہ واضح ہو گیا کہ مولف کا یہ کہنا کہ ناظرین مطلع رہیں اور مغالطہ میں نہ پڑیں، محض دھوکہ دینا اور مغالطہ بازی ہے۔

اعتراض:

سوم حتی الامکان الفاظ کا التزام کیا گیا ہے لیکن بچند وجوہ۔ وجہ اول متعدد کتب سے اقتباس کرنا۔ وجہ دوئم عبارات غیر عام فہم کو عام فہم کرنا۔ وجہ سوم عبارات طویلہ کو مختصر کرنا۔ ان ہر سہ وجوہات کو مد نظر رکھ کر الفاظ کا التزام غیر ممکن سا تھا۔ اس لیے نہ ہو سکا۔

جواب:

آئندہ چل کر اس جھوٹی بات کی ساری قلعی اتر کر سامنے آجائے گی۔

اور معذرت کا سارا ملمع اتر جائے گا کیوں کہ مولف نے ابلہ فریبی کا دقیقہ اٹھانہ رکھا ہے۔

واضح رہے کہ مولف صاحب چند مسائل کے علاوہ اکثر مسائل میں مرجوح اور غیر مفتی بہ اقوال نقل کرتے جاتے ہیں۔

جن پر مذہب حنفی میں سرے سے عمل نہیں چنانچہ علامہ ابن عابدین لکھتے ہیں:

ان الواجب على من أراد ان يعمل لنفسه أو يفتي غيره ان يتبع قول الذى رجحه علماء مذهبه، فلا يجوز له العمل او الافتاء بالمرجوح إلا فى بعض المواضع ...... وقد نقلوا الاجماع على ذالك ففى الفتاوى الكبرىٰ للمحقق ابن حجر المكى قال .... وهذا الاختلاف فيه وسبقه الى حكاية الاجماع فيها ابن الصلاح والباجى من المالكية وكلام القرافى دال على ان المجتهد والمقلد لا يحل لها الحكم والافتاء بغير الراجح لانه اتباع للهوى وهو حرام اجماعا .... والمرجوح فى مقابلة الراجح بمنزلة العدم.

(شرح عقود رسم المفتى ص٢٦ و ص ٢٧، مكتبه سعيديه سهارنپور يو پى)

جو شخص کسی شرعی مسئلہ پر عمل کرنے کا ارادہ کرے یا اس کے متعلق کسی کو فتوی دینا ہو تو اس پر واجب ہے کہ اس قول کا اتباع کرے جس کو علماء مذہب نے راجح قرار دیا ہو۔ اور اس کے لیے قول مرجوح پر عمل کرنا یا فتوی دینا ناجائز ہے ہاں بعض مخصوص مواقع پر (خاص حالات میں استثناء ہو سکتا ہے) اور علماء سے اس پر اجماع نقل ہوا ہے۔ چنانچہ فتاوی کبری میں محقق ابن حجر مکیؒ نے کہا ہے کہ اس میں کسی کا اختلاف نہیں اور ان سے پہلے بھی اس مسئلہ پر ابن الصلاح اور باجی نے بھی اجماع نقل کیا تھا اور قرافی کا کلام اس بات پر دال ہے کہ مجتہد اور

مقلد کے لیے قول راجح کے علاوہ حکم یا فتوی دینا حلال نہیں کیوں کہ ایسا کرنا اتباع ھوئی ہے اور وہ بالا جماع حرام ہے۔اور قول مرجوح قول راجح کے مقابلہ میں کالعدم ہے۔

وانه لا يصح فى مسئلة المجتهد قولان للتناقض فان عرف المتاخر منها تعين كون ذالك رجوعًا والا وجب الترجيح.
(شرح عقود رسم المفتى ص٦٢)

اورکسی مجتہد کے کسی ایک مسئلہ میں دوقول صحیح نہیں ہو سکتے کیوں کہ یہ تناقض ہے پھر اگر اس صورت میں اس کے آخری قول کی تعیین ہو جائے تو اس کا رجوع ثابت ہوگیا، ورنہ ترجیح واجب ہے۔

ذكر الامام الرازى واتباعه (انه) ان علم المتأخر فهو مذهبه ويكون الاول منسوخًا. (حاشية على شرح عقود رسم المفتي ص٦٢)

امام رازی اوران کے متبعین ذکر کرتے ہیں کہ اگر قول متاخر کا علم ہو گیا تو وہی مذہب ہے اور اس صورت میں قول اول منسوخ شمار ہو گیا۔

اورامام محی الدین نووی فرماتے ہیں:

كل مسئلة فيها قولان للشافعي رحمه الله قديم و جديد فالجديد هو الصحيح وعليه العمل لان القديم مرجوع عنه .... (إن) نقل عنه قولان ولم يعلم آقا لهما فى وقت ام فى وقتين وجهلنا السابق وجب البحث عن ارجحها فيعمل به فإن كان اهلا للتخريج أو الترجيح ..... فان لم يكن اهلاً فلينقله عن اصحابنا الموصوفين بهذه الصفة ...... وإذا كان احدهما منصوصا والآخر مخرجًا فالمنصوص هو الصحيح الذى عليه العمل غالبًا.

(المجموع شرح المهذب للنووى ج١ ص٦٨، ادارة الطباعة المتريه بمصر)

جن مسائل میں امام شافعی کے قدیم وجدید دو قول ہیں ان میں عمل جدید میں ہوگا اور وہی صحیح ہے کیوں کہ قدیم جدید کے مقابلہ میں مرجوح عنہ ہی ہے............ اگر امام سے دو قول نقل کیے گئے اور یہ معلوم نہیں کہ دو قولین ایک ہی وقت میں کہے گئے یا متعدد اوقات میں اور قول سابق کون سا ہے یہ نا معلوم ہے تو اس وقت راجح کے متعلق بحث ہوگی اور اسی پر عمل کیا

جائے گا بشرطیکہ بحث کرنے والا مسائل تخریج یا ترجیح کا اہل ہو اگر اس کا اہل نہیں تو ہمارے (شافعیہ) صفات مذکورہ سے متصف اصحاب کے اقوال کو نقل کر دینا چاہیے .... اگر صاحب مذہب کے دو قول منقول ہوں ایک صراحۃً دوسرا تخریج شدہ تو اس وقت صریح قول ہی صحیح مانا جائے گا اور اکثر اسی پر عمل ہوتا رہے گا۔

ان تقاریر اور تصریحات فقہاء سے واضح ہو گیا کہ مولف نے دونوں حصوں میں اکثر مرجوح اور غیر مفتیٰ بہ مسائل کو نقل کر کے اعتراض کیا ہے۔ مؤلف کو چاہیے تھا کہ اصل کتاب کے متن سے صرف مفتیٰ بہ مسائل نقل کر کے ان پر نقد کرتے۔ مؤلف کا مقدمہ میں یہ کہنا کہ ''اس تالیف سے غرض صرف رفع اشتباہ عام اور اصلاح خیالات خام ہے۔'' محض غلط بیانی ہے اب تفصیلی طور پر یہ مؤلف کے سارے شبہات اور ناجائز مغالطات کی نشاندہی کی جائے گی۔

تنبیہ

اعتراض:

قبل اس کے کہ مسائل مرقوم ہوں، ان کے متعلقات ''کتاب الشتیٰ'' کے ذیل میں بہ ترتیب ابواب وار درج کیے جاتے ہیں۔

کتاب الشتیٰ، باب حضرت ابراہیم نخعیؒ کے حیلوں کے بیان میں

تنبیہ

آپ حضرت امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے استاد الاستاد ہیں۔ آپ کے محامد و تعریف میں ایک جم غفیر رطب اللسان ہے اور فی الواقع آپ ایسے ہی تھے، مگر کتب فقہ میں آپ کے متعلق جو کچھ نقشہ دکھایا گیا ہے وہ قابل ملاحظہ ہے۔

آپ جب سونے جاتے تو خادم سے فرماتے کہ جو شخص گھر میں آنے کی اجازت مانگے تو کہنا کہ یہاں نہیں ہیں، اور یہ مراد لینا کہ جہاں تو کھڑا ہے وہاں کھڑے نہیں ہیں۔

(عالمگیری جلد ۴ ص ۱۰۹۸، وہدایہ جلد ۴ ص ۸۶۸)

جو شخص ایسے ملنا چاہتا اور آپ کو ملنا منظور نہ ہوتا تو تکیہ وغیرہ پر سوار ہو جاتے اور خادم سے کہتے کہ کہہ دے وہ تو سوار ہو گئے۔ (عالمگیری جلد ۴ ص ۱۰۹۸، وہدایہ جلد ۴ ص ۸۶۸)

جو شخص آپ سے کوئی چیز مستعار مانگتا اور آپ کو دینی نہ ہوتی تو ہاتھ زمین پر رکھ کر فرماتے

کہ یہاں نہیں ہے۔ (عالمگیری جلد۴ ص ۱۰۹۸، وہدایہ جلد۴ ص ۸۶۸)

اعتراض:

سب تعصب کا کرشمہ ہے کیونکہ مذکورہ مسائل ہدایہ میں نہیں ہیں اور عالمگیری میں معاریض (توریہ) کے عنوان کے ذیل ہیں اور عالمگیری میں پہلے یہ تصریح بھی کردی گئی ہے کہ

یجب ان یعلم ان استعمال المعاریض للتحرز عن الکذب.

(عالمگیری ج٦ ص ٤٣٦)

یہ جاننا واجب ہے کہ معاریض کا استعمال جھوٹ سے بچنے کے لیے ہوتا ہے۔

اب تعریض کا معنی اور اس کا ثبوت قرآن وسنت سے ملاحظہ کریں:

المعاریض جمع المعراض والمراد به التعریض قال السعد التفتازانی التعریض ذکر لفظ محتمل یفهم منه السامع خلاف ما یریده المتکلم.

(اتحاف السادة المتقین ج۷ ص ۵۲۸)

''تعاریض'' معراض کی جمع ہے اور اس کا مطلب تعریض (توریہ) ہے، علامہ تفتازانی نے فرمایا کہ تعریض کے معنی ہیں متکلم کا ایسے محتمل لفظ کو استعمال کرنا جس سے سامع اس کی مراد کے خلاف سمجھ بیٹھے اور صاف صاف کہتے ہیں جب فتنہ کا اندیشہ ہو تو تعریض کی اباحت قرآن کریم سے ثابت ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے مطلقہ غیر کی معتدہ کے متعلق فرمایا:

وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ (البقرہ:۲۳۵)

اور اس میں تم پر کچھ گناہ نہیں کہ عورتوں کا پیغام نکاح اشارہ میں کہہ دو۔

وَلَٰكِن لَّا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَن تَقُولُوا قَوْلًا مَّعْرُوفًا (البقرہ:۲۳۵)

لیکن ان سے نکاح کا وعدہ چھپا کر نہ رکھو مگر یہی کہ رواج شریعت کے موافق کوئی بات کہہ دو۔

اور حدیث میں بھی ہے کہ ان المعاریض مندوحة عن الکذب ای سعة وغنیة وسحة.

بے شک معاریض (توریہ، ذو معنی بات) میں جھوٹ سے بچنے کی گنجائش ہے۔

وهذا قد روی مرفوعًا، اخرجه ابن عدی فی الکامل عن عمران بن الحصین رضی الله عنه مرفوعًا .... ورواه البیهقی وابن السنی عنه موقوفًا قال البیهقی الصحیح هکذا، ورواه کذالك البخاری فی "الادب

المفرد" .... وروى البيهقي في "الشعب" من طريق ابي عثمان النهدى عن عمر رضي الله عنه اما ان في المعاريض ما يكفي المسلم من الكذب. ورواه العسكري في الامثال (اتحاف السادة المتقين ج۷ ص۵۲۸)

ومن احسن المعاريض ما رواه الحسن بن سفيان والديلمي من حديث ابي هريرة رضي الله عنه قال: ركب رسول الله صلى الله عليه وسلم خلف ناقة ابي بكر وقال: يا ابا بكر والناس عني فانه لا ينبغي لنبي ان يكذب فجعل الناس يسألونه من انت؟ قال: باغ يبتغي، قالوا من ورائك قال هاد يهديني. (اتحاف ج۷ ص۵۲۵)

ابن عدی نے ''کامل'' میں عمران بن الحصین سے اس کی مرفوعاً تخریج کی ہے، اور بیہقی اور ابن السنی نے ان سے موقوفاً تخریج کی ہے اور بیہقی نے کہا کہ صحیح یہی ہے۔ اور بخاری نے بھی ''الادب المفرد'' میں اسی طرح اس کو روایت کیا ہے اور بیہقی نے ''شعب الایمان'' میں بطریق ابوعثمان نہدی حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے کہ ''معاریض'' (توریہ) مسلمانوں کو جھوٹ سے بچنے کے لیے کافی ہیں۔ اس کو عسکری نے ''الامثال'' میں بھی روایت کیا ہے۔ اور توریہ کی بہترین مثال وہ ہے جس کو حسن بن سفیان اور دیلمی نے ابوہریرہ کی حدیث سے روایت کیا ہے۔ فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ابوبکر رضی اللہ عنہ کی اونٹنی کے پیچھے سوار ہوئے اور آپ نے فرمایا: اے ابوبکر لوگوں کو مجھ سے باز رکھو کیوں کہ یہ کسی نبی کے لیے سزاوار نہیں کہ جھوٹ بولے، پھر تو لوگ حضرت ابوبکر سے پوچھتے تھے کہ آپ کون ہیں؟ تو جواب دیتے کہ میں ایک خواستگار ہوں وہ پوچھتے کہ تمہارے پیچھے کون ہیں؟ کہتے کہ راہ بتلانے والا ہے جو راہ بتلاتا ہے۔

اس طرح دوسری حدیث میں ہے کہ ایک دفعہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا کہ کوئی بڑھیا بہشت میں نہیں جائے گی تو یہ سن کر ایک بڑھیا رونے لگی تب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بڑھیا جوان ہو کر جائیں گی۔ ظاہر ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مطلب دوسرا تھا مگر بڑھیا کی اس مطلب تک رسائی نہ ہو سکی اور وہ اس کا ظاہر مطلب سمجھ کر رونے لگی اور صحیحین کی روایت میں بھی ہے کہ حضرت ابراہیم نے تین جگہوں کے علاوہ کبھی جھوٹ نہیں بولا مگر حقیقت میں یہ جھوٹ نہیں تھا بلکہ توریہ تھا کیونکہ جھوٹ شان نبوت اور عصمت نبوت کے

خلاف ہے۔ واضح ہوا کہ توریہ شیعوں کے تقیہ سے بالکل الگ تھلگ ہے کیوں تقیہ صریح جھوٹ ہے...... اب بتایئے کہ کیا نخعیؒ کی یہ حرکت خلاف حدیث تھی؟ یا غیر مقلد مخالفین حدیث ہیں؟

چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لم یکذب ابراهیم علیه السلام قط الا ثلاث کذبات ثنتین فی ذات الله قوله انی سقیم وقوله بل فعله کبیرهم هذا وواحدة فی شان سارة (الحدیث) للشیخین وابی داؤد والترمذی. (جمع الفوائد ج۲ ص۱۵۲)

حضرت ابراہیم علیہ السلام نے کبھی بھی جھوٹ نہیں بولا مگر تین جگہ میں۔ دو اللہ کی ذات کی وجہ سے یعنی ان کا کہنا کہ میں بیمار ہوں دوسرا ان کا کہنا کہ یہ حرکت ان کے بڑے نے کی ہے، تیسرا حضرت سارہؓ کی وجہ سے تھی۔ بروایت بخاری ومسلم وابوداؤد وترمذی۔

باب حضرت امام ابوحنیفہؒ کے مناقب کے بیان میں

اعتراض:

تنبیہ:

لوگوں نے اس معاملہ میں افراط وتفریط سے کام لیا ہے کسی نے تو انتہائے افراط میں یہاں تک غلو کیا کہ آپ کی مدح میں احادیث وضع کرلیں......اور کچھ نے یہاں تک تفریط کی کہ بہت سے گندے مسائل وضع کر کے آپ کے ذمہ لگا دیئے۔ اس لیے وہ حالات درج کرنا چاہتا ہوں کہ جو افراط وتفریط سے محفوظ ہوں۔ اس کو جناب امام کی کسر شان پر محمول نہ فرمائیں ورنہ میرے نزدیک تو اس سے بھی بڑھ کر ہیں۔ جیسا کہ امام ذہبی نے اپنی کتاب ''تذکرۃ الحفاظ'' مطبوعہ دائرۃ المعارف ص۱۵۱ میں نقل فرمایا ہے:

ابو حنیفة الامام الاعظم فقیه العراق کان امامًا ورعًا عالما عاملا متعبدًا کبیر الشان. قال ابن المبارك افقه الناس وقال الشافعی الناس فی الفقه عیال علی ابی حنیفة وقال یزید ما رأیت احدًا اورع ولا اعقل من أبی حنیفة.

ترجمہ: حضرت ابوحنیفہؒ بڑے امام ہیں، عراق کے فقیہ ہیں۔ آپ امام تھے، پارسا تھے، عالم تھے، عامل تھے، عبادت کرنے والے تھے، بڑی شان والے تھے۔ ابن المبارکؒ نے کہا بڑے فقیہ تھے لوگوں میں۔ امام شافعیؒ نے فرمایا کہ لوگ عیال تھے فقہ میں ابوحنیفہؒ کے۔ کہا

یزید نے کہ نہیں دیکھا میں نے کسی کو زیادہ پارسا اور عقل والا امام ابوحنیفہؒ سے۔

حدیث:

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ابوحنیفہؒ میری امت کا چراغ ہے۔ (درمختار جلد ۱ ص ۲۲) (ملا علی قاری حنفی اس حدیث کے متعلق اپنی کتاب موضوعات کبیر ''مطبوعہ صدیقی لاہور ص ۷۲ میں فرماتے ہیں: ''موضوع باتفاق المحدثین'' ترجمہ: یہ حدیث باتفاق محدثین موضوع ہے۔)

حدیث:

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تمام نبی میرے سبب سے فخر کرتے ہیں اور میں ابوحنیفہؒ کے سبب سے فخر کرتا ہوں۔ (درمختار جلد ۱ ص ۲۲)

جرجانی سے مروی ہے کہ اگر امت موسوی اور عیسوی میں ابوحنیفہؒ جیسے عالم ہوتے تو وہ لوگ یہودی اور نصرانی نہ ہوتے۔ (درمختار جلد ۱ ص ۲۲)

(ان دو حدیثوں کے متعلق وہی لکھ دینا کافی ہے جو مولانا عبدالحئی صاحب اپنے رسالہ ''تحفۃ السعادۃ'' مطبوعہ مجتبائی لکھنؤ ص ۱۹ تحریر فرماتے ہیں کہ قسم ششم وہ لوگ ہیں جن کو تعصب مذہبی اور تحمد تقلیدی نے حدیث وضع کرنے پر آمادہ کیا ہے جیسے مامون ہروی۔ اس نے حدیثیں امام شافعی کی خدمت اور امام ابوحنیفہ کی مدح میں بنائی ہیں۔

جواب:

اس موقع پر اگر علامہ زاہد الکوثری کی تحقیق پیش کر دی جائے تو بے جانہ ہوگی انہوں نے فرمایا:

استوفی طرقه البدر العینی فی تاریخه الکبیر واستصعب الحکم علیه بالوضع مع وروده بتلك الطرق الکثیرة وقد قال بعد ان ساق طرق الحدیث فی تاریخه الکبیر فهذا الحدیث کما تری قد روی بطرق مختلفة ومتون متباینة ورواة متعددة عن النبی علیه الصلٰوة والسلام فهذا یدل علی انه له اصلا وان کان بعض المحدثین بل اکثرهم ینکرونه.

.(تانیب الخطیب ص ۳۰ مطبعه ورشهة تجلیة الانوار ۱۳۶۱ھ)

علامہ بدرالدین عینی نے اس کے سارے طرق اپنی کتاب ''تاریخ کبیر'' میں جمع کر دیئے اور طرق کثیرہ سے روایت ہونے کی وجہ سے اس پر موضوع ہونے کا حکم لگانا مشکل سمجھا

اور حدیث کے سارے طرق جمع کرنے کے بعد فرمایا: یہ حدیث جیسا کہ آپ نے ملاحظہ فرمایا مختلف طرق، و، مختلف متون اور متعدد روایوں کے واسطے سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ضرور اس کی کوئی نہ کوئی اصل ہے اگرچہ بعض محدثین بلکہ اکثر اس سے منکر ہیں۔

اور مولانا محمد عبدالرشید نعمانی نے فرمایا کہ:

ودعوى الإتفاق (على الوضع) خطأ فقد أنكر بعض المحدثين على القائلين بالوضع. قال الحصكفي في "الدر المختار" قال: في "الضياء العنوى" وقول ابن الجوزي: إنه موضوع تعصب لانه روى بطرق مختلفة فصاحب "الدر المختار" كان عالما محدثا فقيها كثير الحفظ والمرويات عن خلاصة الأثر وصاحب "الضياء العنوى" كان امامًا حدث ودرس وافتى وصنف واخذ عنه الائمة (قاله السخاوى) وسمع الحديث على ابن الحجر العسقلانى وغيره من المشائخ الجلة واجاز له البلقينى وابن الملقن والعراقى و الهيثمى وغيرهم.

(التعليق على مقدمه كتاب العلم لمسعود بن شية السندى ص١١١، طبع حيدر آباد پاكستان)

اور موضوع ہونے پر اتفاق کا دعویٰ غلط ہے کیوں کہ بعض محدثین نے اس کو موضوع کہنے والوں پر انکار فرمایا ہے۔ چنانچہ علامہ حصکفی نے "درمختار" میں لکھا ہے کہ "ضیاء معنوی" میں فرمایا کہ ابن جوزی کا اس کو موضوع کہنا تعصب ہے۔ اس لیے کہ مختلف طرق سے اس کی روایت کی گئی ہے۔

صاحب "درمختار" عالم، فقیہ، محدث اور کثیر الحافظ اور کثیر الروایات تھے۔ (ملاحظہ ہو خلاصہ الاثر) اور سخاوی نے کہا کہ صاحب "ضیاء معنوی" امام تھے انہوں نے حدیث کا درس دیا اور فتویٰ دیا اور تصنیف کی اور ان سے بہت سارے ائمہ نے اخذ کیا اور انہوں نے حافظ ابن حجرؒ اور دیگر اجلہ مشائخ وقت سے حدیث کی تحصیل کی تھی۔ اور محدث بلقینی، ابن الملقن، عراقی اور ہیثمی وغیرہ نے ان کو روایت احادیث کی اجازت دی تھی۔

حضرت نعمانی نے فرمایا کہ مناقب اور فضائل کے بارے میں ارباب کا روایت کا تساہل

اور تسامح معروف، مشہور ہے۔ چنانچہ ابن ماجہ قزوینی نے ذکر ''دیلم'' اور فضل قزوین میں جو حدیث روایت کی ہے اور ابن جوزی نے مناقب امام احمد میں مرو کی فضیلت میں جو حدیث نقل کی ہے اور امام احمد نے اپنی ''مسند'' میں فضل ''عسقلان'' کے بارے جو حدیث روایت کی ہے الخ۔ **(التعليق على مقدمة كتاب العلم ص ١١٣، ١١٤، ١١٥)**

ان سب روایات کی صحت کے بارے میں محدثین کا کیا فیصلہ ہے ہمیں اس حدیث کی صحت پر اصرار نہیں امام کی فضیلت کے لیے وہی حدیث کافی ہے جس کو بخاری و مسلم اور دیگر محدثین کے ایک جم غفیر نے روایت کیا ہے اور جس کی صحت اور شہرت روز روشن کی طرح واضح ہے کہ

انه عليه الصلوة والسلام قال: لو كان الايمان عند الثريا لذهب به رجل من ابناء فارس حتى يتناوله وللفظ لمسلم. (تانيب الخطيب ص ٣٠)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اگر ایمان ثریا ستارہ تک بھی ہو تو ابنائے فارس میں سے ایک شخص اس کو وہاں سے حاصل کر کے لے آئے گا۔ یہ لفظ صحیح مسلم کے ہیں۔

چنانچہ علامہ محمد بن یوسف الدمشقی الشافعی نے فرمایا کہ:

فهذا اصل صحيح يعتمد عليه في البشارة والفضيلة.

(عقود الجمان ص ٤٤ طبع حيدر آباد هند)

یہ اصل صحیح ہے جن پر بشارت اور فضیلت میں اسی پر اعتماد کیا جا سکتا ہے۔

اور قاضی امام ابوبکر عتیق بن داؤد یمانی نے فرمایا کہ:

وأبو حنيفة رحمه الله مصداق هذا الخبر لأنه ادرك من العلم وسبق إليه ما اعجز اهل عصره من بعده الى يومنا هذا.

(التعليق على مقدمة كتاب العلم ص ١٠٣)

اور ابو حنیفہ اس حدیث کا پورا مصداق ہیں کیونکہ انہوں نے وہ علم حاصل کیا اور ایسی سبقت کی کہ ان کے اہل عصر کیا ان کے بعد کے لوگ اس مرتبہ کے حصول کے لیے اس سے آج تک عاجز رہے (اور قیامت تک رہیں گے)

اور علامہ سیوطی نے فرمایا کہ اس میں کوئی شک وشبہ نہیں ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ظاہر معجزہ ہے۔ ابن حجر مکی نقل کرتے ہیں:

ان الامام ابا حنيفة هو المراد من هذا الحديث ظاهر لا شك فيه لانه لم يبلغ احد اى فى زمنه من ابناء فارس فى العلم مبلغه و لا مبلغ اصحابه و فيه معجزة ظاهرة للنبى صلى الله عليه وسلم حيث اخبر بما سيقع.

(الخيرات الحسان لابن حجر المكی ص١٤ طبع سعید کمپنی)

اس حدیث سے وہ امام ابوحنیفہ ہی مراد ہے، یہ ظاہر ہے اس میں کسی قسم کا شک وشبہ نہیں۔ اس لیے ان کے عہد میں ابناء فارس میں سے کوئی نہ ان کے درجہ علم تک پہنچ سکے نہ ان کے اصحاب کے درجہ علم تک پہنچ سکے اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ظاہری معجزہ ہے کیوں کہ یہ عنقریب ظہور ہونے والا ہے جو پیشین گوئی ہے۔

اعتراض:

(۷) امام ابوحنیفہ نے سو بار اللہ کو خواب میں دیکھا۔ (درمختار جلد ا ص ۲۱) (فتاویٰ قاضی خاں جلد چہارم فصل التسبیح والتسلیم میں لکھا ہے کہ جو شخص یہ کہے کہ میں نے اللہ کو خواب میں دیکھا تو وہ شخص اور بتوں کی پوجا کرنے والا برابر ہے۔) (یہ دونوں متضاد قول قابل غور ہیں)

جواب:

مولف کی فہم و دانش قابل داد ہے کیا مجال جو کبھی کسی بات کی تہ تک پہنچیں۔ ان کو نہ حدیث رسول کی خبر ہے نہ اپنے مذہب کی اطلاع ہے بس اعتراض کا سودا دماغ میں سما گیا ہے یہ تو اس وقت ہے جب کسی نے اللہ تعالیٰ کو بذاتہ کما ہو خواب میں دیکھنے کا دعویٰ کیا ہو۔ علامہ عبدالحیٔ لکھنوی شرح فقہ اکبر سے ناقل ہیں:

فان قال قائل بانی اری الله تعالیٰ فی الدنیا، إن اراد به رؤیته فی المنام ففی جوازه خلاف مشهور مع ان رؤية المنامية لا تكون بالحاسة البصرية بل التصورات المثالية و التمثيلات الخالية.

(مجموعة الفتاوىٰ ج٢ ص١٩، مطبع يوسفى لكهنو)

اگر کوئی کہے کہ میں اللہ تعالیٰ کو دنیا میں دیکھتا ہوں اگر اس سے مراد یہ ہو کہ خواب میں دیکھتا ہے تو اس میں اختلاف مشہور ہے۔ باوجود اس کے خواب میں ظاہری آنکھوں سے نہیں دیکھا جاتا بلکہ تصورات مثالیہ اور خیالی تمثیلات ہوتی ہیں۔

اور اس کا ثبوت حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں ہے چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

نے ''احسان'' کی تفسیر میں فرمایا:

ان تعبد الله كانك تراه (الحديث) (متفق عليه) (مشكوة ج۱ ص ۱۱)

اس حال میں اللہ تعالیٰ کی عبادت کرو گویا کہ اللہ تعالیٰ کو دیکھ رہے ہو۔ اس کو بخاری و مسلم نے روایت کیا ہے۔

اب ظاہر ہے کہ یہ رؤیت تصورات مثالیہ اور تمثیلات خیالیہ میں ہی ہوگی اور یہی صورت رؤیائے صالحہ میں ہوتی ہے اور حدیث میں ہے:

(ابو قتادة) رفعه: الرؤيا الصالحة من الله (الحديث) للستة الا النسائى. (جمع الفوائد ج۳ ص ۱۲۷)

ابوقتادہؓ سے مرفوعاً روایت ہے کہ نیک خواب منجانب اللہ ہے اس کو نسائی کے سوا سارے اصحاب ستہ نے روایت کیا ہے۔

اور آپ ہی کی مستند کتاب میں مرقوم ہے:

رؤية الله في المنام جائزة ورأه النبى صلى الله عليه وسلم في صورة شاب امرد له وفرة ورآه امامنا احمد بن حنبل مرات. (كنز الحقائق ص ۸)

خواب میں اللہ تعالیٰ کی رؤیت ممکن ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کو خواب میں ایک جوان مرد کی صورت میں دیکھا جس کے سر کے بال کانوں کی لو تک تھے اور ہمارے امام احمد بن حنبلؒ نے بارہا حق تعالیٰ کو دیکھا ہے۔

اعتراض:

(۸) امام نے اپنے آخر حج میں کعبہ شریف کے خادموں سے ایک رات داخل ہونے کی اجازت لی تو کھڑے ہوئے نماز میں بیت اللہ کے دوستون کے درمیان داہنے پاؤں پر اور بایاں پاؤں داہنے کے پشت پر رکھا یہاں تک کہ آدھا قرآن ختم کیا، پھر رکوع اور سجدہ کیا، پھر کھڑے ہوئے بائیں پاؤں پر اور داہنا پاؤں اس کی پشت پر رکھا یہاں تک کہ قرآن کو ختم کیا پھر جب سلام پھیرا تو روئے اور مناجات کی اپنے رب سے اور کہا الٰہی تیرے اس بندہ ضعیف نے تیری عبادت نہیں کی جیسی کہ تجھ کو لائق ہے لیکن تجھ کو جانا جیسے کہ تیرے جاننے کا حق ہے تو اس کی خدمت کے نقصان کو اس کے کمال معرفت کے سبب سے بخش دے۔ (یعنی کمال عرفان کو نقصان خدمت کا کفارہ کر) تو بیت اللہ کے ایک جانب سے آواز آئی کہ اے

ابوحنیفہ تو نے ہم کو جانا جیسا کہ حق معرفت تھا، اور البتہ تو نے ہماری خدمت کی تو خوب ہی خدمت کی اور مقرر ہم نے تجھ کو بخشا اور اس کو بخشا جو تیرا تابع ہوا ان لوگوں میں سے جو تیرے مذہب پر ہیں قیامت تک۔ (درمختار جلد ۱ ص ۲۱) (ایسی باتوں سے جب لوگوں کو بخشش کا پتہ ملے گا تو پھر عمل کی ضرورت کیوں سمجھیں گے۔

جواب:

مذہب حنفی کتاب وسنت ہی پر مبنی ہے لہٰذا اس پر عمل کرنا کتاب وسنت پر ہی عمل کرنا ہے۔ اگر کسی نے کتاب وسنت پر عمل کیا تو اس کو بخشش کا پتہ کیوں نہ ملے جب کہ قرآن وسنت میں جا بجا اس کی تصریح ہے۔ اور حنفیت کا تابع ہونا تو اس پر کما حقہ عمل کرنا ہے پھر مولف کا یہ کہنا کہ ''پھر عمل کی ضرورت کیوں سمجھیں گے؟'' صریح غفلت اور نادانی ہے۔

امامؒ نے دعا کی کہ: ''بندہ کی خدمت کے نقصان کو اس کے کمال معرفت کے سبب سے بخش دے۔ یہاں لفظ سبب مصرح ہونے کے باوجود مولف کا اس کا یہ مطلب بیان کرنا کہ یعنی کمال عرفان کو نقصان خدمت کا کفارہ کر'' محض جہالت وخطا ہے۔

اہل سنت والجماعت اور غیر مقلدین دونوں کا یہ متفقہ مسئلہ ہے کہ اولیاء کرام کی کرامات حق ہیں۔ اور مذکورہ واقعہ امامؒ کی کرامات میں سے ہے اور امامؒ کی ولایت پر کچھ لوگوں کے سوا ساری امت متفق ہے۔ رہی یہ بات کہ امامؒ کا ایک پاؤں دوسرے پاؤں پر رکھنا یہ مجاہدہ نفس اور تذلل کے لیے ہو تو اس کے جواز میں نوافل کے اندر شک کیوں؟ اور تذلل سے ننگے سر نماز غیر مقلدین کے ہاں بھی جائز ہے۔

اعتراض:

(۹) حضرت ثابتؒ اپنے بیٹے امام ابوحنیفہ کو حضرت علیؓ کے پاس لے گئے اور دعا کروائی۔ (درمختار جلد ۱ ص ۲۶)

یہ امر حضرت علیؓ کا ۴۰ھ میں وفات پانا اور امام ابوحنیفہ کا ۸۰ھ میں پیدا ہونا مسلمہ ہے مگر یہ مولف تہذیب کی تاریخ دانی اور صحت روایت کا نمونہ ہے۔)

جواب:

درمختار میں یہ بات بالکل نہیں بلکہ اس کے خلاف یہ مصرح ہے کہ

وقد ثبت ان ثابتا والد الامام ادرك الامام علی بن ابی طالب. فدعا له ولذرية بالبركة. (در مختار مع الشامی ج۱ ص ٦٢)

اور یہ ثابت ہے کہ امام کے والد ماجد ثابتؒ نے علی رضی اللہ عنہ کو پایا۔ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ان کے لیے اور ان کی اولاد کے لیے برکت کی دعا فرمائی۔

اور حافظ جمال الدین مزی کی تہذیب الکمال میں بھی یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ آتی ہے۔

مولف نے حسب عادت دونوں بزرگوں پر افترا کیا ہے اور ان پر طعن کر کے اپنی جہالت اور نالائقی کا ثبوت دیا ہے۔

اعتراض:

(۱۰) حضرت عیسیٰ (نازل ہوکر) امام ابوحنیفہ کے مذہب پر حکم کریں گے۔ در مختار جلد ا ص ۲۴ (آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تو فرمائیں کہ کسی نبی کا رتبہ مجھ سے مت گھٹاؤ، مگر ان لوگوں نے حضرت عیسیٰ کو امام کا مقلد بنا دیا۔

به بیں تفاوت راه از کجا ست تابه کجا

جواب:

مولف کا کام ہی چونکہ مغالطہ دینا اور گمراہ کرنا ہے اس لیے ہر بات کو اس کی صورت بگاڑ کر لکھتے جاتے ہیں۔ یہ تو بعض اہل کشف کا قول ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے اجتہادات زیادہ تر حنفیوں کے موافق ہوں گے۔ یہ حسن ظن بھی ہے کوئی یقینی بات نہیں کیوں کہ عیسیٰ علیہ السلام ایک تو پیغمبر ہے دوسرے خود مجتہد ہوں گے اس لیے حنفیوں نے اس قسم کی باتوں سے انکار کر دیا۔ جیسا کہ شامی میں ہے۔

اعتراض:

(۱۱) حضرت خضر علیہ السلام نے امام ابوحنیفہ سے تیس برس میں علم حاصل کیا پھر حضرت خضر علیہ السلام سے امام قشیری نے تین برس میں حاصل کر کے ہزار کتابیں تصنیف کیں پھر ان کو صندوق میں نہر جیحون میں امانت رکھیں، حضرت عیسیٰ علیہ السلام ان کتابوں کو نکال کر عمل کریں گے۔ (در مختار جلد ا ص ۲۴)

جواب:

یہ بات بھی در مختار میں بالکل نہیں ہے۔ مولف نے افترا پردازی کو اپنا دین ایمان بنا رکھا

ہے۔ جس طرح دشمنان دین نے بہت سی جھوٹی حدیثیں گھڑی ہیں۔اس طرح کسی لامذہب بے دین غیر مقلد نے حنفیوں کو بدنام کرنے کے لیے یہ افسانہ تراشا ہے۔اللہ تعالیٰ کی جھوٹوں پر لعنت ہو۔

علامہ شامیؒ نے ملاعلی قاری سے نقل کیا ہے کہ

هذا كلام باطل لا اصل له ولا تجوز حكايته الا ردة (شامي ج١ ص٥٧)

یہ غلط ہے اس بات کی کوئی اصل نہیں ہے اس کو بیان کرنا بھی جائز نہیں ہاں تردید کے لیے ہوتو اور بات ہے۔حقیقت میں یہ تفضیل نہیں تنقیص ہے۔اور اس امام اعظمؒ کی فضیلت کے لیے حدیث صحیح متفق علیہ ہی کافی ہے۔

باب فقہاء حنفیہ کے بیان میں

اعتراض:

(۱۲) امام ابو یوسف قاضی تھے بعضوں نے آپ کو سخت سست لکھا ہے۔

(مقدمہ عالمگیری جلد ا ص ۵۰)

جواب:

فتاویٰ عالمگیری میں مقدمہ ہی نہیں ہے۔ پھر یہ عبارت اس میں کہاں ہوتی۔ مولف کو جھوٹ بولنے اور مغالطہ دینے کی عادت ہے۔اور اگر کسی نے امام ابو یوسف کو سخت سست لکھا تو اپنی عاقبت خراب کی ہے۔

الامام المحدث المورخ الکبیر الفقیہ علامہ صیمری نے لکھا ہے کہ

قال ابن كامل لم يختلف يحيى بن معين واحمد بن حنبل وعلى ابن المديني في ثقته في النقل.

(اخبار ابي حنيفة واصحابه للصيمري ص٩٠ طبع دار الكتاب العربي، بيروت)

ابن کامل نے کہا کہ یحییٰ بن معین، احمد بن حنبل اور علی بن المدینی، امام ابو یوسف کے منقولات کے اندر ثقہ ہونے میں متفق ہیں۔

علامہ زاہد الکوثری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا:

وابن حبان على انحرافه البالغ عن الحنفية يقول فيه انه حافظ متقن انه كان رجلا صالحا. (تانيب الخطيب ص١٧٤)

اور ابن حبان باجود حنفیت سے سخت برگشتہ ہونے کے ان کے متعلق کہا کرتے کہ وہ حافظ متقن تھے اور صالح شخصیت تھے۔

وترجم له الذهبي في تذكرة الحفاظ في عداد حفاظ الحديث ثم قال وله اخبار في العلم والسيادة ...... قال يحيىٰ بن معين ما رأيت في اصحاب الرأى اثبت في الحديث ولا أحفظ ولا أصح رواية من ابي يوسف.

(حسن التقاضي في سيرة الامام ابي يوسف القاضي لكوثري ص۲۸، ۲۹)

ذہبی نے ''تذکرۃ الحفاظ'' میں حفاظ حدیث کے تراجم میں ان کا ترجمہ بھی ذکر کیا ہے اور کہا کہ علم اور سیادۃ میں انکا بڑا تذکرہ ہے۔ یحیٰ بن معین نے کہا کہ میں نے اصحاب رائے میں امام ابو یوسف سے زیادہ اثبت فی الحدیث اور حافظ اور صحیح روایت کرنے والا نہیں دیکھا۔

ان کے علاوہ عمرو بن محمد الناقد، ہلال الرای، مزنی، علی بن صالح، قرطبی، نسائی اور بھی بہت سے حفاظ حدیث ان کی تصدیق وتوثیق میں رطب اللسان ہیں تو بعض متعصب، معاند اور حاسدین کی تضعیف سے ان کی جلالت شان اور عظمت شان میں فرق نہیں پڑتا۔

امام صاحبؒ پر طعن کر کے انہوں نے امام صاحبؒ کا کیا بگاڑا بلکہ جس طرح خوارج نے حضرت حسنین پر طعن کر کے اپنا ہی نقصان کیا اسی طرح غیر مقلدین لا مذہب بھی حضرات فقہاء کرام پر طعن کر کے اپنا ہی نقصان کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ انہیں ہدایت دے۔

اعتراض:

(۱۳) امام حسن بن زیاد محدثین کے نزدیک متروک الحدیث ہے اور ضعیف ہے۔

(مقدمہ عالمگیری جلد ۱ ص ۵۰)

جواب:

عالمگیری میں مقدمہ نہیں ہے۔ علامہ زاہد الکوثریؒ نے ابن حبان سے نقل کی ہیں کہ:

قال ابن حبان في كتاب الثقات له في ترجمة ابي يوسف انا نعطي كل انسان ما كان يستحقه من العدالة والجرح وان كان لنا مخالفًا فادخلنا زفر وابا يوسف في الثقات لما تبيع عندنا من عدالتهما في الأخبار.

(حسن التقاضي في سيرة الامام ابو يوسف القاضي ص۳۱)

ابن حبان نے اپنی تصنیف ''کتاب الثقات'' میں امام ابو یوسف کے ترجمہ میں کہا کہ میں ہر

انسان کو جرح تعدیل میں سے جس کا وہ مستحق ہوتا ہے دے دیتا ہوں اگر چہ وہ ہمارے مخالف ہو۔ تو ہم نے صحت روایت سے امام زفر اور ابو یوسف کی عدالت واضح ہو جانے کی وجہ سے ان کو ثقات میں داخل کر لیا۔

اور علامہ نے یہ بھی تصریح کی ہے کہ وہ جلیل الشان محدث اور مجتہد تھے، حافظ ابو عوانہ نے اپنی کتاب "الصحیح المسند المستخرج علی صحیح مسلم" میں ان سے تخریج کی ہے اور حاکم نے "مستدرك علی الصحیحین" میں اور سلمہ بن قاسم الاندلسی نے "صلۃ" میں ان کی توثیق کی ہے۔ یحییٰ ابن آدم نے کہا کہ میں نے حفص بن غیاث کے بعد ان سے بڑھ کر فقیہ نہیں دیکھا، عبد القادر قرشی نے کہا کہ وہ سنت سے زیادہ محبت رکھنے والے اور بڑے متبع سنت تھے، انہوں نے ابن جریج سے بارہ ہزار حدیثیں روایت کیں اور ذہبی نے "سیر النبلاء" میں ان کو بحور علم سے شمار کیا۔

واضح ہو گیا کہ ان کے متعلق حاسدین اور متعصبین اور ناواقفین کے قول مردود، متروک اور نا مقبول ہیں، جب کہ ان کو اتنے بڑے جلیل القدر امام بھی مانے گئے اور یہ مسلم ہے کہ ائمہ مقبولین کے متعلق جرح مردود ہے۔

اعتراض:

(۱۴) محمود عمر زمخشری مؤلف تفسیر کشاف معتزلی تھے۔ (مقدمہ عالمگیری جلد ۱ ص ۷۰)

(۱۵) ناصر بن عبد الستار معتزلی حنفی تھے۔ (مقدمہ عالمگیری جلد ۱ ص ۷۷)

(۱۶) مختار بن محمود مؤلف "قنیۃ المنیۃ" معتزلی حنفی تھے۔

(مقدمہ عالمگیری جلد ۱ ص ۷۹، ۱۲۵، وہدایہ جلد ۱ ص ۹۰۳)

(۱۷) امام زاہدی معتزلی تھے اور فروع میں حنفی تھے۔ (درمختار جلد ۱ ص ۱۰۴)

جواب:

فتاویٰ عالمگیری، ہدایہ، درمختار تینوں کتابوں میں امور مذکورہ میں سے ایک بات بھی مذکور نہیں۔ عالمگیری میں مقدمہ نہیں ہے اور آخر کی دو باتیں ہدایہ اور درمختار میں نہیں ہیں۔ ان فقہاء کا شمار طبقات فقہاء حنفیہ میں سے کسی میں نہیں۔ فروعات میں ان کی بات اس وقت معتبر ہو گی اگر فقہاء معتبرین میں سے کسی کی بات اس کی پوری پوری موافقت کر رہی ہو۔

امام لکھنویؒ نے کہا ہے:

صرح ابن وهبان وغيره انه (اى الزاهدى) معتزلى الاعتقاد حنفى الفروع وتصانيفه غير معتبرة مالم يوجد مطابقتها لغيرها.

(الفوائد البهيمة فى تراجم ائمة الحنفية ص ۲۱۲ مطبع نور محمد)

ابن وہبان وغیرہ نے تصریح کی ہے کہ زاہد معتزلی الاعتقاد، حنفی الفروع تھے اوران کی تصانیف غیر معتبر ہیں جب کہ دوسروں سے اس کی مطابقت نہ پائی جائے۔

اعتراض:

(۱۸) معتزلہ فروع میں حنفی ہیں۔ (درمختار جلد ا ص ۹۵)

سنیہ کا نکاح معتزلی سے جائز نہیں اس لیے کہ وہ کافر ہیں۔ (درمختار جلد ۲ ص ۱۸)

(غور کی ضرورت ہے۔)

جواب:

پہلی بات یہ تو درمختار میں کہیں مذکور نہیں کہ معتزلہ فروع میں حنفی ہیں البتہ یہ مذکور ہے کہ معتزلہ چونکہ بڑے حوض میں تھوڑی سی نجاست یا مستعمل پانی کے گر جانے سے وضو جائز نہیں سمجھتے اس لیے کہ جہاں معتزلہ کی کثرت ہو وہاں کے لیے فقہاء حنفیہ نے لکھا کہ

والتوضوء من الحوض افضل من النهار غما للمعتزله.

(در مختار مع الشامی ج۲ ص ۱۸۶)

معتزلہ کے توڑ پر نہر میں وضو کرنے سے حوض میں وضو کرنا بہتر ہے۔

دوسرا مسئلہ بھی درمختار میں نہیں ہے بلکہ اس کے خلاف یہ مصرع ہے کہ:

وفى النهر تجوز مناكحة المعتزلة لانا لا نكفر احدا من اهل القبلة.

(در مختار مع الشامی ج۲ ص ۴۵)

اور معتزلہ سے نکاح جائز ہونے پر فائق میں تصریح کی ہے کیوں کہ ہم اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہیں کرتے۔

اگرچہ ہم بعض کفری اعتقادات کی وجہ سے الزاماً ان کی تکفیر کرتے ہیں۔ جیسے کہ کتابیہ سے علی اتفاق الفریقین نکاح جائز ہے۔ حالانکہ وہ سیکڑوں کفریات کے معتقد ہیں۔ مگر مسلمہ کا نکاح کافر سے جائز نہیں اس لیے صورت مذکورہ میں اس کو ناجائز کہا گیا کیوں کہ اس میں مسلمان پر کافر کا تسلط لازم ہے اور نص بھی اسی پر ہے۔

اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

(اُحِلَّ لَکُمْ) وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ الْمُؤْمِنٰتِ وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْکِتٰبَ مِنْ قَبْلِکُمْ (المائدہ:۵)

اور حلال ہے تم کو مسلمان پاک دامن عورتیں اور پاک دامن عورتیں ان میں سے جن کو دی گئی کتاب تم سے پہلے (یعنی اہل کتاب)

طبرانی کبیر میں ابن عباس سے روایت ہے کہ اس کے بعد لوگ اہل کتاب کی عورتوں سے نکاح کرنے لگے۔ (جمع الفوائد ج ا ص ۲۲۲)

اور معترلی اہل قرآن ہے۔ مگر آپ کے مولوی وحید الزمان صاحب نے اور بھی وسعت دے دی ہے، چنانچہ لکھا:

وحل تزوج الکتابیة والصائبة والمجوسیة. (کنز الحقائق ص ٦٠)

کتابی ستارہ پرست اور آتش پرستوں لڑکی سے نکاح حلال ہے۔

الغرض معتزلی کا فروعات میں حنفی ہونا (اس کے متعلق بحث اس کے قبل ہو چکی۔) اور اصول میں اہل سنت والجماعت کے مخالف ہونا الگ الگ باتیں ہیں۔ چونکہ مؤلف کو نافہمی کا عارضہ ہے اس لیے اعتراض کرنے میں شرماتے نہیں۔

باب متعلق اختلافِ اقوال

اعتراض:

(۱۹) شعر: فلعنة ربنا اعداد رمل   علی من رد قول ابی حنیفة

ترجمہ: لعنت ہو ہمارے رب کی بقدر شمار ریت کے اس شخص پر کہ جو ابو حنیفہ کے قول کو رد کردے یعنی قبول نہ کرے۔ (درمختار جلد ا ص ۲٦)

(۲۰) صاحبین یعنی امام ابوحنیفہ کے شاگردوں امام محمد و ابو یوسف نے دوثلث سے زیادہ مسائل میں امام ابوحنیفہ کا خلاف کیا ہے۔ (درمختار جلد ا ص ۲۴)

جواب:

رد کرنے اور خلاف کرنے میں بڑا فرق ہے جو معمولی سا علم رکھنے والے پر بھی ظاہر ہے۔ صحابہ میں متعدد مسائل میں ایسا ہوا ہے کہ ایک نے ایک فتویٰ دیا اور دوسرے نے اس

کے خلاف فتویٰ دیا۔ چونکہ امام ابوحنیفہ کا دستور تھا کہ پہلے مسئلہ نصوص شرعیہ اور آثار صحابہ اور اجماع امت میں تلاش کرتے ان میں نہ ملتا تو پھر اجتہاد واستنباط سے کام لیتے تھے اس لیے اگر کسی نے عناداً اور تحقیراً ان کی تردید پر کمر باندھی تو اس نے گویا احکام کتاب وسنت کو رد کرنے کی کوشش کی اور ظاہر ہے کہ ایسا کرنا موجب لعن ہے۔

چنانچہ علامہ شامی نے اس شعر کے ترجمہ میں اس کو ظاہر بھی کر دیا ہے فرماتے ہیں:

ای علی من ردوا قاله من الاحكام الشرعية محتقرا لها لا بمجرد الطعن فی الاستدلال لان الائمة لم تزل يرد بعضهم قول بعض. (شامی ج۱ ص۶۳)

یعنی اس پر لعنت ہو جس نے ان کے بتائے ہوئے احکام شرعیہ کو حقارت کی وجہ سے رد کر دیا اور ان کے استدلال میں طعن کیا تو یہ بات نہیں کیوں کہ ائمہ دین میں بعض بعض کے اقوال کی استدلالی طور پر قدیم زمانے سے تردید کرتے رہے ہیں۔

نمبر۲: مولانا محمد عبدالرشید نعمانی نے فرمایا کہ یہ شعر "مناقب خوارزمہ میں نہیں ہے پھر فرمایا:

ولعل ابن المبارك أنشد هذه الابيات حين جمع نعيم بن حماد الخزاعی كتبا علی محمد بن الحسن وشيخه الإمام أبی حنيفة واظهر فيها من الحط الشنيع عليها رحمهما الله خفاظه ذلك وقال فيه ما قال.

(التعليق علی مقدمة كتاب التعليم ص۲۵٤)

غالباً امام ابن مبارک نے یہ اشعار اس وقت کہے ہیں جب کہ نعیم بن حماد الخزاعی نے امام محمد اور ان کے شیخ امام اعظم کی تردید میں کتابیں لکھیں ہیں اور ان میں ان دونوں حضرات پر بری طرح طعن وتشنیع کی اس کی اس حرکت سے امام ابن مبارک کو سخت غصہ آیا اور جو کہنا تھا کہہ دیا۔

پھر حضرت علامہ مدظلہ نے مزید افادہ فرمایا کہ نعیم ابن مبارک کے تلامذہ میں سے تھا اور ابن مبارک کا یہ قول امام بخاری کے مشہور شاگرد ابوعمرو الخفاف کے اس قول کی طرح ہے جو انہوں نے اپنے شیخ امام بخاری کے بارے میں کہا تھا کہ

حدثنا التقی النقی العالم الذی لم أر مثله محمد بن اسماعيل وهو اعلم بالحديث من اسحاق واحمد بعشرين درجة ومن قال فيه شيئًا فعليه منی

الف لعنة نقله ابن حجر في "تهذيب التهذيب".

مجھ سے یہ حدیث بیان کی متقی، پاک صاف، عالم جس کی نظیر میں نے کبھی نہیں دیکھی محمد ابن اسماعیل نے اور علم حدیث میں اسحاق اور احمد سے بھی بیس درجے بڑھ کر ہیں اور جو ان کے بارے میں ذرا بھی زبان سے کچھ نکالے تو اس پر میری طرف سے ہزار بار لعنت ہے۔ اس کو ابن حجر نے "تہذیب التہذیب" میں نقل کیا ہے۔

اور ابن جوزی نے اس نعیم کا تذکرہ "کتاب الضعفاء" میں کیا ہے اور کہا ہے کہ نعیم ابن مبارک سے روایت کرتا ہے، امام احمد نے اس کی توثیق کی اور ایک روایت میں یحییٰ نے بھی توثیق کی اور کہا اس کے سامنے روایت مشتبہ ہو جاتی ہیں تو بے اصل روایات بھی کر لیتا ہے۔ نسائی نے کہا کہ ثقہ نہیں ہے۔ دار قطنی نے کہا کثیر الوہم ہے اور ابو الفتح نے کہا کہ سنت کی تقویت کے لیے احادیث وضع کرتا ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے عیب پر افسانے گھڑتا ہے سارے کے سارے جھوٹے اور افتراء ہیں اور اس طرح ابن عدی نے بھی ذکر کیا ہے انتہی۔

(التعليق علي مقدمة كتاب العلم ص ٣٥٤)

تو واضح ہو گیا کہ صاحبین کی مخالفت استدلالی طور پر تھی طعن و تشنیع و تحقیر کی بنا پر نہیں لہٰذا یہ مخالفت بھی نہیں کیوں کہ خود ان حضرات سے صحت کے ساتھ منقول ہے کہ:

أن الإمام أبا حنيفة رحمه الله تعالىٰ من شدة احتياطه و ورعه و علمه ...... قال لاصحابه إن توجه لكم دليل فقولوا به فكان كل يأخذ برواية عنه ويرجحها. (رسائل ابن عابدين ج١ ص ٢٢)

امام ابو حنیفہؒ نے شدت احتیاط اور پرہیز گاری اور علم کی وجہ سے اپنے اصحاب سے فرمایا تھا کہ اگر تمھیں کوئی صحیح دلیل میسر ہو تو اسی پر عمل کرنا اس لیے ہر شاگرد قوت دلیل کی بنا پر کسی قول کو اختیار کرتا اور اس کو ترجیح دیتا تھا۔

اور ابن عابدین شامی نے امام کے شاگردوں سے یہ بھی نقل کیا ہے کہ ان سب حضرات نے کہا کہ ہم نے کبھی کوئی ایسی بات نہیں کی جو امام نے نہ کہی ہو اور امام نے یہ بھی فرمایا تھا کہ اگر حدیث صحیح ہو تو وہی میرا مذہب ہے لہٰذا مؤلف کا اعتراض جہالت پر مبنی ہے۔

اعتراض:

(٢١) امام ابو حنیفہ کا کوئی قول اس قسم کا نہیں جس کی دلیل قرآن و حدیث سے نہ ہو۔

(شرح وقایہ ص ١٣)

جواب:

یہ بات حرف بحرف ہی صحیح ہے کیوں کہ شریعت کا اصل ماخذ قرآن وسنت ہیں اور اجماع و قیاس صحیح ان دونوں کے فروع ہیں یحیٰی ابن معین سے روایت ہے کہ امام ابوحنیفہ نے فرمایا:

إنی آخذ بکتاب الله إذا وجدته فما لم اجده فيه اخذت بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم والآثار الصحاح عنه التى فشت فى ايدى الثقات عن الثقات فاذا لم اجد فى كتاب الله ولا سنة رسول الله اخذت بقول اصحابه من شئت ...... فاذا انتهى الامر إلى ابراهيم والشبعى والحسن ...... وعدد رجالا قد اجتهدوا فلما ان اجتهد كما اجتهدوا.

(اخبار ابى حنيفة واصحابه للصيمرى المتوفى ٤٣٦ھ ص ١٠)

میں پہلے صریح کتاب اللہ میں مسائل ڈھونڈ تا ہوں اس میں نہیں ملتا ہے تو سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحیح آثار صحابہ میں جو رواۃ ثقات کے ہاں مشہور ہو اس میں تلاش کرتا ہوں اب اگر کتاب وسنت میں نہیں ملتا تو صحابہ میں جس کا قول چاہتا ہوں لے لیتا ہوں۔ (اگر وہاں بھی نہ ملا) اور معاملہ ابراہیم، شعبی، حسن بصری وغیرہ تک پہنچ گیا اور اسی سلسلہ میں اور چند حضرات کے بھی نام لے کر کہا تو پھر میں اجتہاد کرتا ہوں جس طرح انہوں نے اجتہاد کیا تھا (یعنی نصوص شرعیہ کے کلیات سے مسائل استنباط کرتا ہوں)

عن وكيع قال سمعت ابا حنيفة يقول البول فى المسجد احسن من بعض القياس. (اخبار ابى حنيفه واصحابه ص ١٣)

حضرت وکیع سے مروی ہے انہوں نے کہا کہ میں نے حضرت ابوحنیفہ کو کہتے سنا کہ بعض قیاس سے (یعنی جو نصوص پر مبنی نہ ہوں) مسجد میں پیشاب کرنا بہتر ہے۔ اس سے واضح ہو گیا کہ ان کا ہر قول کتاب وسنت پر مبنی ہے، البتہ کبھی انہوں نے نص نہ ملنے پر اجتہاد کیا جو بعد میں مل گیا اس لیے انہوں نے فرمایا کہ:

اذا صح الحديث فهو مذهبى رواه ابن عبد البر.

(رسائل ابن عابدين ج١ ص ٢٤)

حدیث جب کہ صحیح ہو تو وہ میرا مذہب ہے اس کو ابن عبدالبر نے روایت کیا ہے۔

اعتراض:

(۲۲) جب صاحبین (ابو یوسف ومحمد) اور ابوحنیفہ باہم مختلف ہوں تو ابوحنیفہ کے قول پر

فتوی ہوگا اگرچہ دوسرے کی دلیل قوی ہے پھر ابو یوسف کے قول پر، پھر محمد کے قول پر، پھر حسن بن زیاد کے قول پر۔

(درمختار جلد ۱ص ۲۹، ص ۱۶۹، ومقدمہ عالمگیری جلد ۱ص ۱۱۶، ومقدمہ ہدایہ جلد ۱ص ۹۵ و ص ۱۰۳)

جواب:

ہدایہ اور عالمگیری میں تو یہ مسئلہ مذکور نہیں ہے۔ مولف کے نزدیک چونکہ مجتہد اور غیر مجتہد، عالم اور جاہل یکساں ہیں۔ اس لیے ہر ایک کے مراتب وفرائض سے نا آشنا ہے، مذکورہ بات مقلدین عوام جو نظر وفکر اور قوت دلائل ومدرکات سے ناواقف ہیں ان کے لیے ہے۔ علامہ شامی نے تصریح کر دی ہے کہ:

ان من كان له قوة ادراك لقوة المدرك يفتي بالقول القوى (المجتهدين) المدرك والا فالترتيب. (شامی ج۱ ص۷۱)

مجتہد یعنی جس کو قوت اور ضعف دلائل کے ادراک کی قوت اور ملکہ ہو وہ دلیل کے رو سے جو قوی ہو اس پر فتویٰ دے اگر ایسا نہ ہو بلکہ عامی ہو تو ترتیب مذکور سے فتویٰ دے امام کے قول کو مقدم کرکے کیوں کہ انہوں نے صحابہ کرام کو دیکھا اور فتویٰ میں تابعین کے مزاحم ہوئے تو ان کا قول قوی ہوگا مگر یہ اس وقت ہے جب کہ مجتہدین فی المسائل سے اس کے خلاف اور کسی کے قول کی تصحیح مذکور نہ ہو۔ علامہ ابن ہمام فرماتے ہیں:

إن كان متبع بلغ الاجتهاد رجع بما مر من المرجحات إن وجد والا يعمل بأيهما شاء بشهادة قلبه وان كان عاميا اتبع فتوى المفتي فيه الاتقى الاعلم بالتسامع وان كان متفقها تبع المتاخرين وعمل بما هو اصوب واحوط عنده. (التحرير لابن حمام ص٥٤٢، طبع مصطفى اليابى حلبى مصر)

اگر امام کے اتباع کرنے والا درجہ اجتہاد پر فائز ہو اور اسباب ترجیحات میں سے کوئی سبب ترجیح ملے تو ترجیح سے کام لے گا ورنہ غالب گمان سے کسی ایک پر عمل کرے گا اور اگر اتباع کرنے والا عامی ہو تو اس میں لوگوں سے سن کر اس مفتی کی اتباع کرے گا جو زیادہ پرہیز گار اور زیادہ عالم ہو اور اگر متفقہ ہو (جو راجح اور مرجوع مسائل کے درمیان فرق کر سکتا ہو) تو وہ متاخرین کی اتباع کرتے ہوئے جو زیادہ درست اور محتاط ہو اس پر عمل کرے۔

یہ ظاہر ہے کہ سب سے زیادہ متقی اور اعلم بالکتاب والسنۃ امام ابوحنیفہ تھے تو ان کا اتباع عامی پر لازم ہے جیسا کہ صحابہ اکثر و بیشتر خلفاء راشدین اور کبار علماء صحابہ کی اتباع کیا کرتے تھے۔

اعتراض:

(۲۳) جب طرفین (ابوحنیفہ ومحمد) وابو یوسف مختلف ہوں تو ابو یوسف کے قول کو لیں گے بسبب آسانی کے۔ (درمختار جلد ا ص ۷۹)

جواب:

یہ کذب اور افتراء ہے۔ درمختار میں یہ بات بالکل نہیں۔ صرف غسل کے باب میں اتنی بات ہے کہ وجوب غسل کے لیے طرفین کے نزدیک ذکر سے خروج منی کے وقت شہوت شرط نہیں اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک شرط ہے مثلاً کسی کو احتلام ہوا اور منی اپنی جگہ بشہوت جدا ہوتے ہی ذکر پکڑ لیا گیا اور شہوت مضمحل ہو جانے کے بعد ذکر چھوڑنے پر منی نکلی تو امام ابویوسفؒ کے نزدیک غسل واجب نہیں کیوں کہ قرآن میں ہے: خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ ○ یعنی انسان ایک اچھلتے ہوئے پانی سے بنا۔ چونکہ یہاں اچھلنا مفقود ہے اس لیے غسل واجب نہیں فتویٰ علی الاطلاق اس میں طرفین کے قول پر ہے مگر علماء نے ضرورت شدیدہ کے وقت آسانی کی خاطر امام ابویوسفؒ کے قول پر بھی فتویٰ دیا کیوں کہ حدیث میں ہے الدین یسر یعنی دین آسان ہے جب کہ مجبوری بھی سرفہرست ہے۔ علامہ شامی نے اس پر فرمایا:

فینبغی الافتاء بقوله (ابی یوسف) فی مواضع الضرورة.

(شامی ج۱ ص ۱۶۰)

کہ ضرورت کے مواقع پر فتویٰ امام ابویوسف کے قول پر ہوگا۔

یہ ہے اصل حقیقت جس سے مولف نے ناجائز فائدہ اٹھانا چاہا، اس مسئلہ کو مولف پھر کتاب الطہارت میں دہرائیں گے۔

اعتراض:

(۲۴) جس کو اہلیت نظر ہے۔ اس پر مطلقاً ابوحنیفہ کے قول پر فتویٰ دینا واجب نہیں ہے۔ (مقدمہ ہدایہ جلد ا ص ۱۰۴)

جواب:

یہ بات ہدایہ میں ہے ہی نہیں اگر چہ بات ٹھیک ہے کہ جس کو اہلیت نظر و اجتہاد ہو وہ عامی کی طرح مطلقاً امام کے قول پر فتویٰ نہ دے بلکہ دلیل کی رو سے جو قوی ہو اس پر فتویٰ دے

کیوں کہ امام صاحبؒ نے فرمایا کہ جب حدیث صحیح تو وہ میرا مذہب ہے اور یہ بھی فرمایا کہ تمہیں کوئی مضبوط دلیل ہاتھ آ جائے تو اسی پر فتویٰ صادر کرو، اس طرح امام شافعی اور دیگر ائمہ سے بھی منقول ہے۔ مگر مولف اپنی کورہ چشمی کی وجہ سے اس جیسی واضح حقیقت سے ناواقف ہیں۔ چشمہ آفتاب راچہ گناہ؟

اعتراض:

(۲۵) عبادات میں ابوحنیفہ کے قول پر اور وقف وقضا میں ابویوسف کے قول پر فتویٰ دیا جائے۔ (درمختار جلد ۲ ص ۵۶۹، وہدایہ جلد ا ص ۱۰۴، ومقدمہ عالمگیری جلد ا ص ۱۱۶)

جواب:

چونکہ استقرا معلوم ہوا کہ عبادات میں امامؒ کے اکثر دلائل قوی ہیں اور وقف، قضاء اور شہادات میں امام ابویوسف کو تجربہ زیادہ تھا لہٰذا ان کو حقیقت حال کی زیادہ اطلاع ہوگی اور ذوی الارحام کے مسائل میں امام محمد کے اکثر دلائل قوی ہیں۔ اس لیے علماء، مجتہدین نے قوت دلیل کا لحاظ کرتے ہوئے یہ بات کہی مگر اس میں شرط یہ ہے کہ فقہاء سے اس کے خلاف دوسرے کے قول کی تصحیح مذکور نہ ہو اور یہ محققین کا وظیفہ ہے نہ کہ عامیوں کا۔

اعتراض:

(۲۶) سترہ مسائل میں امام زفر کے قول پر فتویٰ ہے۔ (مقدمہ عالمگیری جلد ا ص ۱۱۶)

جواب:

عالمگیری میں یہ بات مذکور نہیں ہے جو مؤلف نے نقل کی ہے اور بارہا گزرا کہ اہل نظر کے ہاں قوت دلائل و مدارک کا اعتبار ہے۔ اس لیے مجتہدین فی المسائل نے سترہ مسائل میں امام زفرؒ کے قول پر فتویٰ دیا ہے۔ اور عقل ونقل کا بھی یہی تقاضا ہے جس کی دلیل قوی ہو اس کے فتویٰ پر عمل کیا جائے۔

اعتراض:

(۲۷) سوا مجتہد کے کسی کو لائق نہیں کہ مسائل اختلافیہ میں جس کا قول چاہے اختیار کرے۔ (شرح وقایہ ص ۴۲۶)

جواب:

شرح وقایہ کا یہ حوالہ سراسر غلط ہے مگر بات بالکل صحیح ہے کہ ہر کس وناکس جاہل اور نادان کے

بس کی یہ بات نہیں کہ قوت دلائل کو سمجھے اور قوی کو ترجیح دے خاص کر یہ بات ان حضرات کے حق میں بالکل محال ہے جن کا مبلغ علم اردو کے ترجمے ہیں اور عربیت سے دور کا بھی واسطہ نہیں ہے۔

اعتراض:

(۲۸) جب باہم اختلاف ہو تو جس پر عمل آسان ہو یا جو قوی ہو اس پر عمل کرے اور تمیز اس کی ہر زمانہ میں صاحب علم کر سکتے ہیں۔

(مقدمہ ہدایہ جلد ا ص ۹۴، ومقدمہ عالمگیری جلد ا ص ۱۱۶)

جواب:

یہ بات بھی نہ ہدایہ میں ہے، نہ فتاویٰ عالمگیری میں مگر اس میں اعتراض کی کیا بات ہے۔ صاحب علم سے مراد اردو ترجمے کی دم ناپنے والے نہیں بلکہ مجتہد ہے اگر جانبین کے دلائل قوت میں برابر ہو تو جو آسان ہے اس کو اختیار کرے ورنہ قوی مرجح ہے۔ واضح ہو کہ ہدایہ میں مقدمہ نہیں ہے جیسا کہ عالمگیری اور شرح وقایہ میں نہیں ہے۔

اعتراض:

(۲۹) قوت دلیل کو سمجھنا مجتہدین کا کام ہے۔ (درمختار جلد ۲ ص ۸۲)

جواب:

بالکل صحیح ہے مگر جہلاء کا یہ کام نہیں ہے۔ واضح ہو کہ مجتہدین کے لیے مراتب اور طبقات ہیں اور ہر ایک کا وظیفہ الگ ہے۔ چنانچہ علامہ عبدالحئی لکھنوی نے فرمایا کہ:

اعلم ان المجتهد على اقسام ثلاثة احدها للمجتهد المطلق المستقل ومن شرطه فقه النفس وسلامة الذهن وصحة التصرف والاستنباط واليقظ ومعرفة الادلة والآثار المذكورة في الاصول وشروطها ومع الفقه والضبط لامهات المسائل وثانيها المجتهد المطلق المنتسب وهو ان ينتسب الى امام معين من الائمة المجتهدين لكن لا يقلده لا في المذهب ولا في الدليل لا تصافه بالآلات الاجتهاد وانما ينتسب اليه لسلوكه طريقه في الاجتهاد وثالثها المجتهد في المذهب وهو ان يكون مقيدًا بمذهب امام مستقل بتقرير اصوله بالدليل غير انه لا يجاوز في ادلته اصول امامه وقواعده وشرطه كونه عالمًا بالمذهب واصوله وادلة الاحكام تفصيلا وكونه بصيرا

بمسالك الاقيسة والمعانی تام الارتياض فی التخريج والاستنباط بقياس غير المنصوص عليه علی المنصوص لعلمه باصول امامه ولا يعری عن تقليد لامامه لاخلاله ببعض ادوات الاجتهاد المستقل كذا ذكره ابن حجر المكی. (مقدمه الجامع الصغير للامام الكهنوی ص٥)

معلوم ہے کہ مجتہدین کے تین طبقے ہیں پہلا مجتہد مطلق مستقل ہے اس کی شرائط یہ ہیں کہ فقیہ النفس ہو سلیم الذہن ہو، اس کا علمی تصرف اور استنباط صحیح ہو، ہوشیار ہو اور اصول میں جو ادلہ شرع اور آثار ہیں ان کی اور ان کے شروط کی پوری پوری معرفت رکھتا ہو اور فقہ کے ساتھ اُمہات مسائل کا ضبط بھی رکھتا ہو۔

دوسرا مجتہد مطلق منتسب ہے۔ جو ائمہ مجتہدین میں سے کسی ایک امام معین کی طرف منسوب ہوا کرتا ہے مگر وہ آلات اجتہاد سے پوری طرح مطلع ہونے کی وجہ سے دلیل اور مذہب میں مقلد نہیں ہوتا بلکہ یہ نسبت طریق اجتہاد میں ان کے مسلک کو اپنانے کی وجہ سے ہے۔ تیسرا مجتہد فی المذہب ہے جو کسی معین امام مستقل کے مذہب کا پابند ہے اور اس کے اصول کو دلیل سے ثابت کرتا ہے۔ مگر وہ اپنے دلائل دین میں اپنے امام کے اصول اور قواعد سے تجاوز نہیں کرتا اور اس کے لیے یہ شرط ہے کہ مذہب اصول امام اور تفصیلی احکام کے دلائل کا عالم ہو۔ معانی اور قیاس کے جمیع طرق سے مطلع ہو اور اپنے امام کے اصول پر واقف ہونے کی وجہ سے تخریج و استنباط میں غیر منصوص کو منصوص پر قیاس کرنے کا پورا تجربہ رکھتا ہو۔ مگر یہ اپنے امام کی تقلید سے گردن نہیں چھڑا سکتا ہے کیوں کہ وہ مستقل اجتہاد کے بعض آلات سے خالی ہے۔ ابن حجر مکی نے ایسا ہی بیان فرمایا ہے۔

مذکورہ مسائل میں جن مجتہدین کا ذکر آیا ہے وہ اس آخری قسم کے ہیں بجز صاحبین کے، یاد رہے کہ اس پرفتن دور میں اردو تراجم خواہ مدعی اجتہاد بن بیٹھے ہیں۔ یہ مجتہد درکنار عالم بھی نہیں ان کا شمار جاہل عامیوں میں ہے۔

اعتراض:

(٣٠) جب صاحبین اور امام باہم مختلف ہوں تو مفتی مختار ہے۔

(درمختار جلد ا ص ٢٩، و مقدمہ عالمگیری جلد ا ص ١١٦)

(ان اقوال کو مدنظر رکھ کر انصاف فرمائیں کہ مفتی یہ کی کیا تعریف ہے؟)

جواب:

عالمگیری کا حوالہ تو غلط ہے۔ مؤلف اپنی نادانی کی وجہ سے مفتی بہ کی تعریف نہیں سمجھ سکے ''مفتی بہ'' وہ ہے جو دلیل کی حیثیت سے قوی تر ہے مذکورہ مسئلہ میں مفتی سے مراد مجتہد ہے اور یہ واضح ہو چکا کہ یہ اختیار اس کو اس لیے ہے کہ اس کو ادراک دلیل کا ملکہ حاصل ہے۔

علامہ شامی نے فرمایا

ومعنى تخييره (اى المفتي المجتهد) انه ينظر في الدليل فيفتي بما يظهر له ولا يتعين عليه قول الامام وهذا الذى صححه في الحاوى بقوله ايضا والاصح ان العبرة لقوة الدليل لان اعتبار قوة الدليل شأن المفتي المجتهد.

(رسائل ابن عابدين ج۱ ص ۲۶)

اور تخیر اختیار کا معنی یہ ہے کہ مفتی مجتہد دلائل میں غور و غوض کریں گے ...... پھر جو دلیل سے قوی ہو اس پر فتویٰ دے اور اس پر امام کے قول پر فتویٰ دینا لازم نہیں اس کو حاوی میں بھی یہ کہہ کر صحیح قرار دیا کہ اصل اعتبار قوت دلیل کا ہے اور قوۃ دلیل کا اعتبار مفتی مجتہد کی شان ہے۔

اعتراض:

(۳۱) امام ابوحنیفہ و صاحبین کا قول صحیح حدیث کے خلاف ہو تو اپنے ائمہ کے قول پر عمل ہو گا، حدیث پر نہیں۔ (مقدمہ ہدایہ جلد ۱ ص ۱۱۰) (کیا ہی انصاف ہے؟)

جواب:

ہدایہ میں یہ بات مذکور ہی نہیں۔ غلط حوالہ دینا مؤلف کا وطیرہ ہے۔

مقدمہ عین الہدایہ میں مولانا امیر علی صاحب نے ساتھ ساتھ یہ بھی لکھ دیا کہ شمس الائمہ کردری، ابن شحنہ اور ملا علی قاری سے اس قول کے خلاف مصرح ہے۔ اور انہوں نے دوسری جگہ میں نقل کیا ہے کہ شرح اشباہ میں بیری زادہ نے ابن شحنہ کی شرح ہدایہ سے نقل کیا ہے کہ جب حدیث صحیح ہو اور خلاف مذہب ہو تو حدیث پر عمل ہو گا اور یہی مذہب ہے۔ حدیث پر عمل کرنے سے حنفی ہونے سے خارج نہیں ہو گا کیوں کہ امام اعظم سے بصحت مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: جب حدیث صحیح سند سے پہنچے وہ میرا مذہب ہے۔

(مقدمہ عین الہدایہ ص ۱۰۵)

مگر یہ بات مجتہدین کے لیے ہے جن کو روایات صحاح اور سقیمہ، آثار صحابہ کا علم اور ناسخ و منسوخ کی اطلاع ہے جس میں ساتھ ساتھ معانی وغیرہ کے سارے پہلو سے مطلع ہونا لازم

ہے۔ یہ عامی اور جہلا کی بس کی نہیں تو کہ کوئی مشکوۃ کے ترجمہ دیکھ کر اترانے نہ لگے۔

اعتراض:

(۳۲) فتوی طلب کرنے والا پوچھے کہ اس مسئلہ میں شافعی کا کیا قول ہے تو مفتی جواب میں ابوحنیفہ کا قول بیان کر دے۔ (درمختار جلد۴ ص۲۴۴) (دیانت داری کا تقاضا بھی یہی ہے)

جواب:

اس میں علماء کے درمیان اختلاف ہے کہ افضل کے ہوتے ہوئے مفضول کا اتباع صحیح ہے کہ نہیں بعض کی رائے ہے کہ صحیح نہیں کیوں کہ وہ آیت فاسئلوا اهل الذكر (الآیہ) (یعنی سو پوچھ لو یاد رکھنے والوں سے) (سورۃ الانبیاء) سے اہل ذکر یعنی اہل علم کا فرد کامل مراد لیتے ہیں اور وہ افضل ہی ہو سکتا ہے اور امام کی فضیلت ظاہر ہے اس لیے ان حضرات نے دیانۃ امامؒ کے قول پر فتوی دینے کے لیے کہا، مگر فیصلہ اس پر نہیں ہے۔

علامہ شامی نے فرمایا:

والحق جوازه وهذا الاعتقاد انما هو في حق المجتهد لا في حق التابع المقلد فانه بنجو بتقليد واحد منهم ا ھ (شامي ج٦ ص٤٢١)

اور حق یہ ہے کہ یہ جائز ہے اور یہ اعتقاد مجتہدین کے حق میں ہے نہ کہ مقلد تابع کے حق میں وہ کسی کی بھی تقلید کرے ناجی ہے۔

علامہ ابن ہمام نے فرمایا:

يجوز تقليد المفضول مع وجود الافضل واحمد وطائفة كثيرة من الفقهاء على المنع ا ھ (التحرير ص٥٥١)

افضل کو ہوتے ہوئے مفضول کی تقلید جائز ہے۔ اور امام احمد اور فقہاء کی ایک بڑی جماعت اس کو جائز نہیں کہتی۔

اعتراض:

(۳۳) ہمارا مذہب حق ہے دوسرے کا مذہب خطا (درمختار جلد۱ ص۱۸، وجلد۴ ص۲۴۴) (یہ سارے کرشمے تقلید کے ہیں)

جواب:

جی ہاں جیسے بخاری کی روایت کردہ روایت اصح اور دوسرے ائمہ کی روایت کردہ بر

حدیث اس سے فروتر یہ سارے کرشمے تقلید کے ہیں کہ بخاری کی تقلید کر کے اس سے ائمہ کی کوششوں پر پانی پھیر دیا فرمایئے کس حدیث میں آیا ہے کہ جو بخاری روایت کریں وہی اصح ہے۔

کذب اور تحریف چونکہ مؤلف کا شیوہ ہے اس لیے اس سے نجات مشکل ہے۔ درمختار کی اصل عبارت یہ ہے:

اذا سئلنا عن مذھبنا ومذھب مخالفنا قلنا وجوبا مذھبنا صواب یحتمل الخطأ ومذھب مخالفنا خطأ یحتمل الصواب اھ

(در مختار مع الشامی ج۱ ص۴۸)

اگر ہم سے اپنے مذہب اور مخالف کے مذہب کے متعلق پوچھا جائے تو یہی کہیں گے کہ ہمارا مذہب درست ہے مگر اس میں خطا کا احتمال ہے اور دوسرے کا مذہب خطا ہے اس میں درست ہونے کا احتمال ہے۔

علامہ شامی نے اس کے تحت فرمایا ہے کہ ہم اس کا یقین نہیں کرتے کہ بس ہمارا مذہب ہی درست ہے اور دوسرے کا مذہب فی الواقع خطا ہے۔ پھر فرمایا کہ:

علی المقلد ان یعتقد ان ما ذھب الیه امامه یحتمل انه الحق اھ

(شامی ج۱ ص۴۸)

مقلد کو چاہیے کہ وہ یہ اعتقاد رکھے کہ یہ ہمارے امام کا جو مذہب ہے اس کے بارے میں وہی حق ہے۔

بہر حال یہ تو حقیقت ہے کہ جس عالم میں اجتہاد کے شرائط موجود ہوں اسے ہی اجتہاد کرنا چاہیے اور اجتہاد کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ:

ان اصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد.

(مشکوۃ المصابیح کتاب الامارۃ والقضاء ج۲ ص۳۲۴، اصح المطابع)

اگر مجتہد اپنی رائے میں مصیب ہو تو اسے دوگنا ثواب ہے اور اگر خطا پر ہو تو بھی ایک اجر ہے۔

اور یہ مسلم بھی ہے کہ: "**المجتھد یخطئ ویصیب اھ**" **(کنز الحقائق ص۱۰)**

یعنی مجتہد خطا بھی کرتا ہے اور درست بھی کرتا ہے اور یہ ایک واقعی اور لازمی امر ہے کہ جب مجتہد اپنے اجتہاد سے کسی جانب کو ترجیح دے دیتا ہے تو اس کو جانب مرجح کے صواب

ہونے کا ظن ہوا کرتا ہے یقین نہیں تو اس میں اعتراض کرنا صریح جہالت ہے سب جانتے ہیں کہ جانب مرجوح پر عمل جائز نہیں ہوا کرتا اس لیے یہ سارے اعتراضات جہالت اور نادانی کے کرشمے ہیں۔

باب متعلق تقلید واجتہاد

اعتراض:

(۳۴) اگرچہ مفتی نے خطا کی ہو جب بھی عامی کو اس کی تقلید لازم ہے۔ (شرح وقایہ ص۱۲) (دلیل کیا؟)

جواب:

شرح وقایہ میں یہ مسئلہ نہیں ہے اگرچہ بات یہی ہے البتہ مؤلف نے حسب عادت غلط بیانی سے کام لیا ہے۔ ظاہر ہے کہ اگر مفتی کی خطا واضح ہو جائے اور اس کی غلطی پر دلیل قائم ہو جائے تو پھر اس پر عمل کرنا جائز نہیں، یہاں مفتی سے مراد مجتہد ہے، ابھی گزرا کہ یہ مسلم ہے کہ مفتی کا صواب اور خطا دونوں محتمل ہیں کوئی بھی یقینی نہیں اور اللہ تعالیٰ نے صاف واضح طور پر بیان فرمادیا ہے کہ

فاسئلوا اھل الذکر ان کنتم لا تعلمون (الآیہ) (سورۃ نحل)

سو پوچھو یاد رکھنے والوں سے اگر تم کو معلوم نہیں۔

آپ کے مولوی وحید الزمان نے لکھا ہے:

والعامی الذی لا یعرف الحدیث والقرآن یسأل العلماء ویعمل علی قولھم۔

اور عامی جس کو کتاب وسنت کی معرفت نہ ہو وہ علماء سے استفتاء کرے گا اور انہی کے قول پر عمل کرے گا۔

یہ بات مجتہدات میں ہے اور جن مسائل میں اجتہاد کی گنجائش نہیں وہاں یہ حکم نہیں ہے۔

اعتراض:

(۳۵) اجماع ہے عوام کے لیے کہ تقلید صحابہ کی ائمہ کے مقابلہ میں نہ کی جائے۔ (شرح وقایہ ص۱۲) (کیا ہی انصاف ہے؟)

جواب:

شرح وقایہ میں یہ مسئلہ نہیں ہے۔ مؤلف کتاب کی اصل عربی عبارت پیش کرے۔ ویسے بات ٹھیک ہے کہ عوام کو جس طرح قرآن وحدیث کی سمجھ نہیں اسی طرح صحابہ کے اقوال کو وہ کیا جانیں لہٰذا عوام کو چاہیے کہ ائمہ دین نے جو مسائل محنت کر کے مرتب کیے ہیں ان پر عمل کریں۔ جیسے کسی عامی کو حق نہیں کہ وہ حدیث کو صحیح ضعیف کہنے بیٹھ جائے بلکہ ائمہ فن نے جس حدیث کو صحیح کہا وہ بالکل صحیح ہے۔ ابن امیر حاج نے شرح تحریر میں فرمایا ہے کہ

وبالجملة القول بأن العامي لا يتأهل لتقليد الصحابة قريبا من القول بأنه لا يتأهل للعمل بأدلة الشرع اھ

(التقرير والحبير ج۳ ص ۳۴۵ مطبعه الكبرى بمصر)

الغرض یہ کہنا کہ عامی تقلید صحابہ کا اہل نہیں۔ یہ قریب قریب وہی بات ہوئی کہ براہ راست دلائل شرعیہ پر عمل کا اہل نہیں۔

اور ظاہر ہے کہ ہر مجتہد کو اپنے اجتہاد ہی کے مطابق عمل کرنا واجب ہے خواہ وہ اجتہاد خطا ہی کیوں نہ ہو، تو پھر اس کے مقلد یا اس کے مستفتی کو اس پر عمل کرنا کیوں واجب نہ ہوگا۔ اب ہم غیر مقلدین سے سوال کرتے ہیں کہ کسی ایک مسئلہ میں دو غیر مقلد مولویوں کا اختلاف ہوا ایک غیر مقلد مولوی نے ایک فتویٰ دیا، دوسرے نے کچھ تو اب مستفتی پر جو عامی ہے لکھنا پڑھنا جانتا نہیں وہ کیا کرے؟ کیا یہ کرے کہ کسی کے فتویٰ پر بھی عمل نہ کرے بلکہ پہلے تحصیل علم کی طرف متوجہ ہو اور عمر دراز کے بعد اس میں مسائل سمجھنے کا ملکہ ہو تب جو سمجھ میں آئے اس پر عمل کرے یا یہ کہ جس مفتی پر اسے اعتماد ہے اس کے فتویٰ پر عمل درآمد شروع کر دے حالانکہ ہوسکتا ہے کہ جس پر اعتماد کیا ہے اس کا فتویٰ غلط ہو؟ بہر حال جو فیصلہ اس مسئلے میں مؤلف صاحب یا ان کے ہم خیال کریں گے وہ ہماری طرف سے سمجھ لیں۔

اعتراض:

مفتی مجتہد ہی ہو۔ (مقدمہ ہدایہ جلد ا ص ۹۹)

(جب کہ مجتہد مقلد نہیں ہوتا تو پھر مقلد مفتی کیسے؟)

جواب:

ہدایہ کے مقدمہ میں یہ مسئلہ نہیں ہے۔ مؤلف چونکہ طبقات مجتہدین سے ناواقف ہیں۔ اس لیے مفتی اور مقلد میں فرق کرنے سے معذور ہے۔ طبقات مجتہدین کے متعلق نمبر ۲۹ میں

گزر چکا۔ تیسرا طبقہ مجتہد بھی ہے، مقلد بھی ہے۔ ابن عابدین نے فرمایا:

المفتي المجتهد في المذهب وهو المفتي حقيقة اما غيره فهو ناقل.
(الرسائل ابن عابدین ج۱ ص۳۰)

حقیقت میں مفتی وہ ہے جو مجتہد فی المذہب ہو ان کے سوا جو ہیں وہ ناقل محض ہیں۔

آپ کے مفتی وحید الزماں صاحب نے لکھا ہے کہ:

ويجوز ان يكون الرجل مجتهدًا في بعض المسائل ومقلدًا في بعضها.

(كنز الحقائق ص۱۰)

یہ جائز ہے کہ کوئی شخص بعض مسائل میں مجتہد ہو اور بعض میں مقلد۔

معلوم ہوا کہ مفتی مقلد ہو سکتا ہے اور یہ اقویٰ ہے اور ہمارے زمانے میں مقلدین محض کو جو مفتی کہا جاتا ہے یہ مجازاً ہے چنانچہ علامہ شامی نے فرمایا:

فعرف ان ما يكون في زماننا من فتوى الموجودين ليس بفتوى بل هو نقل كلام المفتي ليأخذ به المستفتي. اھ (شامی ج٤ ص٦٩)

تو یہ معلوم ہو گیا کہ ہمارے زمانے میں موجود حضرات جو فتویٰ صادر فرما رہے ہیں وہ اصل میں فتویٰ نہیں بلکہ مفتی مجتہد کے کلام کی نقل ہے تاکہ مستفتی اس پر عمل کر سکے۔

اور ابن ہمام نے فرمایا:

وشيوع الفقيه لغيره ممن يحفظ الفروع في غير اصطلاح الأصول.
(التحرير في اصول الفقه ص٥٢٣)

یہ جو شائع ہے کہ فروعات کے حفظ کرنے والا کو فقیہ کہا جاتا ہے یہ غیر اصولی ہے فقہ کی اصطلاح نہیں۔

اعتراض:

(۳۷) ایک مجتہد دوسرے مجتہد کی تقلید نہیں کر سکتا بلکہ اس کو حرام ہے۔

(درمختار جلد ۱ ص ۳۴، ومقدمہ عالمگیری جلد ۱ ص ۴۴، مقدمہ ہدایہ جلد ۱ ص ۹۰)

(کیوں؟ اگر مذموم ہو تو ہر ایک کے لیے حرام ہے، خواہ مجتہد ہو یا نہ ہو اور اگر محمود ہے تو تقلید سے غیر مجتہد کو کیوں مستثنیٰ کیا جاتا ہے؟)

جواب:

عالمگیری اور ہدایہ اور درمختار میں یہ مسئلہ نہیں ہے۔ عالمگیری اور ہدایہ میں کوئی طویل

مقدمہ نہیں مگر مؤلف کو غلط بیانی کی عادت ہوگئی ہے۔ مؤلف کے ہاں کم و خرکا بھی کوئی فرق نہیں سب کا ایک ہی حکم ہے۔ چنانچہ جناب نے مجتہد اور غیر مجتہد کو ایک ہی صف میں لا کھڑا کر دیا اور جہالت کا یہ عالم ہے کہ اپنی کتابوں کا بھی کچھ علم نہیں۔ کنز الحقائق میں ہے۔

المجتهد من قدر علی استنباط الاحکام من النصوص و ضبط آیات الاحکام و احادیثها و عرف طرق الاستنباط و القیاس. (کنز الحقائق ص۲۲۸)

مجتہد وہ ہے جو نصوص سے احکام استنباط کرنے پر قادر ہوا اور آیات احکام و احادیث احکام کو ضبط کر لیا اور استنباط اور قیاس کے طرق پر مطلع ہوا۔

پھر فرمایا کہ

اذا کان الرجل یعرف الحدیث والقرآن فیعمل علیهما و لا یقلد احدًا من المجتهدین والعامی الذی لا یعرف الحدیث والقرآن یسأل العلماء ویعمل علی قولهم. اھ (کنز الحقائق ص۱۰)

اگر کسی کو قرآن وحدیث کی معرفت حاصل ہو تو وہ ان دونوں کے مطابق عمل کرے اور کسی مجتہد کی تقلید نہ کرے اور عامی جس کو قرآن وسنت کی معرفت نہیں وہ علماء سے پوچھے اور ان کے قول کے مطابق عمل کرے گا۔

اور ابن ہمام نے فرمایا:

المجتهد بعد اجتهاد فی حکم ممنوع من التقلید فیه اتفاقًا، لوجوب اتباع اجتهاده اھ (التحریر مع شرحه التقریر ج۲ ص۳۳۰)

مجتہد جب کسی حکم میں اجتہاد کر چکا تو اس میں بالاتفاق اور کسی کی تقلید ممنوع ہے اس واسطے اس پر اپنے اجتہاد کی اتباع واجب ہے۔

باب متعلق فقہ

اعتراض:

(۳۸) فقہ کا کھیت عبداللہ بن مسعودؓ نے بویا، علقمہؒ نے سینچا، ابراہیم نخعیؒ نے کاٹا، حمادؒ نے بھوسی جدا کی، ابو حنیفہؒ نے پیسا، ابو یوسفؒ نے گوندھا، محمدؒ نے روٹیاں پکائیں اور سب کھانے والے ہیں۔ (درمختار جلد ۱ ص ۱۹)

جواب:

معلوم نہیں اس میں مؤلف کو کون سی بات قرآن وحدیث کے خلاف نظر آئی۔ مثالیں اور تشبیہات سے بات کا سمجھانا یہ قرآن وسنت کا اسلوب ہے مگر خدا جانے مؤلف کو اس سے کیوں وحشت ہوگئی یہ تو کوئی نئی بات نہ تھی کفار کو بھی قرآنی تشبیہات سے چڑ تھی جس کی تردید میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

﴿اِنَّ اللّٰهَ لَا يَسْتَحْيٖٓ اَنْ يَّضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوْضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ (البقرة: ٢٦)

بے شک اللہ تعالیٰ اس بات سے شرماتا نہیں کہ بیان کرے کوئی مچھر کی مثال یا اس چیز کی جو اس سے بڑھ کر ہے۔

یہ ظاہر ہے کہ فقہ حنفی کی زیادہ تر متمسکات عبداللہ بن مسعودؓ سے ہیں کیوں کہ امام نوویؒ نے ''تقریب'' میں مسروقؒ سے روایت کی ہے۔ انہوں نے کہا کہ تمام صحابہ کرام کا علم چھ شخصیتیں عمرؓ، علیؓ، زیدؓ، ابو الدرداؓ اور عبداللہ بن مسعودؓ میں جمع ہوگیا۔ پھر ان کا علم علیؓ اور عبداللہ بن مسعودؓ پر منتہی ہوگیا۔ (شامی ج۱ ص۴۹)

اور حافظ ذہبیؒ نے فرمایا:

كان صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم وخادمه واحد السابقين الاولين ومن كبار البدريين ونبلاء والفقهاء اھ

(تذكرة الحفاظ ج۱ ص۱۳، مطبعة دائرة المعارف)

وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابی، خادم اور سابقین اولین میں سے تھے کبار بدریین اور اجلہ فقہاء میں سے تھے۔

علامہ نعمانی رقم طراز ہیں کہ

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے ''ازالة الخفاء عن خلافة الخلفاء'' میں تصریح کی ہے کہ فقہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خلافت حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے حصہ میں آئی تھی چنانچہ فرماتے ہیں:

چون که از خلافت خاصة مبين شده الحال بايد شناخت كه جمع كثير از صحابه بفيض صحبت آنحضرت صلى الله عليه وسلم قدر ميسر ازيں

اوصاف حاصل کرده اند وبعض ایشان بخلافت مقیده فائز گشته مانند عبدالله بن مسعودؓ در قرات و فقه .... (حتی که گفت) قول زید ابن ثابت را در فرائض مقدم باید ساخت بر اقوال مجتهدین دیگر وقول عبدالله بن مسعودؓ رادر قرات و فقه اھ

اور جب خلافت خاصہ کے لوازم بیان کر دیئے گئے تو اب معلوم کرنا چاہیے کہ صحابہ کی ایک کثیر جماعت نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فیض صحبت سے ان اوصاف کا ایک معتد بہ حصہ حاصل کیا تھا اور بعض ان میں سے خلافت مقیدہ پر فائز ہوئے تھے جیسے کہ قراء وفقہ میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ ہوئے ہیں .... (یہاں تک کہا کہ) زید ابن ثابتؓ کے قول کو فرائض (علم میراث) میں اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے قول کو قرأت اور فقہ میں دوسرے مجتہدین کے اقوال پر مقدم رکھنا چاہیے۔ (ابن ماجہ اور علم حدیث ص ۱۵۸)

اس حیثیت سے اس فقہ کے فروع میں اول مستنبط بنے تو کہا گیا کہ فقہ کا کھیت عبداللہ بن مسعودؓ نے بویا، حضرت علقمہ حضرت ابن مسعودؓ کے اجلہ شاگردوں میں سے تھے۔

اور اکثر علم انہیں سے اخذ کیا اور ان کی مستنبطات اور فروعات کی تائید اور توضیح کی اس لیے کہا گیا "علقمہ نے سینچا" اور وہ تھے اجلہ فقہاء میں سے۔ ذہبی نے فرمایا:

انہ فقیہ العراق قال قابوس بن ابی ظبیان قلت لأبی لأی شیء کنت تدع الصحابہ وتأتی علقمۃ؟ قال: ادرکت ناسًا من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھم یسئلونہ علقمۃ ویستفتونہ اھ

(تذکرۃ الحفاظ ج۱ ص۴۵)

وہ فقیہ عراق تھے، قابوس بن ابوظبیان نے کہا: میں نے اپنے والد سے پوچھا کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو چھوڑ کر آپ کیوں علقمہ کے پاس جاتے ہیں۔ کہا میں نے اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک جماعت کو دیکھا کہ وہ علقمہ سے پوچھتے تھے اور استفتاء کرتے تھے۔

ان کے بعد ابراہیم نخعی نے سارے فقہی فوائد متفرقہ کو جمع کیا اور اس پر فتوی دیا اور اس کو قابل انتفاع بنادیا جب کہ تھے وہ اجلہ فقہاء میں سے۔

ذہبی نے فرمایا:

فقیہ العراق وقال عبد الملك بن ابی سلیمان سمعت سعید ابن جبیر یقول: تستفتونی وفیکم ابراھیم النخعی اھ (تذکرۃ الحفاظ ج۱ ص۷۰)

فقیہ عراق تھے، عبدالملک بن ابوسلیمان نے کہا کہ میں نے سعید بن جبیر کو کہتے سنا کہ تم مجھ سے استفتاء کرتے ہو؟ اور تم میں ابراہیم نخعی موجود ہیں۔

اس لیے کہا گیا کہ ابراہیم نخعی نے کاٹا، ان کے بعد ان کے شاگرد اجل حماد بن ابی سلیمان الکوفی نے ان کی تنقیح اور توضیح میں بہت سعی کی اس لیے اس کو بھوسی جدا کرنے سے تشبیہ دی اور حماد بڑے فقیہ تھے۔ چنانچہ حافظ مزیؒ نے فرمایا:

عن ابی اسحاق الشیبانی قال ما رایت احدا افقه من حماد، قیل ولا الشعبی؟ قال ولا الشعبی، کان معمر یقول لم أر من هؤلاء افقه من الزهری وحماد وقتادة. اھ (تهذیب الکمال ج۲ ص۳۲۸)

ابواسحاق شیبانی سے روایت ہے انہوں نے کہا میں نے حماد سے بڑا فقیہ نہیں دیکھا، پوچھا گیا کیا شعبی نہیں؟ کہا شعبی بھی نہیں۔ معمر کہا کرتے تھے کہ میں نے زہری، حماد اور قتادہ ان تینوں سے بڑھ کر فقیہ نہیں دیکھا۔

پھر ان کے بعد ان کے شاگرد ابوحنیفہؒ نے اصول اور فروع کو انتہائی حد تک پھیلایا اور راستے ہموار کرائے۔ اس لیے امام شافعیؒ نے فرمایا:

الناس فی الفقه عیال علی ابی حنیفة قال ابو داؤد ...... کان اماما. اھ (تذکرۃ الحفاظ ج۱ ص۱۶۰)

لوگ فقہ میں امام ابوحنیفہ کے عیال ہیں، ابوداؤد نے کہا وہ امام تھے۔

اس لیے کہا گیا ابوحنیفہؒ نے پیسا، ان کے بعد ان کے شاگرد اجل ابویوسفؒ نے اصول اور قواعد امام پر نظر تدقیق کی اور ان سے زیادت استنباط کی خاطر کوششیں کیں اس لیے خطیب نے اپنی تاریخ میں روایت کی کہ یہ پہلی شخصیت جنہوں نے اصول فقہ میں حنفی کتابیں جمع کیں اور مسائل کا املاء کروایا اور اس کی نشر واشاعت کی۔ (شامی جلد۱ ص۵۰)

ذہبی نے فرمایا:

فقیه العراقین عن ابن معین قال کان ابویوسف صاحب حدیث و صاحب سنة. ۱ھ (تذکرة الحفاظ ج۱ ص۲۷۰)

فقیہ عراق تھے۔ ابن معین سے انہوں نے کہا کہ صاحب حدیث اور صاحب سنت تھے۔

اس وجہ سے کہا گیا کہ ابو یوسف نے گوندھا، ان کے بعد امام محمد کا دور ہے۔ انہوں نے مذہب میں اتنی تہذیب اور تنقیح کی اور تحریر مذہب سے کام لیا کہ دوسری چیز کی حاجت ہی نہ رہی۔ اس لیے ذہبی نے فرمایا:

انتهىا الیه ریاسة الفقه بالعراق بعد ابی یوسف وتفقه به ائمة وصنف التصانیف و کان من اذکیاء العالم ۱ھ

(جزء مناقب ابی حنیفة وصاحبیه ابی یوسف ومحمد بن الحسن، للحافظ الذهبی جمعا عن "تذکرة الحفاظ" له ص۵۰، طبع مکتبه امدادیه ملتان، پاکستان)

ان پر امام ابو یوسف کے بعد فقہ عراق کی ریاست منتہی ہوگئی، بڑے بڑے ائمہ نے ان سے فقہ حاصل کیا اور بہت تصنیفات کیں اور دنیا کے اذکیا میں سے تھے۔

اسی وجہ سے کہا گیا 'محمدؒ نے روٹیاں پکائیں اور باقی اس کے کھانے والے ہیں۔ یہ تو حقیقت ہے کہ دنیا کثیر الاتباع مذہب، مذہب حنفی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اس اجتہاد واستنباط احکام کا سلسلہ عبداللہ بن مسعودؓ سے شروع ہوا اور روز افزوں ترقی ہوتی گئی یہاں تک کہ امام اعظم کی زندگی میں پایۂ تکمیل کو پہنچا اور امام محمدؒ نے شستہ اور شگفتہ کر کے امت کے سامنے پیش کر دیا اب ان ائمہ امت کے فضائل سے کتب رجال مملو ہیں۔

اعتراض:

(۳۹) امام ابوحنیفہؒ شاگردوں سے خوب ردو بدل کرتے یہاں تک کہ مہینہ مہینہ بھر گزر جاتے، جب محقق ہوجاتا تو ابو یوسفؒ لکھ لیتے۔ (درمختار جلد۱ ص۲۹) (پھر اختلاف کیوں؟)

جواب:

یہ بات درمختار میں نہیں ہے۔ مؤلف کو چونکہ مجتہدین کے مجالس کی حالات سے اطلاع

نہیں ہے اس لیے معمولی سی بات پر متحیر ہو جاتے ہیں۔ جس کا نتیجہ اعتراض کی صورت پر سامنے آتا ہے۔ امام کی مجلس میں ایک ہی مسئلہ کے مختلف پہلو پر بحث ہوتی تھی کبھی سب ایک ہی پہلو سے متفق ہو جاتے تھے اور کبھی کوئی اپنے ذوق شرعی کے مطابق کسی جانب کو اختیار کرتے تھے۔ مگر سب اس پر ہر وقت متفق ہی رہتے تھے کہ یہ سارے پہلو شرعی ہے۔

شامی نے شقیق بلخی سے بیان کیا ہے کہ:

فاذا اتفق اصحابه كلهم على موافقها للشريعة قال: لأبي يوسف او غيره ضعها في الباب الفلاني ١ھ (شامي جلد١ ص ٦٧)

جب کہ ان کے سارے اصحاب اس بات پر متفق ہو جائے کہ یہ شریعت کے موافق ہے تو ابو یوسف یا اور کسی کو کہہ دیتے کہ اس کو فلاں باب میں مندرج کرلو۔

درمختار میں ہے:

قال (الامام) لاصحابه ان توجه لكم دليل فقولوا به فكان كل يأخذ برواية عنه ويرجحها ١ھ (در مختار مع الشامي ج١ ص ٦٧)

امام نے اپنے اصحاب سے فرمایا کہ اگر تمہارے سامنے کوئی دلیل ظاہر ہو جائے تو اس کو لے لو، تو ہر ایک امام کی ایک ایک روایت کو لے لیتے اور اس کو ترجیح دے دیتے۔

اور تمام اصحاب ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ ہم نے ایسی کوئی بات نہیں کی جس کو امام نے نہ کہا ہو۔ (درمختار مع الشامی ج١ص ٦٧) تو اختلاف کیوں؟ کہنا محض جہالت اور نادانی ہے۔

اعتراض:

(۴۰) فقہ کا سیکھنا افضل ہے باقی قرآن کے سیکھنے سے۔

(درمختار جلد١ص ۱۴، عالمگیری جلد۴ص ۳۵۹)

(۴۱) پورے قرآن پڑھنے سے فقہ پڑھنا افضل ہے۔ (عالمگیری جلد۴ص ۳۵۹)

جواب:

مؤلف چونکہ جہالت پسند مجتہد ہے اس لیے اس پر اعتراض کیا۔ علامہ شامیؒ نے بزازیہ کے حوالے سے اس کی توضیح اس طرح کی ہے کہ

تعلم بعض القرآن ووجد فراغا فالأفضل الإشتغال بالفقه لأن حفظ القرآن فرض كفاية وتعلم مالابد من الفقه فرض عين. اھ (شامی ج۱ ص۳۹)

قرآن کا بعض حصہ سیکھ کے فراغت حاصل کی تو افضل یہ ہے کہ فقہ کی مشغولیت اختیار کرے کیوں کہ قرآن کا حفظ کرنا فرض کفایہ ہے۔اور ضروری فقہ کا سیکھنا فرض عین ہے۔

فقہ تو کتاب وسنت سے فرائض وواجبات سنن وغیرہ کے معلوم کرنے کا نام ہے کیونکہ اس کے بغیر عمل ممکن نہیں ہے؟ فقہ کتاب وسنت سے الگ کوئی چیز نہیں۔مگر اس کی توفیق صرف اہل خیر ہی کو ہوسکتی ہے۔جس سے لامذہب محروم ہے۔رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من يرد الله به خيرًا يفقهه فى الدين. متفق عليه (بلوغ المرام ص۱۳۳)

جس کے ہمراہ اللہ تعالیٰ بھلائی کا ارادہ فرماتا ہے اس کو فقہ فی الدین عطا فرماتا ہے۔ روایت بخاری ومسلم۔

آپ کے مولوی وحید الزمان صاحب نے لکھا ہے کہ:

ودرس باقى القرآن اولى من صلوٰة التطوع ودرس العلم بقدر الضرورة اقدم واولى من الكل. اھ (كنز الحقائق ص۲۱۲)

باقی قرآن کا سیکھنا نوافل سے اولیٰ ہے اور بقدر ضرورت علم کا سیکھنا سب سے افضل واقدم ہے۔

اعتراض:

(۴۲) کتاب درمختار باذن نبوی صلی اللہ علیہ وسلم تالیف ہوئی۔(درمختار جلد۱ص۷، درمختار کی بابت لکھا ہے کہ یہ بوجہ ایجاز قابل افتاء نہیں۔مقدمہ ہدایہ جلد۱ص۱۰۷)

(۴۳) خواب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی زبان ماتن کے منہ میں داخل کی اس کے بعد تالیف اس متن کی شروع کی۔(درمختار جلد۱ص۸)

جواب:

دوسری بات درمختار میں نہیں ہے مولف صاحب حسد اور تعصب کی وجہ سے حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کی بشارت سے محروم رہا، کیا حدیث صحیح میں نہیں ہے؟

(ابوهريرة) رفعه: اذا اقترب الزمان لم تكد رؤيا المسلم تكذب

واصدقكم رؤيا اصدقكم حديثا ورؤيا المسلم جزء من ستة واربعين جزءً
ا من النبوة والرؤيا ثلاث فالرؤيا الصالحة بشرى من الله (الحديث
للشيخين والترمذی وأبی داؤد (جمع الفوائد ج۲ ص ۱۲۷)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:
جب قیامت قریب آجائے گی تو بہت کم مسلمان کا خواب جھوٹ ہوگا اور تم میں اس کا خواب زیادہ سچا ہوگا جس کی بات اکثر سچی ہوگی اور مسلمان کا خواب نبوت کا چھیالیسواں جزء ہے اور خواب کی تین قسمیں ہیں۔ تو نیک خواب اللہ تعالیٰ کی جانب سے بشارت ہے..........
بروایت بخاری، مسلم، ترمذی، ابوداؤد (دوسری حدیث میں ہے)

(ابو قتادة) رفعه: من رآنی فقد رأى الحق فان الشيطان لا يتراء ابی للشيخين. (جمع الفوائد ج۲ ص۱۲۸)

حضرت ابوقتادہ سے مرفوعاروایت ہے: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:
جس نے مجھے خواب میں دیکھا تو بالکل حق دیکھا کیوں کہ شیطان میری شکل اختیار کر کے نہیں دکھلا سکتا اس کو بخاری ومسلم نے روایت کیا ہے۔

واضح ہوگیا کہ یہ سارے واقعات حق اور واقعی ہیں۔ ساتھ ساتھ کتاب کی حقیقت کی بھی یہ دلیل ہے اگر چہ حاسدین اور محرومین اس کے منکر ہیں۔

پھر مؤلف کا یہ کہہ کر مغالطہ دینا بالکل بددیانتی ہے کہ: ''درمختار ایجاز کی وجہ سے قابل افتاء نہیں'' کیوں کہ مختصرات کے متعلق حکم یہ ہے کہ:

واما الكتب المختصرة بالاختصار المخل فلا يفتى منها الا بعد نظر فائر وفكر دائر وليس ذلك لعدم اعتبارها بل لأن اختصاره يوقع المفتى فی الغلط كثيرًا. اھ (مقدمة الجامع الصغير للامام الكهنؤی ص۱۳)

اور وہ مختصر کتابیں جن کے اختصار کی وجہ سے مفہوم کے سمجھنے میں خلل آتا ہے۔ بہت زیادہ غور وفکر کے بعد اس سے فتویٰ دیا جائے اور یہ بات ان کے عدم اعتبار اور نا قابل فتویٰ ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ اس وجہ سے کہ ان کا اختصار مفتی کو غلط فہمی میں ڈال سکتا ہے۔

واضح ہو کہ درمختار کی ہر بات مختصر بھی نہیں ہے بلکہ سیکڑوں مسائل اس میں بالکل واضح طور

پر بیان ہوئے ہیں۔اس طرح باقی مختصرات کا بھی یہی حال ہے۔

اعتراض:

(۴۴) درمختار کی اسناد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے سے اللہ تک پہنچتی ہے۔

(درمختار جلد ا ص ۹)

ایک مسئلہ کی سند تک بھی تو امام صاحب تک نہیں پہنچتی ہے اللہ تک تو ضرور ہی پہنچے گی گویا اسی موقع پر کسی شاعر نے کہاہے:

تو کار زمیں رانکو ساختی   کہ بر آسماں پر داختی

جواب:

یہ بالکل حقیقت ہے کہ وحی متلو...... قرآن، وحی غیر متلو...... حدیث: دونوں من جانب اللہ تعالیٰ ہیں اور شریعت مطہرہ کے سارے مسائل کا سرچشمہ یہی دو اصول ہیں اس لحاظ سے علامہ شعرانی نے مذاہب اربعہ کے ظاہری اسناد کی صورت پیش کرتے ہوئے فرمایا:

الامام ابوحنيفة عن عطاء عن ابن عباس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عن جبريل عن الله عز و جل .... الامام مالك عن نافع عن ابن عمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عن جبريل عن الله عز وجل. الامام الشافعي عن مالك عن نافع عن ابن عمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عن جبريل عن الله عز وجل. الامام احمد عن الشافعي عن مالك عن نافع عن ابن عمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عن جبريل عن الله عز وجل............... وهذا مثال صورة اتصال مذاهب المجتهدين واقوال مقلديهم بنحو الكتاب والسنة من طريق السند الظاهر فتأمله.

(ميزان للشعرانی ج۱ ص۴۱)

امام ابوحنیفہؒ عطاءؒ سے وہ ابن عباسؓ سے وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے وہ جبریلؑ سے وہ اللہ تعالیٰ سے۔ امام مالکؒ نافعؒ سے وہ ابن عمرؓ سے وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے وہ جبریلؑ سے وہ اللہ تعالیٰ سے، امام شافعیؒ مالکؒ سے، وہ نافعؒ سے، وہ ابن عمرؓ سے وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے، وہ جبریلؑ سے، وہ اللہ تعالیٰ سے۔ امام احمدؒ شافعیؒ سے، وہ مالکؒ سے، وہ نافعؒ سے، وہ ابن عمرؓ سے وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے، وہ جبریلؑ سے، وہ اللہ تعالیٰ

اور یہ بسند ظاہر مذاہب مجتہدین اوران کے مقلدین کے اقوال کے اتصال سے .... کتاب وسنت کی طرح ان کے ایک صورت مثالی ہے، پس اس پر غور کیجیے۔

معلوم ہوگیا کہ یہ ایک واضح بات ہے جس پر اعتراض کرنا محض نادانی ہے، رہی یہ بات کہ مسائل حنفیہ کی سند امام تک موجود ہے یا نہیں؟ تو جواب یہ ہے کہ ایک مسئلہ کی سند پیش کرنا یہ ایسی ہے جیسی کہ محدثین متقدمین جنہوں نے صحاح وغیرہ کی تصنیف اپنی اپنی سندات سے کی ہیں، ان کے بعد والے محدثین سے لے کر آج تک جو ان کی تصانیف سے اخذ کرنے والے ہیں ان کی سندات ایک ایک حدیث کے متعلق پیش کرتی ہیں .... آج کوئی ایسا محدث نہیں جو ایک ایک حدیث کی سند متقدمین کی طرح پیش کر سکے، البتہ تمام کتب احادیث کسی بھی ایک یا دو سندات سے مصنف تک پہنچ سکتی ہیں اور یہی حال حنفیہ کی کتب ظاہر الروایات کا ہے اس لیے صاحب درمختار نے ساتھ ساتھ تصریح کردی ہے:

کما هو (أی السند) مبسوط فی اجازتنا بطرق عدیدة عن المشائخ المتبحرین الکبار ۱ھ (در مختار مع الشامی ج۱ ص۲۰)

چنانچہ کتاب کی سند میری اجازت کے اندر کبار تبحرین مشائخ سے مختلف طرق سے مفصلاً بیان ہے۔

اور علامہ شامی نے ایک طریق شامی کے مقدمہ میں اپنی سند سے بیان بھی کردیا ہے۔

میں آپ سے پوچھنا چاہتا ہوں کہ جو مسائل غیر مقلدین قیاس اور اجماع سے بیان کرتے ہیں ان میں کسی ایک کی بھی صحیح یا غلط سند ہی پیش کریں؟ اور وہ جو قرآن پڑھتے ہیں اس کی بھی سند پیش کریں اچھا اور کچھ نہ ہو سکے تو غیر مقلدین اپنے سے لے کر صحیحین کے مصنفین امام بخاری ومسلم تک ہی کوئی ایسی سند پیش کریں۔

اعتراض:

(۴۵) مصنف درمختار کے استاد کا نام ''عبدالنبی'' تھا۔ (درمختار جلد۱ص ۹)

عبدالنبی وغیرہ نام رکھنا ظاہر کفر ہے۔ (مقدمہ ہدایہ جلد۱ص ۸۷)

جواب:

ہدایہ کے مقدمہ میں یہ مسئلہ مذکور نہیں ہے۔ مؤلف اصل عربی عبارت پیش کریں۔ البتہ

ملا علی قاری نے فرمایا ہے کہ:

وما اشتهر من التسمية بعبد النبي فظاهره كفر إلا إن أراد بالعبد المملوك. ١ھ (شرح فقه اكبر ص ٢٣٤ مطبع سعيد)

اور یہ جو عبد النبی سے نام رکھنا مشہور ہے ظاہری معنی تو کفر ہے مگر ''عبد'' اگر ''غلام'' مراد ہے تو یہ بات نہیں۔ ہاں اگر کوئی شخص نبی کو خدا اعتقاد کر کے یہ نام رکھے تو کفر ہوگا۔

اصل بات یہ ہے کہ مؤلف کو علماء حق کی تکفیر میں لذت محسوس ہوتی ہے حالانکہ بین الفریقین یہ مسلم ہے کہ:

ولا نكفر احدا من اهل القبلة مالم ينكروا اصلا قطعيًا من اصول الدين مجمعا عليه ١ھ (كنز الحقائق ص ٧)

ہم اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہیں کرتے جب تک کہ اصول دین میں سے کسی مجمع علیہ قطعی اصول کے منکر نہ ہو۔

اور ظاہر ہے کہ صورت مذکورہ ایک محتمل صورۃ ہے پھر قطعاً ظاہری معنی مراد بھی نہیں اور ہے یہ اکابر دین میں سے پھر کیسے ایک ناجائز الزام ان پر عائد ہو سکتا ہے؟

اعتراض:

(۴۶) فتاویٰ عالمگیری بانصرام شیخ نظام صاحب بہراہی جماعت عظیم جن کی تعداد کمتر پانچ سو (۵۰۰) ہے اتمام کو پہنچا۔ (مقدمہ عالمگیری جلد ا ص ۱۹۴)

(اس مجموعہ کے عطر کی مہک عنقریب آنے والی ہے) (اس فتاویٰ عالمگیری کے متعلق مولوی عبد الہادی صاحب لکھنوی ایک استفتاء مورخہ ۲۱ صفر ۱۳۲۷ھ کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں کہ: فتاویٰ عالمگیری کسی ایک شخص کی تصنیف نہیں ہے اور مصنفین کا پتہ کامل طریقہ سے نہیں چلتا ہے اس لیے اس کی سندیں بھی مجہول ہیں۔)

جواب:

مولوی عبد الہادی کی تجہیل سند سے عالمگیری میں نقص نہیں آ سکتا کیوں کہ مولانا اسحاق بھٹی صاحب عہد عالمگیری کے تذکروں کے نچوڑ پیش کرتے ہوئے تحریر کرتے ہیں کہ: یہ صرف ایک شخص یا دو چار علماء کی علمی کوششوں کا نتیجہ نہیں بلکہ علماء دین اور فقہاء کرام کی ایک بڑی جماعت کی مساعی جمیلہ سے معرض تصنیف میں آیا، عالمگیر نے جن علماء کرام کو اس کی ترتیب و

تالیف کے لیے منتخب کیا وہ یہی نہیں کہ اس دور کے علمی میدان میں اپنا حریف نہ رکھتے تھے، بلکہ زہد وتقویٰ اور تدین اور پارسائی میں بھی ان کا مقام بلند تھا۔ انہوں نے کمال محنت اور بدرجۂ غایت عرق ریزی سے یہ اہم فریضہ انجام دیا اور چونکہ یہ علمائے فقہ کی ایک پوری جماعت کی تگ وتاز علمی کا نتیجہ ہے۔ اس لیے اس میں فقہی اعتبار سے غلطی کا امکان کم ہے۔
(برصغیر پاک وہند میں علم فقہ ص ۳۶۳، ادارۂ ثقافت اسلامیہ لاہور)

یہ ان کی دیانت اور تبحر علمی کا نتیجہ ہے کہ ایک مسئلہ کو حوالے اور مراجع کے ساتھ پیش کیا تاکہ مستفیدین صحت وضعف مسائل سے آگاہ ہو جائیں اور کبھی کبھی مرجوح مسائل اس لیے پیش کرتے ہیں تاکہ ناظرین کے سامنے اقتباسات فقہی کا ایک ذخیرہ ہاتھ آ جائے اور اس سے صحیح کو ضعیف سے فرق کرلے اس کا مقصد استفراغ ذمہ ہوا کرتا ہے جیسا کہ محدثین کے ایک بڑے جم غفیر نے اپنی مصنفات میں احادیث کے سارے رطب یابس اکھٹے کر دیتے ہیں اور اس سے ان کا مقصد استفراغ ذمہ ہوا کرتا ہے۔

اکثر تو عالمگیری میں ظاہر الروایات اور مفتی بہ یا راجح مسائل ہی ہوتے ہیں مگر رطب و یابس بھی کبھی کبھی آ جاتا ہے اس لیے حکم یہ ہے کہ:

ان لا یوخذ منها ما کان مخالفا لکتب الطبقة الاعلی ویتوقف فیما وجد فیها ولم یوجد فی غیرها مالم یدخل ذلك فی اصل شرعی ا ھ
(مقدمة الجامع الصغیر للامام لکھنوی ص ۱۳

جو مسئلہ ان میں سے طبقہ اعلیٰ کے مخالف ہو وہ نہ لیا جائے گا اور جو مسائل صرف ان میں موجود ہوں اور کسی کتاب میں نہ ہوں تو اگر یہ کسی اصل شرعی کی تحت داخل نہ ہو تو توقف کیا جائے گا۔

مولف کا یہ کہنا کہ: اس مجموعہ کے عطر کی مہک عنقریب آنے والی ہے۔ بالکل صحیح ہے اگرچہ مولف کی مراد باطل ہی پر ہے کیوں کہ اس کے ساتھ ساتھ مولف کے عطر جہالت کی مہک بھی پھیلتی ہوئی آ جائے گی۔

باب متعلق عقائد

اعتراض:

(۴۷) ایمان اہل آسمان واہل زمین کا بڑھتا ہے نہ گھٹتا ہے۔ (مقدمہ ہدایہ جلد ا ص ۲۰)

(۴۸) مومن ایمان اور توحید میں برابر ہیں۔ (مقدمہ ہدایہ جلد ا ص ۲۱)

(معاذ اللہ انبیاء اور ادنیٰ درجہ کے ایمان والے کا ایمان اور توحید کیسے برابر ہوسکتی ہے۔ کجا نبی علیہ السلام کجا ادنیٰ امتی   چہ نسبت خاک را با عالم پاک)

جواب:

ہدایہ کے مقدمہ میں یہ مسئلہ کہاں ہے۔ اصل عربی عبارت پیش کی جائے۔ مؤلف صاحب کو نفس ایمان من حیث ھو ھو کیا ہے اور ایمان ضعیف اور قوی ہونے کی حیثیت سے اس پر کیا کیا اثرات مرتب ہوتے ہیں۔ اس کی کوئی اطلاع نہیں ہے۔ اصل ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے اور اقرار شرط لازمی ہے اس کے دلائل سیکڑوں آیات واحادیث ہیں۔ نمونہ کی حیثیت سے ایک دو پیش خدمت ہیں:

أُولَٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ (الآیہ)(المجادلة: ۲۲)

ان کے دلوں میں اللہ نے ایمان لکھ دیا ہے

وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ (النحل: ۱۰۶)

اور اس کا دل ایمان پر برقرار ہے۔

وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ (الآیہ)(الحجرات: ۱۴)

اور ابھی تمہارے دلوں میں ایمان نہیں گھسا۔

وقوله عليه الصلوٰة والسلام: لاسامة حين قتل من قال: لا الـه الا الله هلا شققت قلبه فنظرت اصادق هو ام كاذب. (رواه البخاری ومسلم وابو داؤد والترمذی والنسائی ابن ماجة وغيرهم) (شرح فقه اكبر ص۱۰۳)

اور جس وقت اسامہؓ نے لا الہ اللہ پڑھنے والے کو قتل کر دیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کیوں تو نے اس کے دل کو نہیں چیرا تو دیکھ لیتا کہ وہ سچ ہے یا جھوٹ۔ اس کو بخاری، مسلم، ابوداؤ، ترمذی، نسائی ابن ماجہ وغیرہ نے روایت کیا ہے۔

واضح ہوگیا کہ انفس ایمان من حیث ھو ھو تصدیق قلبی ہے۔ اس میں زیادتی کے معنی ہوں گے کہ کفر جو باقی تھا اس میں کچھ نقص آگیا اور اس میں نقص کا یہ معنی رکھتا ہے کہ کفر جو باقی ہے اس میں کچھ زیادتی ہوگئی اور تصدیق میں نقص شک ہے اور ایمان میں جب کچھ

شک آ گیا ایمان نہیں رہا اور ظن ایمان نہیں کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

وَاِنَّ الظَّنَّ لَا یُغْنِیْ مِنَ الْحَقِّ شَیْئًا (النجم:۲۸)

اور اٹکل کچھ کام نہ آئے ٹھیک بات میں۔

معلوم ہو گیا کہ اگر تصدیق پوری طرح محقق نہ ہو تو ایمان ظن اور تر دد کے درجہ میں ہو جائے گا اور یہ مسلم ہے کہ اعتقادیات میں ظن غیر مفید ہے اس لیے امام رازی نے فرمایا:

ان الایمان لا یقبل الزیادة و النقصان من حیثیة اصل التصدیق لا من جهة الیقین فان مراتب اهلها مختلفة ا ھ (شرح فقه اکبر ص ۱۰۳)

ایمان اصل تصدیق کی حیثیت سے نقصان اور زیادت تو قبول نہیں کرتا البتہ حیثیت یقین کے اعتبار سے گھٹتا اور بڑھتا ہے کیوں کہ اہل ایمان کے مراتب مختلف ہوا کرتے ہیں۔

باب ایمان میں زیادتی کمی کا مطلب ایمان میں قوت اور ضعف سے ہوا کیوں کہ یہ بالکل بدیہی ہے کہ طلوع شمس کی تصدیق بہ نسبت حدوث عالم کی تصدیق کے قوی تر ہے اگرچہ دونوں اصل تصدیق میں برابر ہیں۔ اس لیے حنفیہ کی تحقیق حق یہ ہے:

ونحن نعلم قطعًا ان ایمان آحاد الامة لیس کایمان النبی صلی الله علیه وسلم لا کایمان ابی بکر الصدیق باعتبار هذا التحقیق .... ومن هنا قال الامام محمد اکره ان یقول ایمانی کایمان جبرئیل علیه السلام ولکن یقول آمنت بما آمن به جبرئیل علیه السلام ا ھ (شرح فقه اکبر ص ۱۰٤)

ہمیں قطعی طور پہ معلوم ہے کہ امت میں سے کسی کا بھی ایمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ایمان کی طرح نہیں ہے اور نہ ابو بکر کے ایمان کی طرح ہے۔ اسی وجہ سے امام محمدؒ نے فرمایا میں اس کو ناپسند کرتا ہوں کہ کوئی یوں کہے کہ میرا ایمان جبرئیل کے ایمان کی طرح ہے بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ جس پر حضرت جبرئیل علیہ السلام ایمان لائے۔ میں بھی اس پر ایمان لایا۔

کیونکہ پہلی بات سے شبہ پڑتا ہے کہ اس کا ایمان من کل الوجوہ ایمان جبریل کی طرح ہے حالانکہ قطعاً ایسا نہیں ہے۔

واضح ہو گیا کہ نفس تصدیق میں تفاوت کسی طرح سے نہیں گو اس کے مراتب قوت وضعف میں متفاوت ہوں اور انبیاء و ملائکہ و مومنین امت نفس ایمان میں جو باعث نجات ہے متفاوت نہیں مگر علم الیقین، حق الیقین، عین الیقین وغیرہ کمال وضعف میں مختلف ہیں۔

تو مؤلف کی یہ بات چہ نسبت خاک را با عالم پاک اس موقع پر سراسر جہالت و نادانی ہے۔

اعتراض:

(۴۹) مسلمان فاسق عام فرشتوں سے افضل ہے۔ (درمختار جلد ۱ ص ۲۴۵)

جواب:

یہ ایک ظنی مسئلہ ہے قطعی نہیں پھر اس میں علماء کے درمیان اختلاف بھی ہے۔ مؤلف صاحب نے پوری بات نہیں لکھی صاحب درمختار نے "تنویر الابصار" کے مصنف کے خلاف اپنی طرف سے قہستانی کے حوالے سے دوسرا قول بھی نقل کر دیا جس کی تشریح علامہ شامی نے ان الفاظ میں کی ہے:

انه جعل خواص البشر افضل من خواص الملك واوساط البشر افضل من اوساط الملك وسكت عن عوام البشر للخلاف ا ھ (شامی جلد۱ ص۵۲۸)

انہوں نے خاص انسانوں یعنی نبیوں کو جو خاص فرشتوں سے افضل قرار دیا اور درمیانی حضرات یعنی صحابہ وصلحاء کو درمیانی فرشتوں سے افضل کہا اور عوام کے بارے میں اختلاف کی بناء پر سکوت کیا۔

اور ملا علی قاری نے فرمایا: **فخواصهم (الملائكه) افضل بعد الانبياء من عموم الاولياء والعلماء وافضلهم جبرئيل كما فى حديث رواه الطبرانى وعامة الملائكه افضل من عامة المومنين لكونهم مجرمين والملائكه معصومين ا ھ**
(شرح فقه اكبر ص۱۴۰)

تو خواص الملائکہ نبیوں کے بعد عام اولیاء اور علماء سے افضل ہیں اور ان میں سب سے افضل جبرئیل ہے چنانچہ طبرانی کی ایک حدیث میں اسی طرح ہے اور عامۃ الملائکہ عامۃ المومنین سے افضل ہیں کیوں کہ یہ مجرم ہیں اور وہ معصوم ہیں۔

اس مسئلہ میں معتزلہ فرشتوں کو انبیاء سے بھی افضل بتاتے ہیں اور اشاعرہ میں سے بعض علماء نے ان کی موافقت بھی کی ہے۔

اعتراض:

(۵۰) جواہل قبلہ صحابہ کو گالی دینا جائز سمجھے وہ کافر نہیں (انصاف) (درمختار جلد اص ۲۶۱)

(۵۱) جو اللہ کے صفات اور دیدار کے منکر ہیں وہ کافر نہیں۔ (درمختار جلد اص ۲۶۱)

(پھر نا معلوم کافر کون ہے؟)

جواب:

درمختار میں ساتھ یہ بھی مذکور ہے:

لکونه عن تأويل وشبهة بدليل قبول شهادتهم ١ھ (در مختار مع الشامی)

کیوں کہ فرق ضالہ کی یہ حرکت تاویل اور شبہ کی وجہ سے ہے ان کے کافر نہ ہونے کی دلیل یہ ہے۔ ان کی شہادت قبول کی جاتی ہے۔ بخاری ومسلم میں ایسے غالی مبتدا سے روایات موجود ہیں۔

علامہ شامی نے اس کی توضیح ابن ہمام کے قول سے پیش کرتے ہوئے فرمایا:

وجهل المبتدع كالمعتزلة ما نهى ثبوت الصفات زائدة وعذاب القبر والشفاعة والرؤية لا يصلح عذرًا لوضوح الادلة من الكتاب والسنة الصحيحة لكن لا يكفر اذ تمسكه بالقرآن او الحديث او العقل وللنهى عن تكفير اهل القبلة والاجماع على قبول شهادتهم. ١ھ (شامی ج١ ص٥٦١)

اور جاہل بدعتی جیسے کہ معتزلہ ہیں جو ثبوت صفات کو ذات سے علیحدہ نہیں مانتے اور عذاب قبر، شفاعت اور رؤیت کے منکر ہیں ان کے لیے کوئی عذر قابل قبول نہیں کیوں کہ ان مسائل میں کتاب اور سنت صحیحہ کے دلائل واضح ہیں لیکن ان کی تکفیر نہیں کی جائے گی اس لیے کہ ان چیزوں کے بارے میں انہوں نے بھی قرآن وسنت سے اور عقلی دلائل سے تمسک کیا ہے اور یہ وجہ بھی ہے کہ اہل قبلہ کی تکفیر سے منع کیا گیا ہے نیز اس بات پر اجماع ہے کہ ان کی شہادت مقبول ہے۔

اور آپ کے مفتی مولوی ثناء اللہ امرتسری نے فتویٰ دیا ہے:

''اصحاب کے حق میں سب وشتم کرنے والے کو کافر یا مومن کہنے کے بارے میں کف لسان اور قلم کو روکتا ہوں۔ (فتاویٰ ثنائیہ ج اص ۱۹۰)

مؤلف صاحب چونکہ علم عقائد سے بالکل ناواقف ہیں اس لیے یہ کہہ دیا کہ ''نہ معلوم پھر کافر کون ہے؟''

اعتراض:

(۵۲) حدیث مشہور کا منکر بقول صحیح کافر نہیں۔ (درمختار جلد۲ ص ۵۱۳)

جواب:

یہ بات درمختار میں نہیں ہے۔ جمہور محدثین وفقہاء تو اس پر متفق ہیں کہ خبر مشہور ظنی الثبوت ہے اور اعتقادیات میں قطعیات کے انکار سے تکفیر کی جاتی ہے اور آپ کے مولوی وحید الزماں صاحب نے تصریح کردی ہے:

لا نکفر احدا من اهل القبلة ما لم ینکروا اصلا قطعیًا من اصول الدین مجمعا علیه. اھ (کنز الحقائق ص ۷)

ہم اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہیں کرتے جب تک اصول دین میں سے کسی ایک مجمع علیہ قطعی اصل کا انکار نہ کرے۔

خوارج، نواصب، رافض، معتزلہ اور فرق مبتدعہ احادیث مشہورہ کے منکر ہیں اگر مؤلف صاحب کے نزدیک یہ سب کافر ہیں تو پہلے ان کی روایتیں صحاح ستہ سے خارج کردیں۔ پھر اعتراض فرمائیں۔

کتاب الطہارات
باب متعلق وضو

اعتراض:

(۵۳) طہارت میں نیت شرط نہیں۔ (درمختار جلد۱ ص ۳۷ ومنیۃ المصلی ص ۲۳)

(۵۴) بلانیت وضو سے نماز ادا ہو جائے گی۔ (درمختار جلد۱ ص ۳۹ ومنیہ ص ۲۲)

جواب:

ان دونوں مسئلے میں چند وجوہ سے بحث ہوگی۔ پہلی حضرت مؤلف کے مغالطہ کی نشاندہی پر، دوسری طہارت کی شرعی حیثیت پر، تیسری حنفیہ اور ائمہ مذاہب کے ہاں اور امور شرعی میں اعتبار نیت پر، یہ تمام وجوہ جواب کے تسلسل میں یکجائی امور پر مذکور ہوگی۔ یہ تو ثابت ہوگیا کہ مؤلف نے تراجم کو اس لیے اختیار کیا تاکہ مغالطہ اور بددیانتی میں سہولت فراہم ہو حالانکہ مسائل کا دارومدار صحیح کتب فقیہ پر ہے۔ یہاں مؤلف نے دونوں مسئلہ کو علی الاطلاق اختصار

مخل کے زیر سایہ پیش کیا تا کہ امت مسلمہ میں شیرازہ بندی اختلاف اور اتفاق کی بنیاد پر مضبوط ہو۔ میں آپ کے سامنے پہلے غایۃ الاوطار اور ''صلوٰۃ الرحمٰن'' کی پوری عبارت پیش کروں، اس کے بعد ''درمختار'' اور ''منیۃ المصلی'' کی عربی عبارت پیش کروں تا کہ آپ کو تقابل مطالعہ کی مدد سے صحیح طور پر انصاف کرنے کی راہ مل جائے۔ بامر سنت ہے وضو کا شروع کرنا نیت کے ساتھ (الی ان قال) اور فقیہوں نے اس کی تصریح کر دی ہے کہ وضو بدون نیت کے عبادت ہی نہیں۔ جب وضو بدون نیت عبادت نہیں ٹھہرا تو اس پر ثواب نہ ملے گا اس واسطے کہ ثواب تو نیت پر موقوف ہے بدلیل حدیث صحیح (انما الاعمال بالنیات) طحاوی نے مبسوط شیخ الاسلام سے نقل کیا ہے اس میں کلام نہیں کہ جس وضو کا شرع میں امر ہے وہ بدون نیت کے حاصل نہیں ہوتا، لیکن نماز کا صحیح ہو جانا اس پر موقوف نہیں اس واسطے کہ وضو شرعی غیر مقصود ہے بلکہ مقصود تو طہارت ہے اور طہارت نیت اور بدون نیت دونوں طرح حاصل ہو جاتی ہے کیوں کہ پانی مطہر بالطبع ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ وضو بلانیت سے نماز ادا ہو گی مگر وضو کا ثواب بدون نیت کے نہ ہوگا۔

اور وضو کرنے والا نیت کے نہ کرنے سے گنہگار ہوگا (الی ان قال) اور اس پر تصریح ہے کہ نیت کرنا اس وضو سے جس کا شرع میں حکم ہے اور گدھے کے جھوٹے پانی سے اور شربت خرما سے وضو کرنے میں فرض ہے جیسے تیمم میں نیت فرض ہے۔ م کھجور کی شربت سے وضو کا جائز ہونا ضعیف قول ہے۔ اور معتمد قول یہ ہے کہ اس سے وضو کرنا جائز نہیں۔ کــذا فــی الطحطاوی ۱۲'' **(غایۃ الاوطار ج۱ ص۴۹ نولکشور)**

آپ بھی عبارت ملاحظہ فرمائیں: اور حکم طہارت کا یعنی وہ اثر اور ثمرہ جو طہارت پر مرتب ہوتا ہے مباح کر لینا ہے اس عمل کا جو حلال نہیں بدون طہارت کے چنانچہ نماز کا پڑھنا اور مصحف کا چھونا۔ م ثواب کو طہارت کا حکم نہ کہا اس واسطے کہ طہارت میں ثواب لازم نہیں کیوں کہ ثواب موقوف ہے نیت پر اور نیت طہارت میں شرط نہیں۔ ۱۲

(غایۃ الاوطار ج۱ ص ۳۷)

''صلوٰۃ الرحمٰن'' کی عبارت ملاحظہ فرمائیں: مسئلہ نیت فرض عین غسل اور وضو میں الخ

(صلوٰۃ الرحمٰن ص ۲۳)

مؤلف صاحب کی شایان شان نہیں تھی کہ ''صلوٰۃ الرحمٰن'' کی عبارت کو ''غایۃ الاوطار''

کی عبارت کے ہموافق بنانے کی خاطر اتنی مصائب برداشت کرتے

اب ''در مختار'' اور ''منیۃ المصلی'' کی عبارت پیش نظر ہے۔ (وسننه البداية بالنية)

.... وصرحوا بانه بدونها ليس بعبادة وبأثم بتركها وبانه فرض في الوضوء المامور به وفي الوضوء لسور حمار ونبيذ تمر كالشيم ا ه

(در مختار مع الشامی ج۱ ص۹۹)

وحكمها استباحة ما لا يحل بدونها (در مختار مع الشامی ج۱ ص۷۸)

واما النية فلبست بشرط في الوضوء والاغتسال.

(منية المصلي ص۱۵ مطبع گلزار حسنی ۱۲۱۷ھ)

مؤلف کا دونوں مسئلہ میں ''منیۃ المصلی'' کا حوالہ پیش کرنے کی غرض شاید یہ ہے کہ ناظرین کثرت حوالے سے مرغوب ہوں، دوسرا مسئلہ میں مؤلف نے ''صلوٰۃ الرحمٰن'' یعنی منیۃ کا نام کذب بیانی کی لذت میں لیا جس کا جواز غیر مقلدین کے احادیث میں ثابت شدہ ہے۔

ناظرین حضرات سے التماس ہے کہ وہ بنظر انصاف عبارت ''غایۃ الاوطار'' ترجمہ ''درالمختار'' اور عبارت ''صلوٰۃ الرحمٰن'' ترجمہ ''منیۃ المصلی'' کی عبارت ''در المختار'' اور عبارت ''منیۃ المصلی'' کے ساتھ موازنہ کریں۔ تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ مؤلف کو کس مصلحت کے پیش نظر ان تراجم کے اختیار کرنے پر مجبور ہونا پڑا۔ کیا ہی انسانیت کا ثبوت ہوتا اگر پورا ترجمہ ذکر کرتا مگر یہ بھی نہ ہوسکا کیوں کہ مسخ مسئلہ کا موقع ہاتھ سے جائے گا۔

طہارت کی شرعی حیثیت:

اس عنوان کے تحت سلسلہ بحث میں شرطیت نیت، فرضت نیت فی الوضوء کی پوری تحقیق بھی آجائے گی وضو میں لزوم نیت یا عدم لزوم نیت کی تفصیلی تحقیق کے سلسلے میں فیصلہ کے طور پر علامہ عبدالحی لکھنوی اپنی کتاب ''سعایہ'' میں فرماتے ہیں کہ وتوضيحه ان الوضوء يتضمن امرين اس امر کی توضیح یہ ہے کہ وضو دو حیثیت کے متضمن ہے اولاً احدهما كونه مفتاحا للصلوٰة كما دل عليه حديث یہ کہ مفتاح صلوٰۃ بننے کی قابلیت اس میں موجود ہونا جیسا کہ اس پر دال ہے کہ مفتاح الصلوٰة الطهور.

(در مختار مع الشامی ج۱ ص۹۹)

یعنی نماز کی چابی پاکی حاصل کرنا ہے۔

مفتاح الصلوٰة الطهور (در مختار مع الشامی ج۱ ص۹۹) وهو يتوقف على اتصاف المتوضی بالطاهر و اتصافه به باستعمال المطهر هو الماء او ما يقوم مقامه و كونه مطهر ليس موقوفا على نية المستعمل بل فی فانه مطهر كما دل عليه قوله تعالیٰ وهو الذی انزل من السماء ماء طهورا الآية فاذا استعمله المتوضی فی الاعضاء مصلته له صفة الطهارة ووجد افتتاح الصلوٰة ومن ههنا له يشترط فی غسل الثوب وغير النية اتفاقا لكون الماء مطهر بنفسه وثانيهما كونه عبارة وهو موقوف على النية لانها انما شرعت لتميز العبارت عن العادات فاذا غسل الاعضاء للتبرا وعلى حسب العادة ولم ينوی رفع الحديث ونحو لا يكون ذالك الوضوء عبادة ويثاب عليه اذا عرفت هذا فنقول لاشبهة فی ان المراد بالاعمال بالنيات العبادات لعدم الاحتياج العادات الی النية اتفاقا فلا يكون مفاد الحديث الا ان وقوع الاعمال عبادات متوقف على النية وهذا غير منا ولمذهبنا فنحو ايضا نقول ان اكون الوضوء عبادة وترتب الثواب عليه موقوف عليها وانما الكلام فی انه اذا توضأ ولم ينوی ولم يقع عبادة هل يصير مفتاحًا للصلوٰة ام لا والحديث المذكور ساكت عنه والنص الآخر دال على انه يقع مفتاحًا لان وقوعه كذالك مبنیٰ على كونه طهارة وهو لا يتوقف على النية والسرفية ان الوضوء ليس عبادة متقلة كا الصلوٰة بل هو عبادة من الوسائل فيكون ذاجهتين جهة كونه وسيلة وجهة كونه عبادة فيوفر حظ كل منها والحديث انما اشترط بقيد النية من الجهة الثانية لا الاولیٰ فلذالك قلنا ان كونه عبادة موقوفة على النية وكونه مفتاحا لا يتوقف (الی ان قال) ان اصحابنا لا ينازعون فی ان الوضوء المامور به لا يصح بدون النية وانما النزاع فی توقف الصلوٰة على الوضوء المامور به (الی ان قال) وبالجملة فالشافعية ان قصدوا بدلائلهم توقف وقوعه عبادة على النية فصحيح لا ينكره احد وان ارادوا به ان صحة وقوعه مفتاحا موقوف عليها فالتقريب غير تام. ا ھ

اور یہ موقوف رہتا ہے متوضی موصوف بالطہارت ہونے پر پھر یہ اتصاف کسی مطہر کے استعمال کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے مطہر پانی یا اس جیسی چیزیں ہوتی ہیں مطہر ہونا مستعمل کی نیت پر موقوف نہیں بلکہ اپنی فطری طہور پر پاک کرنے والا ہے جیسا کہ اس پر دال ہے، آیت قرآنی اور وہ وہ ذات ہے جس نے آسمان سے پاک کرنے والا پانی اتارا ہے اب جب متوضی نے اس کو اپنے انحصار پر استعمال کیا تو اس کے لیے صفت طہارت حاصل ہوگئی اور مفتاح الصلوٰۃ بننے کی قابلیت بھی موجود ہوگئی۔ یہی وجہ ہے کہ کپڑے وغیرہ کے دھونے میں متفقہ طور پر نیت کی شرط نہیں کی گئی فطری طہور پر مطہر ہونے کی وجہ سے۔ دوم وضو عبادت کی حیثیت رکھتا اور یہ نیت پر موقوف ہے کیوں کہ اس کو مشروع کی گئی تاکہ عبادت اور عادت کے مابین تمیز ہوسکے اس وقت اگر کسی نے اپنے اعضاء عادت کے طور پر ٹھنڈ حاصل کرنے کے لیے دھویا ہوا اور رفع حدث وغیرہ کی نیت بھی نہ کی ہو تو یہ وضو عبادت نہیں ہوسکتی اور نہ اس پر ثواب بھی مرتب ہوگا جب یہ بات اچھی طرح ذہن نشین ہوگئی تو ہم کہتے ہیں کہ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ حدیث ''انما الاعمال بالنیات'' میں اعمال سے مراد عبادات ہیں کیوں کہ عادات نیت کی طرف محتاج ہوتی نہیں ہیں۔ اب حدیث کا مفاد یہی ہے کہ اعمال کے انقلاب عبادات میں نیت پر موقوف ہے اور یہ ہمارے مذہب کے خلاف نہیں ہے اس لیے کہ ہم بھی اسی کے قائل ہیں کہ وضو کا عبادت اور اس پر ثواب مرتب ہونا نیت پر موقوف ہے۔ کلام تو اس بات میں ہے کہ کسی نے وضو کیا نیت نہیں کی تو یہ عبادت نہیں ہوئی تب بھی یہ مفتاح صلوٰۃ بن سکتا ہے یا نہیں؟ مگر حدیث مذکور اس سے ساکت ہے تو دوسرا نص اس پر دال ہوا کہ مفتاح الصلوٰۃ بن سکتا ہے اس لیے کہ وضو کی یہ صلاحیت اس کی طہوریت پر مبنی ہے۔ اور یہ نیت کے بغیر بھی حاصل ہوجاتی ہے اس میں راز یہ ہے کہ وضو نماز کی طرح متصل عبادت نہیں بلکہ منجملہ وسائل میں سے ہے۔ تو وضو دو جہتین ہوگیا ایک جہت سے وسیلہ دوسری جہت سے عبادت لہٰذا دونوں جانب ملحوظ رہے گی پھر حدیث سے اشتراط نیت کا مفاد جہت ثانی کے اعتبار سے ہے نہ کہ جہت اولیٰ کے اعتبار سے۔

اسی وجہ سے ہم قائل ہوگئے ہیں کہ وضو کا عبادت ہونا یہ نیت پر متصرف ہے نہ کہ مفتاح صلوٰۃ میں........ وضو مامور بہ نیت کے بغیر صحیح نہیں اس میں ہمارے اصحاب کا نزاع نہیں

ہے بلکہ نزاع وضو کا مامور بہ پر نماز موقوف رہ جانے پر ہے (اس کے بعد مصنف نے ادلہ شوافع پر تردید فرما کے فرمایا) حاصل بات یہ ہے کہ شوافع کا مقصد اپنے دلائل سے یہ ہے کہ وضو کا عبادت ہونا نیت پر موقوف ہے تو صحیح ہے اس کا منکر کوئی بھی نہیں اگر یہ مراد ہو کہ وضو کا مفتاح الصلوٰۃ بننا نیت پر موقوف ہے تو یہ تقریب غیر تام ہے۔

قرآن وسنت کی رو سے گزشتہ تقریر سے یہ بات واضح ہوگئی کہ شریعت حقہ میں وضو کی دو حیثیت ہیں دونوں حیثیت سے نماز درست ہو جائے گی اور یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ طہارت میں نیت کی حیثیت کہاں تک ہے؟ مزید تشفی کی خاطر علامہ ابراہیم حلبیؒ کی تحقیق بھی پیش نظر کیے دیتا ہوں۔ انہوں نے فرمایا ہے کہ مطلقاً عبادات میں نیت کی شرط ضرور ملحوظ ہے مگر عبادات محضہ میں از حد ملحوظ رہیں گی اس لیے کہ عدم نیت کی وجہ سے فوات اجر کے وقت اس میں عبادت کی حیثیت ہی نہیں رہ سکتی ہے جو عدم صحت کے مترادف ہے مگر وضو میں یہ بات نہیں ہوسکتی کیوں کہ اس میں دو جہتیں ہیں۔ ایک عبادت کی جہت۔ دوسری جہت شرطیت جیسا کہ طہارت ثواب وغیرہ میں اس میں نیت ضروری نہیں پہلی جہت کے خلاف اس میں نیت فرض ہے۔ اب تک کوئی بھی فرد اس بات کا قائل نہیں ہوا کہ جو شرط ہوگی وہ ضروری طور پر عبادت بھی ہو۔ اب وضو شرط کے منزلہ میں ہونے کی وجہ سے یہ لازم نہیں ہے کہ یہ عبادت بھی ہو کیوں کہ نماز وجود شرط پر موقوف رہتی ہے نہ کہ وجود عبادت پر۔

اس کے بعد شیخ ابراہیم حلبیؒ نے اعتراضات کے جواب مرقوم فرماتے ہوئے فرمایا:

فقالوا هي عبادة ليس غير لانها انما وجبت بحكم الشرع لله تعالى غير معقولة المعنى لان المحل المغسول طاهر حقيقة ليس عليه شيء يقتضي العقل او العادة غسلهٗ فكان ايجاب غسله استبعادًا محضًا؟ وقلنا بل نفس غسل البدن او بعضه في ذاته من الافعال التي تقتضيها الطبيعة عادة فانه نظافة وتحسين كلبس الثوب ونحوه ايجابه في بعض الاحوال لايخرجه عن الحقيقة كايجاب اخذ الزينة وهو ستر العورة في بعض الاحوال فكما ان لبس الثوب دستر العورة اذا نوى به القربة يكون عبادة وان لم ينو به القربة فالصلوٰة به صحيحة لوجوده حقيقته والشروط توابع انما يراد وجود حالا

وجودها قصدًا فكذا الوضوء والغسل لا يقال ستر العورة امر يقتضيه العقل بخلاف الوضوء لان العقل والعادة يستقبح كشف العورة ولا يستقبح ترك غسل موضع نظيف لانا نقول لو كان منفردًا في بيت مظلم في ليلة مظلمة او في مكان خالي آمنا من هجوم احد فالعقل والعادة لا يستقبح كشف ان الستر في الصلوٰة لازم بالاتفاق. اھ(حلبی کبیر ص۵۲ سہیل اکیڈیمی)

انہوں نے تصریح کی ہے کہ وضو محض عبادت ہی ہے کیوں کہ اس کا وجوب من جانب اللہ غیر معقول طور پر ہوا کیوں کہ محل مغسول تو دراصل صاف ہے اس میں ایسی کوئی چیز نہیں جس کی وجہ سے عقل اور عادت کو دھونے کا تقاضا ہو تو اس وقت اس کو دھونے کا حکم بعید معلوم ہوتا ہے؟ تو ہم نے جوابا تصریح کر دی ہیں کہ محض پورے جسم یا بعض جسم کو دھونا یہ فطری طور پر عادۃً طبعی محرکات میں سے ہے۔ پس یہ اصل میں نظافت اور ستوار ہے جیسا کہ ''لبس ثوب'' وغیرہ ہے۔ اب اگر کسی حالت میں اس کو واجب قرار دیا جائے تو یہ اس کو اپنی اصل سے نہیں نکال سکتا۔ جس طرح کسی مخصوص حالت میں اخذ زینت (ستر کا ڈھانپنا) کے وجوب (نے لبس ثوب کے اپنے اصلی معنی کی اصلیت سے نہیں نکال سکتے) لبس ثوب اور ستر عورت جس طرح نیت کی وجہ سے عبادت کہلاتا ہے اور بغیر نیت اس سے نماز صحیح ہو جاتی ہے کیوں کہ یہاں شرط کا وجود حقیقی ثابت ہے اور شروط توابع کی حیثیت رکھتی ہیں نہ کہ مقصد کی حیثیت تو اسی طرح یہ وضو اور غسل بھی ہیں۔ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ ستر عورت مقتضائے فطری اور عقلی ہے کیوں کہ فطری اور عقلی طور پر کشف عورت سے گھن ہوتی ہے صاف ستھرے اعضاء پر ترک غسل سے ایسی گھن پیدا ہوتی نہیں تو ہم جوابا کہہ دیں گے کہ اگر کوئی اکیلا شخص شب ماراور اندھیرا گھر میں کسی قسم کے ہجوم سے مامون ہو جائے تو اس کے کشف عورت عقلی اور فطری پر مذموم معلوم نہیں ہوگا۔ حالانکہ نماز میں بالاتفاق ستر عورت فرض لازم ہے۔

یہ تو مسلم ہے کہ حدیث ''انما الاعمال بالنیات'' سے مراد متفقہ طور پر عبادات ہیں اور بہت سارے امور شرعیہ ایسے ہیں جس کی صحت نیت پر موقوف نہیں ان چیزوں کی حیثیت جس طرح عموم حدیث سے تخصیص کے رو سے نکالی جائیں گی۔ طہارت کو بھی اسی طریقے سے نکالی جائے گی کیوں کہ وجوہ تخصیص سے ایک عقل بھی ہے اور اسی پر رئیس غیر مقلدین

امام شوکانی نے بھی تصریح کی ہے:

والتخصیص قد یکون بادلة العقل والقرائن وسائر ادلة السمع

(ارشاد الفحول ص ۱۲۶)

کبھی تخصیص عقل، قرائن اور سارے ادلہ سمعیہ کی وجہ سے بھی ہوتی ہے۔

وقد اختلف فی جواز التخصیص بالعقل فذهب الجمهور الی التخصیص به وذهب شذوذ من اهل العلم الی عدم جواز التخصیص به اھ

(ارشاد الفحول ص ۱۳۷ مطبع محمد علی الصبیح)

تخصیص کا جواز عقل کے ذریعہ ہونے میں اختلاف ہے۔ جمہور کی رائے جواز تخصیص پر ہے۔ مگر اہل علم کی ایک چھوٹی سی نادر جماعت کی رائے عدم جواز پر ہے۔

آپ کے رئیس کے بیان سے بالکل واضح ہو گیا کہ جس طریقے سے یہ شرائط صلوٰۃ میں سے لبس ثوب طہارت نجاسات وغیرہ کی تخصیص کی گئی اس انداز میں طہارت یعنی وضو کو بھی تخصیص کیا جائے گا۔

اب آپ کے سامنے وہ حدیثیں پیش کی جائیں گی جو عدم فرضیت نیت کی بین دلیل ہیں:

احادیث عدم فرضیت نیت پر:

حضرت عمرؓ کے اسلام لانے کے واقعہ کے سلسلے میں حضرت انسؓ سے مروی ہے:

فقال عمر رضی الله عنه اعطونی الکتاب الذی هو عندکم فاقرأه وکان عمر رضی الله عنه یقرأ الکتاب فقالت اخته انك رجس وانه لایمسه الا المطهرون فقم فاغتسل أو توضأ فتوضأ ثم اخذ الکتاب فقرأ طٰهٰ الحدیث...... رواه ابن سعد وابو یعلیٰ والحاکم والبیهقی فی الدلائل. وفی الحدیث الآخر الذی اخرجه ابو نعیم فی الدلائل وابن عساکر عن ابن عباس: روی قول عمر بانه قال قمت فاغتسلت فاخرجوا الیّ صحیفة. الحدیث .... وفی روایة عن انسؓ .... فاتاهما عمرؓ وعندهما رجل من المهاجرین یقال له خباب وکانوا یقرأون "طه" فقال اعطونی..... الحدیث (رواه الدار قطنی وقد جوده فی نصب الرایة اھ

(اعلاء السنن ج۱ ص۳۰. ۳۱ اشرف المطابع ۱۳۴۸ هجری)

حضرت عمرؓ نے کہا کہ مجھے وہ کتاب دو جو تمہارے پاس ہے تو میں بھی اس کو پڑھوں اور حضرت عمرؓ لکھے پڑھے تھے۔ ان کی بہن نے کہا تم ناپاک ہو اس کتاب کو نہیں چھو سکتے مگر پاک لوگ سو تم اٹھو اور غسل کر و یا وضو کرو تو وہ اٹھے اور وضو کیا پھر کتاب ہاتھ میں لیا اور سورہ طٰہٰ پڑھی...... دوسری روایت میں حضرت ابن عباسؓ سے حضرت عمرؓ کا یہ قول منقول ہے: کہ انہوں نے فرمایا کہ میں اٹھا اور غسل کیا تو انہوں نے مجھے ایک صحیفہ نکال کے دیا.......... اسی طرح اس کے قریب قریب دوسری ایک روایت حضرت انسؓ سے مروی ہے جو دارقطنی میں موجود ہے اور اس کو ''نصب الرایہ'' میں جید قرار دیا۔ اگر چہ اس روایت کے بعض رجال میں اختلاف ہے تو یہ مضر نہیں ہو سکتا۔ جیسا کہ اصول احادیث میں مذکور ہے:

فتح الباری میں ابن حجر نے ایک روایت کے تحت فرمایا کہ یہ حدیث قوی الاسناد ہے کیونکہ عبداللہ رجال بخاری سے ہے اگر عبداللہ بن المثنی اس میں اکیلا نہ ہوتا تو یہ حدیث صحیح ہوتی۔

اب ذرا سکون کے ساتھ غور فرمائیے کہ پہلی روایت ہے جس میں حضرت عمرؓ کا وضو کرنا منقول ہے وجہ استدلال یہ ہے کہ کافر کی نیت شرعاً معتبر ہی نہیں تو اس قصے میں قرآن چھونے کے لیے کوئی صورت نہ ہوگی جب تک کہ اس کے قائل نہ ہوں کہ وضو میں نیت شرط نہیں اور یہی حنفیہ کا مذہب ہے اب اس حالت میں مذہب حنفیہ کے مطابق تو حضرت عمرؓ کا وضو صحیح ہو گیا اور جو حضرات نیت کو صحت وضو کے لیے شرط قرار دیتے ہیں ان کی رائے کے موافق حضرت عمر کا وضو بالکل درست نہیں ہوا۔ حالانکہ یہ صریح باطل ہے کیوں کہ اگر ایسا ہوتا یہ چند صحابہ ان کے ہاتھ قرآن مجید کیسے دے دیتے باوجود ان کو یہ مسئلہ معلوم بھی تھا۔ ''لا یمسہ الا المطھرون'' اب معلوم ہو گیا کہ شرعاً وضو میں نیت کی شرط ثابت نہیں۔ یہ حدیث اگر چہ موقوف ہے مگر مرفوع کے حکم میں ہے کیوں کہ ایسا حکم رائے سے معلوم نہیں ہو سکتا اس میں صاحب شریعت کے فرمان عالیشان کی ماہیت ہے۔ تو ضرور یہ ہے کہ یہ حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے معلوم شدہ ہے۔

دوسری روایت سے جس میں غسل منقول ہے وجہ استدلال یہ ہے کہ غسل میں وضو متضمن ہوتا ہے اگر ایسا نہ ہو تو مس قرآن صحیح نہیں ہوگا اس طریقے سے بھی عدم شرطیت کا ثبوت ملا۔ اور ایسا ہی تو غیر مقلدین کے نزدیک غسل میں بھی نیت فرض ہے شرطیت کی بنا پر۔ جیسا کہ ان

کے رہنما مولانا وحید الزماں نے ''نزل الابرار'' میں تصریح کی ہے۔

دوسری حدیث:

عن عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده ان رجلا اتی النبی صلی الله علیه وسلم فقال یا رسول الله کیف الطهور؟ فدعا بمآء فی إنآء فغسل کفیه ثلاثا ثم غسل وجهه ثلاثا ثم غسل ذراعیه ثلاثا ثم مسح برأسه ثم ادخل اصبعیه فی اذنیه ومسح بابهامیه علی ظاهر اذنیه وبالسبابتین باطن اذنیه ثم غسل رجلیه ثلاثا ثم قال هکذا الوضوء من زاد علی هذا او نقص فقد اسآء وظلم. رواه ابو داؤد، والنسائی وابن خزیمة وابن ماجة من طرق صحیحة.

(التلخیص الحبیر) احیاء السنن جلد۱ ص۲۹، اشرف المطابع ۱۳۴۸)

عمرو بن شعیب نے اپنے باپ سے اور وہ اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں کہ ایک شخص نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور کہا: یارسول اللہ وضو کس طریقے سے کیا جاتا ہے؟ تو آپ نے برتن میں پانی منگوایا اور اپنی دونوں ہتھیلیوں کو تین بار دھویا پھر منہ کو تین بار دھویا پھر دونوں ہاتھوں کو تین بار دھویا پھر سر کا مسح فرمایا پھر اپنی دو انگلیوں کو دونوں کانوں میں داخل کیا اور دونوں انگوٹھوں سے کانوں کا ظاہر اور دونوں انگشت شہادت سے کانوں کا اندرون حصہ مسح فرمایا پھر دونوں پیروں کو تین تین بار دھویا پھر فرمایا وضو اسی طرح ہے۔

جس نے اس پر زیادتی کی یا کمی کی تو بے شک اس نے برا کیا اور ظلم کیا۔ اس حدیث کو ابوداؤد، نسائی، ابن خزیمہ اور ابن ماجہ سے صحیح سندوں سے روایت کی ہیں۔

منقول از ''تلخیص الحبیر''

اس حدیث سے یہ بات پوری طرح واضح ہوگئی کہ اگر نیت وضو میں فرض یا واجب ہوتی تو ضرور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس ناواقف اعرابی کو اس کی تعلیم فرماتے۔ یہ مسلّم ہے کہ نیت کی مشروعیت کسی زمانے کے ساتھ خاص نہیں ہوسکتی۔ جب بھی کوئی وجہ نہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرضیت نیت کے باوجود اس پر سکوت فرمادیں۔ تو معلوم ہوا کہ نیت وضو میں فرض نہیں ہوسکتی۔ سنت ہی ہوگی جیسا کہ اس پر حنفیوں نے تصریح کی ہیں اور اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے علامہ محمد بن الحسن نے بیان فرمایا:

وهی سنة عندنا لانه علیه السلام واظب علیها مع الترک فی الجملة حین التعلیم وهو علیه السلام لم یعلمها الرجل الذی سأله عن الوضوء. اھ

(الفوائد السمیة فی شرح الفرائد السنیة "کلاھما للعلامة محمد بن حسن بن احمد الکوکبی ج۱ ص۱٦ مطبعة کبریٰ امیریہ بمصر ۱۳۲۲ ھج)

ہمارے مذہب میں وضو کے اندر نیت سنت ہے کیوں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم دوران تعلیم اس کو چھوڑنے کے ساتھ اس پر مواظبت فرمائی ہیں۔ (جب کہ مروی ہے کہ) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کے متعلق سوال کرنے والے کو نیت کی تعلیم نہیں فرمائی۔

اسی طرح امام زیلعیؒ نے بھی بیان فرمایا:

ولنا أنه علیه السلام لم یعلم اعرابی النیة حین علمه الوضوء مع جهله ولو کان فرضا لعلمه (تبیین الحقائق للزیلعی ج۱ ص ۵ مکتبہ امدادیہ ملتان)

اسی پر ابن نجیمؒ نے بھی تصریح کی ہے۔ (بحر الرائق ج۱ ص ۲۷ سعید کمپنی کراچی)

یقین کر لیجیے کہ مذہب حنفی وہ بحر محیط ہے کہ ایک ایک مسئلہ کی چھان بین اس موضوع کی پوری احادیث کا ذخیرہ پیش نظر رکھ کر کی جاتی ہے مگر ان کمزور آنکھوں والے حضرات کو کوئی حدیث مل جاتی ہے تو اسی پر شور مچاتے رہ جاتے ہیں اور باقی احادیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور آثار صحابی رضی اللہ عنہ کو پس پشت ڈال دیا جاتا ہے۔

تیسری حدیث:

اب صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کے طریقہ تعلیم سے استفادہ کا موقع حاصل کیجیے:

عن عبد خیر قال اتانا علی رضی الله عنه وقد صلی فدعا بطهور فقلنا ما یصنع بالطهور؟ وقد صلی ما یرید الا لیعلمنا فاتی باناء فیه ماء وطست فافرغ من الإناء علی یمینه فغسل یدیه ثلاثًا ثم تمضمض واستنثر (الی ان قال) من سرّه ان یعلم وضوء رسول الله صلی الله علیه وسلم فی هذا.

(ابوداود مع بذل المجهود ج۱ ص٦۸ مکتبه قاسمیه ملتان)

عبد خیر سے مروی ہے انہوں نے فرمایا کہ حضرت علیؓ نماز ادا کرنے کے بعد ہمارے پاس تشریف لائے اور پانی منگوایا تو ہم دل دل میں کہنے لگے کہ پانی سے کیا کرنا؟ حالانکہ وہ تو نماز پڑھ چکے (معلوم ہوا کہ یقیناً) ان کا ارادہ ہماری تعلیم ہے۔ تو ان کے سامنے پانی کا برتن

لایا گیا پھر انہوں نے برتن سے اپنے داہنے ہاتھ پر پانی بہایا اور اپنے دونوں ہاتھ دھوئے تین مرتبہ پھر کلی کی اور ناک میں پانی ڈالا (یہاں تک کہ وضو کا پورا طریقہ بیان فرمانے کے بعد فرمایا) اگر کسی کو یہ آرزو ہو کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کا طریقہ معلوم کر کے سرور حاصل کرے...... تو ان کا طریقہ (وضو میں) یہی ہے اسی انداز پر طریقہ تعلیم صحیح سند سے حضرت عثمان بن عفانؓ، عبداللہ بن زید بن عاصم الانصاری اور عبداللہ ابن عباسؓ سے بھی مروی ہے جو مختلف طرق سے صحیحین اور ابوداؤد وغیرہ میں موجود ہیں۔ طوالت کے خوف سے ہر ہر سند کو اپنے اپنے الفاظ کے ساتھ حاضر خدمت کرنے سے معذور ہوں۔ "ولا هل الخبرة كفاية في الاشارة"

ان کبار صحابہؓ کی تعلیم سے بھی اب ذرا آپ بھی تعلیم حاصل کیجیے۔ ان کی تعلیم میں نیت کا ذکر عنقا ہے جب کہ تعلیم حاصل کرنے والوں میں واقف اور ناواقف دونوں قسم کے حضرات تھے۔ واقفین میں سے کسی نے بھی ان معلم صحابہ پر یہ شور نہیں مچایا کہ نیت کا ذکر کیوں نظر انداز کر دیا گیا جب کہ وضو میں یہ فرض ہے جیسا کہ غیر مقلد حضرات حنفیہ پر شور مچا رہے ہے۔

توجہ فرمائیے! حاصل بات یہ ہے کہ اگر ہم یہ کہہ دیں گے کہ حدیث "انما الاعمال بالنيات" بلا نیت وضو کے مفتاح الصلوٰة ہونے کے لیے نہ مثبت ہے نہ نافی جیسا کہ ابن الہمامؒ نے اپنی مشہور تصنیف "فتح القدیر" میں تصریح کی ہیں۔ تو جھگڑا ہی ختم۔

مگر بات حدیث مذکور کی عمومیت کی تسلیم پر ہے تو ہم نے اخیر تک شوکانی کے بھی تسلیم شدہ اصول سے یہ ثابت کر دیا کہ وضو ذو جهتين ہونے کی حیثیت سے جہت شرطیت کی بنا پر اس کو مشروط بہ نیت کرنا درست نہیں ہوگا کیوں کہ شرط خود مقصود نہیں ہوا کرتی ہے بلکہ مقصود کے لیے ذریعہ اور وسیلہ ہوا کرتی ہے تو وضو دوسری شرائط نماز کی طرح ہوگئی جیسے ستر عورت طہارت جائے نماز وغیرہ ہیں۔ ان شرائط کو جس طریقے سے عقلاً تخصیص کی گئی عمومیت حدیث سے اس طریقہ پر اس کو بھی خاص کیا جائے گا۔ رہی یہ بات کہ ہم اس عمومیت حدیث مشہور میں خبر واحد کے طریقے سے بھی تخصیص کر دی ہیں۔ خبر واحد تعلیمی سلسلے کی مذکورہ حدیثیں ہیں۔ خبر واحد سے مشہور کی تخصیص یہ مسلم بین العلماء ہیں اس کی اپنی طرف سے خود شوکانی نے بھی کی ہیں۔ ان تخصيص المقطوع بالمظنون واقع اه

(ارشاد الفحول ص ۱۲٦)

یعنی دلیل قطعی کو ظنی کے ذریعہ تخصیص کرنا امر واقعی ہے۔اس کے بعد پھر فرمایا:

وهكذا يجوز التخصيص لعموم الكتاب وعموم المتواتر من السنة بما ثبت من فعله صلى الله عليه واله وسلم اذا لم يدل على اختصاصه به كما يجوز بالقول. (ارشاد الفحول ص۱۳۹)

اسی طرح کتاب اور سنت متواترہ کی تخصیص ثابت شدہ فعل نبی سے جائز ہے جس طرح ثابت شدہ قول سے جائز ہے بشرطیکہ یہ عمل ان کی ذاتی خصوصیت نہ ہو۔

ابھی عقلاً اور نقلاً یہ بات ثابت ہوگئی کہ وضو میں نیت صحت نماز کے لیے نہ شرط ہے نہ فرض، ہاں سنت سے البتہ یہ ضرور ثابت ہوا کہ آپ نیت کے ذریعہ وضو کو عبادت بنالیا کرتے تھے۔اسی لیے ہم بھی کہتے ہیں کہ وضو کو نیت کے ذریعہ عبادت بنالینا مسنون ہے اور طہارت میں یہ نیت سنت مؤکدہ ہے جس کا ترک باعث ملامت اور اس کی عادت معصیت ہے بتایئے! بلانیت جب نجاست حقیقی سے طہارت حاصل ہو رہی، کیا نجاست حکمی سے بلانیت طہارت حاصل نہیں ہوگی؟

ان تمام تقاریر سے تو سارے اعتراضات مندفع ہو گئے پھر بھی اگر کوئی محترم عناداً یہ کہہ بیٹھے کہ تعلیمی سلسلے کی مذکورہ مرویات میں جیسے نیت کا ذکر نہیں ایسے ہی تو سارے عبادات کے متعلق مرویات میں اس کا ذکر نہیں تو کیا وجہ ہے وہاں فرض قرار دیا جائے اور یہاں اس سے گریز کی جائے۔تو ہم پھر مکرر دہرا رہے ہیں کہ عبادات کی دو قسمیں ہیں محضہ اور غیر محضہ پہلی قسم کا مقصد فقط ثواب ہے کسی چیز کا وسیلہ بننا نہیں اگر یہ نیت سے خالی ہو تو بمقتضاء حدیث "انما الاعمال بالنیات" ثواب سے خالی ہو جائے گی اس وقت اس کی صحت ہی باقی نہ رہے گی کیوں کہ عبادات محضہ کا معنی ہے کہ کسی چیز کو مشروع طریقہ پر ثواب مرتب ہونے کی خاطر بجالانا اگر اس پر ثواب مرتب نہ ہو تو صحت کا کوئی معنی بن نہیں سکتا اسی لیے یہ حکم دیا گیا کہ عبادات محضہ کی صحت کا دارومدار نیت پر ہے۔

دوسری قسم غیر محضہ: یہ نیت سے عاری ہونے کے وقت ثواب سے عاری ہو سکتی ہے۔ہم اس کو تسلیم بھی کرتے ہیں مگر اس سے شرطیت کی قابلیت میں کسی قسم کا حرف آتا نہیں۔فافترقا

مؤلف کی اعتراض پر قابلیت اور حنفیت پر عناد:

بحث نیت کے سلسلے میں اختلاف ائمہ اربعہ کے تذکرہ کرتے ہوئے شیخ عبدالرحمٰن

الجزائری نے فرمایا:

واتفق المالكية والشافعية على ان النية فرض .... واختلف الحنابلة والحنفية ايضًا. فقال الحنابلة: ان النية شرط لا فرض. وقال الحنيفة: انها سنة. (كتاب الفقه على المذاهب الاربعة ج١ ص٦٢)

موالک اور شوافع اس پر متفق ہیں کہ نیت فرض ہے۔ حنابلہ اور احناف مختلف ہو گئے حنابلہ کے نزدیک نیت شرط ہے فرض نہیں اور احناف کے نزدیک سنت ہے۔

میر نورالحسن خان نے لکھا کہ: ونیت همه جا شرط ست چه وضو و چه غسل.

(عرف الجادی من جنان هدی الهادی ص١٥)

تمام جگہوں میں نیت فرض ہے چاہے وضو ہو یا غسل۔

نواب صاحب نے لکھا:

قال في الفتح وقد اتفق العلماء على ان النية شرط في المقاصد

(الروضة الندية شرح العدد البهية ص٢٩)

(فتح القدیر کے حوالے سے) سارے علماء اس پر متفق ہیں کہ نیت مقاصد میں شرط ہے۔

وحیدالزمان صاحب نے لکھا:

فرض الوضوء النية (كنز الحقائق ص١١ مطبع شوكت الاسلام بنگلور)

وضو میں نیت فرض ہے۔

پھر مولانا وحیدالزمان صاحب نے ذکر شرائط کے بعد فرائض کے تذکرہ کرتے ہوئے لکھا:

اولها النية (نزل الابرار ج١ ص١٢ سعيد المطابع)

فرائض میں سے پہلا نیت ہے۔

واضح رہے کہ شرط اور فرض جو رکن کا مرادف ہے دونوں مختلف ہیں۔ شوافع اور موالک تو وضو میں رکنیت نیت کے قائل ہیں جیسا کہ اوپر کے نقل سے ظاہر ہے اور حنابلہ شرطیت ہی کے قائل ہیں مگر یہ غیر مقلدین حضرات متذبذب ہیں کبھی رکن کہتے ہیں اور کبھی شرط باوجودیکہ مستدل ایک ہے۔ اگر ان سے سوال کیا جائے کہ شیء واحد رکن بھی ہو شرط بھی ہو۔ کس دلیل پر مبنی ہے تو وہ مبہوت ہو جائیں گے۔ حنفی حضرات نہ شرطیت کے قائل ہیں نہ رکنیت کے قائل

ہیں۔ مگر مؤلف صاحب نے ان کے نفی شرطیت پر اعتراض کیا جس سے پتہ چلا کہ یہ بھی شرطیت کے قائل ہیں۔ حالانکہ یہ ایک عرف مستحدث ہے کیوں کہ کوئی دلیل حدیث میں ایسی مصرح نہیں کہ یہ شرط ہے اور یہ رکن ہے اس کی تفصیل ہو۔ تو ہم ان پر حسن ظن کی بنا پر کہتے ہیں کہ نیت ان کے نزدیک فرض ہے مگر پھر مؤلف صاحب کو حنیفہ کے نفی شرطیت پر اعتراض کرنا حمقی ہے ان کو چاہیے تھا کہ حنفیہ کے نفی فرضیت پر اعتراض کرے۔

حنفی حضرات کی عالمگیری عزت وعظمت کی وجہ سے شاید مؤلف صاحب کو سخت تکلیف پہنچی ہوئی ہوگی ورنہ تو وضو میں عدم فرضیت نیت پر اور علماء بھی علماء محققین میں سے قائل ہوئے۔ جیسا کہ علامہ بدرالدین عینی نے فرمایا:

وذهب ابو حنيفةؒ وابو يوسفؒ ومحمدؒ وزفرؒ والثوريؒ والاوزاعيؒ والحسن بن حيؒ مالك في رواية الى ان الوضوء لا يحتاج الى نية. اھ
(عمدة القاري ج١ ص٣٦)

امام ابوحنیفہؒ، ابو یوسفؒ، محمدؒ، زفرؒ، ثوریؒ، اوزاعیؒ، حسن بن حیؒ اور امام مالکؒ ایک روایت کے مطابق سب اسی رائے پر متفق ہیں کہ وضو میں نیت کی ضرورت نہیں ہے۔

حضرت مؤلف صاحب تو احناف سے بے زار ہے............ مگر جن کے اقوال وافعال مؤلف صاحب کی مشعل راہ ہیں ان کے نام لینے سے انہوں نے کیوں چشم پوشی کی۔

سوال:

علامہ عینی نے فرمایا:

ويحكي عن ابي سريج وابي سهل الصعلوكي انهما قالا بوجوب النية في ازالة النجاسة اھ (عمدة القاري ج١ ص٣٨)

ابو سریج اور ابو سہل صعلوکی سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ ازالہ نجاست میں بھی نیت واجب ہے۔

اب ان غیر مقلد حضرات سے پوچھنا ہے کہ یہ حضرات جس طرح عمومیت حدیث کے عامل ہوئے پھر کیا وجہ ہے کہ یہ غیر مقلد اس عمومیت پر ناراض ہے؟ وہ جس طرح اس عمومیت حدیث پر کلام کریں گے۔ ہم بھی اسی کے متبع رہیں گے۔ وہ جس انداز سے اس حدیث کی

تخصیص کرتے چلیں گے۔ ہم بھی اسی انداز سے پیرو ہوں گے۔

هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ اِنْ كُنْتُمْ صَادِقِيْنَ

ہم نے درمختار اور منیۃ المصلی دونوں سے مراجعت کی۔ ہمیں مسئلہ نہیں ملا۔ لہٰذا تصحیح نقل ضروری ہے۔ حوالہ اصل متن کتاب کا دیا جائے پھر اس کا ترجمہ پیش کیا جائے۔

طہارت کا لفظ طہارت حکمی اور طہارت حقیقی دونوں کو شامل ہے۔ طہارت حکمی یعنی حدث سے طہارت جیسے وضو غسل تیمم اور طہارت خبث نجاست سے جگہ کا پاک ہونا بدن کا پاک ہونا کپڑوں کا پاک ہونا کیا اہل حدیث کے یہاں سب طہارتوں میں نیت شرط ہے؟ اگر شرط ہے تو اس کی دلیل کتاب وسنت سے پیش کرنا چاہیے۔ مثلاً کسی شخص نے پاخانہ کرلیا اور ڈھیلے یا پانی سے استنجا کرلیا اور نیت ازالہ طہارت کی نہیں کی تو کیا اس پر اہل حدیث کے مسلک پر دوبارہ استنجا کرنا لازم وفرض ہے یا کوئی شخص زخمی ہوا اور زخم سے خون بہہ رہا تھا دوسرے نے اسے دھکا دے کر نہر میں گرا دیا وہ نہر سے نکلا خون دھل چکا تھا تو اہل حدیث کے مسلک پر دوسری مرتبہ غوطہ لگانا چاہیے یا نیت کے ساتھ زخم کا دھونا ضروری ہے یا نہیں ان سب کی دلیل کتاب وسنت سے پیش کرنا چاہیے۔

اعتراض:

(۵۵) بے ترتیب وضو کرے (پہلے پاؤں دھوئے پھر منہ پھر کلی وغیرہ) تو جائز ہے۔

(ہدایہ جلد ۱ ص ۲۸ و بہشتی زیور حصہ ۱ ص ۵۷)

جواب:

بہشتی زیور میں یہ مسئلہ اس طرح مذکور ہے۔ مسئلہ سنت یہی ہے کہ اسی طرح سے وضو کرے جس طرح ہم نے اوپر بیان کیا ہے اور اگر کوئی الٹا وضو کر لے کہ پہلے پاؤں دھو ڈالے پھر مسح کرے پھر دونوں ہاتھ دھوئے، پھر منہ دھو ڈالے یا اور کسی طرح الٹ پلٹ کر وضو کرے او ربھی وضو ہو جاتا ہے لیکن سنت کے موافق وضو نہیں ہوتا اور گناہ کا خوف ہے۔

(بہشتی زیور حصہ ۱ ص ۶۲)

اور ہدایہ میں اس طرح ہے:

ویرتب الوضوء ویبدأ بما بدأ الله تعالیٰ بذکره والترتیب فی الوضوء سنة عندنا وعند الشافعی فرض ۱ھ (هدایه ج۱ ص ۸ مطبع رحیمیه یو پی)

وضو ترتیب وار کرے یعنی جس ترتیب سے اللہ تعالیٰ نے بیان فرمایا اسی ترتیب سے شروع کرے...... اور ترتیب ہمارے نزدیک مسنون ہے اور امام شافعی کے نزدیک فرض ہے۔

مؤلف صاحب نے خواہ مخواہ مسئلہ کی صورت بگاڑی ہے۔

اب حنفیہ کا مذہب واضح ہو گیا کہ ان کے نزدیک وضو میں ترتیب سنت ہے اور جو وضو غیر مرتب ہوگا خلاف سنت ہوگا۔ سنت کے ترک سے وضو باطل نہیں ہوتا جیسے غیر مقلدین کے مذہب میں آمین بالجہر سنت ہے۔ اگر کسی شخص نے پکار کر آمین نہ کہی تو کیا اس کی نماز باطل ہو گی؟ اگر غیر مقلدین کے مذہب میں ترتیب وضو فرض ہے تو کتاب وسنت سے اس کی دلیل قطعی پیش کریں۔

ترتیب وضو کے متعلق حنفیہ اور علماء دین کی رائے:

سنن وضو کے سلسلہ تشریح میں ابن نجیمؒ نے فرمایا:

وهو سنة مؤكدة عندنا على الصحيح ويكون مسيئًا بتركه ا ه

(بحر الرائق ج۱ ص ۲۷ سعید کمپنی)

ترتیب ہمارے نزدیک صحیح قول کے مطابق سنت مؤکدہ ہے اور اس کو چھوڑنے والا خطا کار ہے۔

کتاب الفقہ میں ہے:

واتفق المالكية والحنفية على ان الترتيب بين اعضاء الوضوء ليس بفرض بل هو سنة فيصح غسل اليدين مثلا قبل غسل الوجه وهكذا وخالف الشافعية والحنابلة فقالوا إن الترتيب فرض. ا ه

(كتاب الفقه على المذاهب الاربعة ج۱ ص ۶۳)

علماء موالک اور احناف اس پر متفق ہیں کہ اعضاء وضو میں ترتیب فرض نہیں ہے بلکہ سنت ہے تو اگر کسی نے چہرہ دھونے سے پہلے دونوں ہاتھ دھو ڈالے تو صحیح ہو جائے گا اسی طرح اگر اور کسی طور سے الٹ پلٹ کیا تو تب بھی صحیح ہو جائے گا۔ اس میں شوافع اور حنابلہ کا اختلاف ہے انہوں نے تصریح کی ہے کہ ترتیب فرض ہے۔

"احياء السنة" میں منقول ہے کہ:

وقال ابن مسعودؓ ومكحول ومالك وابوحنيفة وداؤد والمزني والثوری

والبصری وابن المسیب وعطاء والزهری والنخعی انه غیر واجب. ۵۱
(احیاء السنن ج۱ ص۳۵)

اور مولانا محمد نعیم صاحب نے تحریر کیا ہے کہ ہمارے اصحاب کے نزدیک اسی ترتیب کے ساتھ وضو کرنا مسنون ہے حتی کہ اس ترتیب کے برخلاف اگر وضو کیا گیا تو جائز تو ہو جائے گا مگر خلاف سنت ہونے کی وجہ سے قابل ملامت ہوگا بلکہ ایسی عادت کر لینے سے گنہگار ہو جائے گا۔ زہریؒ، ربیعہ، نخعیؒ، مکحولؒ، عطاءؒ بن السائب، مالکؒ، اوزاعیؒ، ثوریؒ، لیثؒ بن سعد، داؤدؒ وغیرہ حضرات کا اور بقول بغوی اکثر علماء کا یہی قول ہے۔ ابن المنذرؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ حضرت علیؓ، ابن مسعودؓ، ابن عباسؓ کی روایات بھی یہی ہیں۔ بلکہ امام شافعیؒ کے شاگرد مزنی کی رائے بھی ایسی ہی ہے۔ البتہ امام شافعیؒ، امام احمدؒ، اسحاقؒ، ابو ثورؒ، قتادہؒ، ابو عبید ابن منصورؒ شاگرد امام مالک کا قول ترتیب کی فرضیت کا ہے۔ اھ
(نور الدرایہ بشرح ہدایہ قسط اول مکتبہ نعمانیہ دیو بند)

فائدہ: واضح رہے کہ جائز کا اطلاق قابل ملامت امور پر بھی ہوتا ہے جیسا کہ یہاں مذکور ہے مگر مؤلف صاحب کا مقصد کچھ اور تھا جو عموماً مغالطہ میں ڈالنے والوں کو ہوا کرتا ہے۔
علامہ ابن ہمام نے تحریر فرمایا ہے کہ:

ویرداف المباح الجائز ویزید باطلاقه علی ما لا یمتنع شرعًا ولو واجبا ومکروهًا وعقلا واجبًا او راجحًا او قسیمیه.
(التحریر فی اصول الفقه علامة المحقق ابن همام ص۲۵۷ مطبعة مصطفی البابی بمصر)

"جائز" مباح شرعی کا مرادف ہے۔ مزید برآں اس کا اطلاق شرعی غیر ممنوع پر بھی ہوتا ہے چاہے یہ واجب ہو یا مکروہ اور عقلاً غیر ممنوع پر بھی ہوتا ہے چاہے یہ واجب ہو یا امر راجح ہو۔ یا امر راجح کی قسم مرجوح یا مساوی ہو۔

اور اسی طرح قاضی عضد الملۃ والدین نے شرح "مختصر" ابن حاجبؒ میں بیان فرمایا کہ:

وانه (ای الجائز) کما یطلق علی المباح یطلق علی ما لا یمتنع شرعًا مباحًا کان او واجبًا او مندوبًا او مکروهًا وعلی مالا یمتنع عقلاً
(شرح القاضی عضد الملة والدین لمختصر المنتهی الاصولی لابن حاجب المالکی ج۱ ص۶ مطبع کبری امیریه بمصر الطبعة للاولی)

ترتیب غیر مقلدین کے بارے میں: میر نورالحسن خان نے لکھا کہ: ''وترتیب در وضو واجب ست'' یعنی وضو کے اندر ترتیب واجب ہے اور غیر مقلدین کے رکن اعظم مولانا وحید الزمان صاحب نے لکھا ہے کہ ''وفرائض الوضوء وان کانها تسعة وقيل عشرة .... والتاسع الترتيب الماثور عن النبی صلی الله عليه وسلم.'' یعنی وضو کے فرائض اور ارکان نو ہیں...... اور نویں ترتیب ہے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے۔

احادیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں ترتیب کی حیثیت:

جس طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مرتب وضو مروی ہے اسی طرح غیر مرتب بھی مروی ہے۔ ذرا غور سے آپ مندرجہ ذیل احادیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم پر نظر فرمائیں:

عن عوف عن عبد الله بن عمرو بن هند قال قال علی ما ابالی اذا اتممت وضوئی بای اعضائی بدئت. (رواه الدار قطنی والبیهقی فی سننها) وسكتا عنه واعله فی التعليق المغنی بعبد الله ابن عمرو بن هند ونقل عن الميزان انه هو المخزومی روی عن علی فقط وعنه عوف، قال الدار قطنی ليس بالقوی ١هـ قلت انما هو المرادی الجملی الكوفی صرح به فی اللسان حسن له الترمذی واخرج له ابن خزيمة فی صحيحه والحاكم كذا فی التهذيب فهو حسن الحديث وبقية رجاله ثقات نعم فيه انقطاع فان عبدالله بن عمرو لم يسمع من علی وهو ليس بعلة عندنا.

(استدراك الحسن (جبر النقص بقی فی احياء السنن) نظر التهانوی ج١ ص٢١ اشرف المطابع ١٣٤٤هج)

عوف سے مروی ہے وہ عبداللہ بن عمرو بن ہند سے روایت کرتے ہیں، وہ حضرت علی سے انہوں نے فرمایا کہ جب میں وضو کو پوری طرح ادا کرلوں تو مجھے اس کی پروا نہیں کہ جس عضو کو چاہوں پہلے دھولوں۔ (اس کو دار قطنی اور بیہقی نے اپنی اپنی سنن میں ذکر کر کے سکوت کیا۔ اس کے رجال ثقات ہیں۔ انقطاع بھی ہے مگر ہمارے نزدیک یہ مضر نہیں۔

ابن تیمیہ سے منقول ہے انہوں نے فرمایا: وقد نقل عن علی وابن مسعود ما ابالی بای اعضائی بدأت''

(مجمع فتاوی ابن تيمية ج٢١ ص٤١٢، الطابع سعود بن عبدالعزيز آل سعود طبقة اولی ١٣٨٢هج)

مگر اس حدیث کے تحت امام احمد کا یہ فرمانا کہ "انما عنی به الیسری علی الیمنی" غیر محقق ہے کیوں کہ آثار میں مرتب وغیر مرتب دونوں طریقے ثابت ہیں پھر اس غیر مروی صورت کی ترجیح نہیں ہو سکتی ہے۔

اب اس سے ثابت ہو گیا کہ وضو میں ترتیب فرض نہیں ورنہ فرائض میں بے پروائی کیسی؟ پھر کبار صحابہ کی شان میں یہ تصور؟

دوسری حدیث:

عن عبدالله بن مسعود ان رجلا جاء الی النبی صلی الله علیه وسلم فسأله عن الرجل یغتسل من الجنابة فیخطئ بعض جسده الماء فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم یغسل ذلك المکان ثم یصلی رواة الطبرانی فی الکبیر ورجاله موثقون مجمع الزوائد" (احیاء السنن ج۱ ص۳٤)

عبداللہ بن مسعود سے مروی ہے کہ ایک شخص نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس شخص کے متعلق سوال کیا جو جنابت سے غسل کرے اور خطا کی وجہ سے اس کے بدن کا کوئی حصہ پانی بہنے سے رہ جائے؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا صرف وہی جگہ دھو ڈالے اور نماز پڑھ لے۔ طبرانی اس حدیث کو اپنی تصنیف کبیر میں روایت کی ہے اور اس کے راوی سب توثیق شدہ ہیں۔

چونکہ غسل وضو کا متضمن ہے اور بعض دفعہ ایسی صورت بھی پیش آتی ہے کہ اعضائے وضو میں سے کوئی جگہ خشک رہ گئی ہو تو اس وقت اس کو بعد میں دھونے کی وجہ سے ترتیب باقی نہ رہ سکتی ہے۔ جیسا کہ یہ بالکل ظاہر بات ہے تو معلوم ہوا کہ ترتیب فرض نہیں وگرنہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اسی خشک حصہ کو دھو کے نماز ادا کرنے کا حکم نہ فرماتے۔

تیسری حدیث:

عن المقدام بن معدیکرب الکندی قال اتی رسول الله صلی الله علیه وسلم بوضوء فتوضأ فغسل کفیه ثلاثا وغسل وجهه ثلاثا ثم غسل ذراعیه ثلاثا ثلاثا ثم تمضمض واستنشق ثلاثا ثم مسح برأسه واذنیه ظاهرهما وباطنهما. (ابو داؤد بذل الجهود ج۱ ص۷۵)

رواه ابو داؤد واحمد وزاد "وغسل رجليه ثلاثا ثلاثا" واسناده صالح وقد اخرجه الضياء فی المختارة. (احياء السنن ج١ ص ٣٦)

مقدام ابن معدیکرب سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پانی لایا گیا تو آپ نے اس طور پر وضو فرمایا کہ پہلے دونوں ہتھیلیاں تین مرتبہ دھوئیں اور تین مرتبہ چہرہ دھویا پھر دونوں ہاتھ تین تین مرتبہ دھوئے پھر کلی کی اور ناک میں پانی ڈالا پھر سر اور کان کا مسح کیا اور امام احمد نے یہ بھی ذکر فرمایا کہ اس کے بعد دونوں پاؤں تین تین مرتبہ دھوئیں۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فعل سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ترتیب وضو میں نہ فرض ہے نہ واجب بلکہ سنت ہے کیوں کہ اکثر روایات میں وضو مرتب مذکور ہے۔ کوئی اس قسم کے اعتراضات کے درپے نہ ہو کہ یہ شاذ روایت محفوظ روایات کے مقابل نہیں ہو سکتی جن میں وضو مرتب مذکور ہے۔ تو ہم جواب میں رأس غیر مقلدین علامہ شوکانی کی رائے پیش کریں گے جس کو انہوں نے "نیل الاوطار" میں ذکر کیا: قال الشوكانى فى النيل الحديث اسناده صالح واما الروايات المحفوظة التى فيها تقديم المضمضة والاستنشاق على غسل الوجه فانها لا تدل على الترتيب ولا ينتهض الترتيب ب "ثم" فى حديث الباب على الوجوب لانه من لفظ الراوى وغايته انه وقع من النبى صلى الله عليه وسلم على تلك الصفة والفعل بمجرده لايدل على الوجوب فدعوى وجوب الترتيب لايتم الا بابراز دليل عليها يتعين المصير اليه اھ (بذل الجهود ج١ ص٧٥)

یعنی اس حدیث کی سند میں احتجاج کی صلاحیت ہے پھر جن محفوظ روایات میں مضمضہ اور استنشاق کا غسل وجہ پر مقدم کیا گیا ہے یہ وجوب ترتیب پر دال نہیں ہیں اور لفظ "ثم" کے سہارے وجوب ترتیب کا ثبوت ناممکن سی ہے کیونکہ یہ راوی کا لفظ ہے۔ زیادہ سے زیادہ ہو سکتا ہے کہ یہ بھی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک طریقہ ہے اور بمجرد فعل رسول صلی اللہ علیہ وسلم ثبوت وجوب کے لیے کافی نہیں ہے۔ اب وضو میں وجوب ترتیب کا دعویٰ بین دلیل پیش کیے بغیر مردود ہوگا۔

یہی وجہ ہے کہ علامہ شوکانی نے "الدرر البهية" میں فرائض وضو میں ترتیب کا ذکر نہیں

کیا مگر نواب صاحب نے اس کی شرح ''الروضة الندية'' میں بیان سنن کے ضمن میں اپنی طرف سے وجوب ترتیب کا تذکرہ فرمایا مگر انداز کچھ ایسا ہے کہ عالم چشم پوشی کی سیر میں مستغرق ہے ملاحظہ ہو''الروضة الندية'' کے سنن وضو

چوتھی حدیث:

اخرج الدار قطنی عن بسر بن سعید قال: أتی عثمان المقاعد فدعا بوضوء فمضمض واستنشق ثم غسل وجهه ثلاثا ویدیه ثلاثا ورجلیه ثلاثا ثلاثا ثم مسح برأسه، ثم قال: رأیت رسول الله صلی الله علیه وسلم هکذا، یا هؤلاء کذالك؟ قالوا: نعم لنفر من اصحاب رسول الله صلی الله علیه وسلم. (نصب الرایه ج۱ ص۳۵)

امام دار قطنی نے اس حدیث کی تخریج کے بعد فرمایا: حدیث صحیح ہے مگر تاخیر مسح غیر محفوظ ہے۔ اس سے کوئی ضرر نہیں پہنچ سکتا ہے کیوں کہ دوسری روایات اس کی تائید میں موجود ہیں۔ تیسری حدیث میں مضمضہ اور استنشاق کو غسل وجہ اور غسل ید پر مقدم کیا گیا تھا اور اس حدیث میں مسح راس کو غسل رجلین سے موخر کیا گیا اگر ترتیب فرض ہوتی تو ایسا کیوں؟

پانچویں حدیث:

عن عبدالله بن زید الذی اری النداء قال: رأیت رسول الله صلی الله علیه وسلم توضأ وغسل وجهه ثلاثا ویدیه مرتین وغسل رجلیه مرتین ومسح برأسه مرتین. اخرجه النسائی من طریق ابن عیینة عن عمرو بن یحیی عن ابیه عنه. (الدرایة فی تخریج احادیث الهدایه ج۱ ص۸)

چھٹی حدیث:

اخرج الطبرانی فی مسند الشامیین من طریق عبد العزیز بن عبدالله عن عثمان بن سعید النخعی عن علیؓ انه قال: الا اریکم وضوء رسول الله صلی الله علیه وسلم قلنا بلی فغسل کفیه ووجهه ثلاثا ویدیه الی المرفقین ثلاثا ثلاثا ومسح برأسه ثلاثا بماء واحد وغسل رجلیه ثلاثا.

(الدرایة فی تخریج احادیث الهدایة ج۱ ص۸)

اسی طرح عدم فرضیت ترتیب کی دلیلیں اور بھی ہیں۔ عادل کے لیے یہ چند گنے چنے دلائل ہی کافی ہیں بلکہ زائد ہیں۔ ان احادیث کے پیش نظر اور ان روشن دلائل کے فیصلہ کے مطابق یہ بات صاف ظاہر ہے کہ ترتیب فرض نہیں ہو سکتی بلکہ سنت ہی ہے۔ حنفیہ کا طرز عمل حتی الامکان تمام احادیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے وسیع دائرہ کے مدار پر چلتا رہتا ہے۔ اب ذرا ان کے چند اعتراضات کا جائزہ بھی لیں۔

اعتراضات اور جائزہ:

جناب نواب صاحب نے فرمایا:

ان الآية مجملة باعتبار ان الواو لمطلق الجميع على أى صفة كان فبين النبى صلى الله عليه وسلم ملامه ان الواجب من ذالك هيئة مخصوصة هى الرواية عنه وهى مرتبة. (الروضة الندية ص ۲۸)

واؤ مطلق جمع کے لیے ہونے کی وجہ آیت مجمل ہے کہ چاہے جون سی ہیئت پر موجود ہو۔ اسی اجمال کو ہیئت مرویہ نے بیان کر دیا اور یہ ہیئت مرتب ہے۔

نواب صاحب کو چاہیے تھا کہ اپنی معلومات میں اور بھی توسیع فرماتے، کیوں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے جس طرح ہیئت مرتبہ کے ساتھ مروی ہے غیر مرتب بھی مروی ہے جیسا کہ اوپر کی احادیث اس پر شاہد ہیں۔ تو یہ ہیئت مرتبہ کس طرح بیان اجمال بن سکتی ہے؟ بلکہ عقلمندی اور دانائی یہی تھی کہ جب احادیث کے پیش نظر مرتب اور غیر مرتب دونوں مروی ہے تو مواظبت اور عدم مواظبت کی بنا پر یہی کہہ دیتے کہ جس پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت فرمائی وہ سنت مؤکدہ ہے نہ کہ غیر جیسا کہ حنفیہ قائل ہوئے۔ یہ جواب تو تسلیم ''اجمال'' پر ہے۔ ورنہ یہاں ''اجمال'' کا شائبہ تک نہیں **كما لا يخفى على من له ادنى ممارسة بمسائل الاصول** ''اجمال'' کی تعریف خود رئیس غیر المقلدین سے سماعت فرمایئے: **''والاولى ان يقال هو ما دل دلالة لا يتعين المراد بها الا بمعين سواء كان عدم التعيين بوضع اللغة أو بعرف الشرع أو بالاستعمال'' (ارشاد الفحول ص ۱۴۷)**

یعنی ''اجمال'' کی صحیح تر تعریف یہی ہے کہ جس کی دلالت اس طور پر ہو کہ مبین کے بغیر

مقصد متعین نہ ہو سکے چاہے عدم تعیین وضع لغوی کی وجہ سے ہو یا عرف شرعی کی وجہ سے ہو اور استعمال کی وجہ سے ہو یہاں آیت میں کسی بھی طریقے سے اجمال نہیں جب کہ واؤ مطلق جمع کے لیے ہے حیرت ہے نواب صاحب پر کہ اس اطلاق پر اجمال کیسے؟ آیت مطلقا اس پر دال ہے کہ جس طرح چاہو وضو ترتیب و غیر ترتیب کا کچھ قید نہیں اطلاق واؤ دونوں پر یکساں ہے۔ ذرا غور فرمایئے کیا اجمال کی تعریف اس اطلاق پر چسپاں ہو سکتی ہے۔

علامہ عبدالحئی رحمہ اللہ نے فرمایا: ولیس فی الآیة اجمال حتی یجعل فعل النبوی بیانا له وملحقا به انتهی (السعایة ج۱ ص۱۵۲)

یعنی آیت میں کسی قسم کا اجمال نہیں تا کہ فعل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا بیان کہا جائے اور اس کے ساتھ ملحق کر دیا جائے۔ اس کے بعد انہوں نے دوسری جگہ پر فرمایا: فانا نقول لعله علیه الصلوٰة والسلام توضأ غیر مرتب لبیان الجواز وعدم وجوبه معلوم من الاخبار الصحیحة الشائعة الواردة فی الوضوء المرتب. ولعله توضأ مرتب وعدم وجوبه معلوم من الاحادیث الاخر الصحیحة، اھ (السعایة ج۱ ص۱۶۰)

بے شک ہم کہیں گے کہ ممکن ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا غیر مرتب وضو بیان جواز کے لیے تھا پھر اس کا عدم وجوب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث صحیحہ سے ثابت ہے جو مرتب وضو کے متعلق ہے۔ اور انہوں نے مرتب وضو فرمایا مگر اس کا عدم وجوب دوسری احادیث صحیحہ سے ثابت ہے (جیسا کہ میں اوپر اس کا تذکرہ کر چکا ہوں)

دوسرا اعتراض:

وایضا الوضوء الذی قال فیه صلی الله علیه وسلم لا یقبل الله الصلوٰة الا به" کان مرتب والحدیث المذکور وان کان فی جمیع طرقه مقال لکنها یقوی بعضها بعضا ویؤیده ما اخرجه ابو داؤد وابن ماجة وغیرهم مرفوعا عن ابی هریرة اذا توضأ ثم فابدؤ بمیامنکم قال ابن دقیق العید وهو خلیق بأن یصح اھ (الروضة الندیة ص۳۹)

حاصل یہ ہے کہ جس وضو کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کے سوا اللہ تعالیٰ نماز قبول نہیں فرماتا ہے۔ وہ مرتب تھا اس کی تائید دوسری صحیح حدیث سے بھی ہوتی ہے

کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کہ جب تم وضو کرو تو دائیں سے شروع کرو۔

نواب صاحب کا عجیب مثالی مذاق ہے جہاں بات طبیعت کے موافق بنتی نہیں تو "فی جمیع طرقه مقال" کا سہارا لیتے ہیں۔ اور جہاں یہ مصیبت اپنے سر پر آکھڑی ہوتی ہے تو اس کے بعد لفظ "یقوی بعضها بعضا" سے جان چھڑاتے ہیں۔ ان شاء اللہ جا بجا اس کی نشاندہی کی جائے گی۔ انہوں نے تائید میں حدیث صحیح "اذا توضأتم (الحدیث)" پیش کی مگر اس حدیث میں صیغہ امر مصرح ہونے کے باوجود تیامن کو فرض نہیں کہتے ہیں پھر اس سے تائید کیسی؟ اگر یہ کہا جائے کہ دوسری حدیث تیامن میں لفظ استحباب مصرح ہیں۔ تو ہم کہیں گے کہ استنشاق اور مضمضہ کے متعلق چھیڑتے ہوئے اس سے کیوں چشم پوشی کی جاتی دراصل ان دونوں کے متعلق جس طرح صیغہ امر مروی ہے۔ صیغہ سنت بھی مروی ہے تو مضمضہ اور استنشاق کو فرض کہا جاتا ہے اور لفظ "سنت" میں رائے بازی شروع ہو جاتی ہے۔ یہاں بھی ان کو لازم تھا کہ صیغہ استحباب پر رائے زنی کرے اور تیامن فرض کہہ دے جب کہ حدیث بھی صحیح ہے اور صیغہ بھی امر کا ہے تو تائید بھی موزوں ہوگا۔ اب حدیث کا معنی ملاحظہ فرمائیے: فمعنى الحديث هذا الوضوء الذى توضأت بان غسلت الاعضاء الثلاثة ومسحت واحدًا لا يقبل الله الصلوٰة الا به فلو غسل واحدًا منها او ترك المسح لم يقبل صلوٰته انتهى (السعاية ج١ ص١٥٩)

یعنی اب جو وضو میں نے کیا کہ اعضاء ثلاثہ کو دھویا اور ایک مرتبہ مسح کیا، اللہ تعالیٰ اس کے بغیر نماز قبول نہیں فرماتا پھر اگر کسی نے صرف ایک ہی عضو دھویا یا مسح چھوڑ دیا تو اس کی نماز مقبول نہیں ہوگی۔ اس سے واضح ہو گیا کہ حدیث کا مقصد اعضاء ثلاثہ کے بالاستیعاب دھونے اور مسح کی فرضیت پر تاکید اور فرضیت مرۃ پر تصریح ہے۔

صدر الشریعہ کی عبارت کی توضیح کرتے ہوئے علامہ عبدالحی نے فرمایا:

نقول اشارة هذا لا يرجع إلا إلى المرة فحسب لا الى الاوصاف الاخر ...... فقوله "هذا وضوء" لا يخلوا ما لها يراد به ذالك الوضوء بجميع اوصافه فيلزم ...... فرضية التيامن أو ضده ...... واما ان لا يراد بجميع أوصافه فلا يكون إشارة إلا إلى المرة فلا يدل على فرضية الترتيب ...... الخ

سياقه يدل على أنه اشارة إلى المرة فحسب (الى ان قال نقلا عن الغياث المنصور بن الصدر الشيرازى) أن وجوب التيامن أو التياسر غير لانه والمعترض معترف به وغرضه ان بعض ما علم تحققه في هذا الوضوء غير واجب فلم لا يجوز ان يكون الترتيب من هذا القبيل (السعاية ج١ ص١٦٠)

حدیث کا اشارہ صرف مرۃ کی طرف ہے نہ کہ دوسرے اوصاف کی طرف ہے..... تو ''هذا وضوء'' سے مراد سارے اوصاف کے ساتھ ہوگی تو فرضیت تیامن یا اس کا ضد ثابت ہو جائے گی یا مراد سارے اوصاف نہ ہوگی تو اس وقت اشارہ صرف مرۃ کی طرف ہوگا پھر ترتیب فرض نہیں ہو سکتی بلکہ سیاق حدیث اس پر دال ہے کہ اشارہ صرف مرۃ کی طرف ہے (منقول ہے غیاث منصور بن صدر الشیرازی سے) کہ وجوب تیامن یا تیاسر غیر لازم ہے اور معترض بھی اس کا مقر ہے اور اس کی غرض یہ ہے کہ اس وضو میں بعض چیزوں کے متعلق یہ علم حاصل ہوا کہ یہ واجب نہیں ہے پھر کون سی وجہ ہے کہ ترتیب کو اس قبیل سے نکال دی جائے؟

زیلعی نے فرمایا: الظاهر أنه كان بالمضمضة والإستنشاق والإبتداء باليمين وغير ذلك من ادابه ولم يقل به احدا. اھ (تبيين الحقائق ج١ ص٦)

یعنی یہ وضو تو استنشاق، مضمضہ، ابتداء بالیمین اور دیگر آداب پر بھی مشتمل ہے۔ اور کوئی بھی اس کا قائل نہیں کہ ان آداب کے بغیر نماز مقبول نہیں اب ہم ان نام نہاد اہل حدیث سے سوال کرتے ہیں کہ کیا وجہ ہے کہ تم اور اوصاف کو نظر انداز کر کے ترتیب کی فرضیت پر مجبور ہو؟

پھر اس حدیث سے اعتراض نہ کریں کہ: انه عليه الصلوٰة والسلام قال لا يقبل الله صلوٰة امرء حتى يضع الطهور في مواضعه فيغسل يديه ثم يغسل وجهه ثم ذراعيه الحديث (تبيين الحقائق ج١ ص٦)

یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کسی کی نماز قبول نہیں فرماتا جب تک طہارت کو اپنا اپنا موقع نہ دیا جائے یعنی ہاتھ دھوئے پھر چہرہ پر دونوں بانہوں الخ

تین وجوہ سے یہ استدلال مردود ہے۔ پہلی تو حدیث کی دلالت ابتداء بالید پر ہے اور قرآن کی دلالت ابتداء بالوجہ پر ہے۔ دوسری یہ کہ لفظ ''ثم'' تراخی کے لیے مگر کوئی اس کا قائل نہیں۔ قرآن میں بہت ساری جگہ ایسی ہیں جہاں یہ تراخی اور ترتیب کے لیے بالکل

نہیں جیسا کہ اس کی تفصیل زیلعی نے شرح کنز میں کی ہیں۔ پھر "ثم" کے ساتھ یہ روایت غیر اصل ہے کما یسجیٔ۔

علامہ عبدالحیؒ نے فرمایا: ان هذا الحديث من اخبار الآحاد فلا يثبت به الإفتراض كما حققه الاصوليون مع ان هذا الحديث متكلم فيه فان النووى قال انه غير معروف وقال الدارمى لا يصح وقال ابن حجر لا اصل له وقال الحافظ ابن حجر لم اجده بهذا اللفظ وقد سبق الرافعي الى ذكره وقال ابن السمعانى فى الاصطلاح وقال النووى انه ضعيف غير معروف وقال الدارمى فى جمع الجوامع ليس بمعروف ولا يصح ...... نعم لاصحاب السنن من حديث رفاعة فى قصة المسئ صلوته اذا اردت ان تصلى فتوضأ كما امرك الله وفى رواية لابى داؤد والدار قطنى "لا يتم صلوة احدكم حتى يسبغ الوضوء كما امرك الله فيغسل وجهه ويديه الى المرفقين ويمسح برأسه و رجليه الى الكعبين، وعلى هذا فالسياق "ثم" لا اصل له انتهى (السعاية ج۱ ص۱۵۹)

یہ حدیث خبر واحد کے قبیل سے ہے اس سے فرضیت ثابت نہیں ہو سکتی ہے جیسا کہ اس کی تحقیق اصولیوں نے کی ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ حدیث متکلم فیہ بھی ہے۔ امام نوویؒ نے فرمایا کہ یہ حدیث غیر معروف ہے۔ اور دارمیؒ نے فرمایا: یہ حدیث صحیح نہیں ہے۔ اور ابن حجرؒ نے فرمایا: اس کی کوئی اصل نہیں ہے۔ ابن حجرؒ نے اپنی بعض تخریج میں یہ بھی فرمایا کہ اسی لفظ پر مجھے کہیں یہ حدیث ملی نہیں۔ اس کا تذکرہ ان سے پہلے رافعی نے کیا تھا۔ اسی کو ابن سمعانی نے "اصطلاحاً" بیان کیا۔ اور امام نوویؒ نے یہ بھی فرمایا کہ یہ ضعیف اور غیر معروف ہے۔ دارمیؒ نے "جمع الجوامع" میں فرمایا کہ یہ غیر معروف ہے اور صحیح بھی نہیں ...... ہاں! اصحاب سنن کے نزدیک بری طرح نماز پڑھنے والے کے متعلق رفاعہ سے جو حدیث مروی ہے اس میں یہی الفاظ ہیں "کہ جب تجھے نماز کا ارادہ ہو تو اللہ تعالیٰ کے حکم کردہ طریقہ پر وضو کر۔" ابوداؤد اور دار قطنی کی ایک روایت میں ہے کہ کسی کی نماز پوری نہیں ہو سکتی جب تک کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان کے مطابق کامل طور پر وضو نہ کرلے۔ تو پہلے چہرہ اور دونوں ہاتھ کہنیوں

سمیت دھولے۔ اور اپنے سر کا مسح کرلے اور دونوں پاؤں ٹخنوں سمیت دھولے۔ ان روایات کے پیش نظر لفظ "ثم" کے ساتھ سیاق حدیث کی کوئی اصل نہیں ہے۔

میری ان مختصر سطور پر اگر انصاف اور حق طلبی کی آنکھیں کھل جائیں تو ان شاء اللہ کسی قسم کی خلش اور تردد کا سامنا ہونا ناممکن سی بات ہے۔ وَاللّٰہُ یَھْدِیْ مَنْ یَّشَآءُ اِلٰی صِرَاطٍ مُّسْتَقِیْمٍ

اعتراض:

(۵٦) اعضائے وضو پر مکھیوں کا گولگا ہو اور پانی اس کے نیچے نہ پہنچے تو وضو جائز ہے۔ (عالمگیری جلد ا ص ۵)

جواب:

متدین مصنف نے پوری عبارت لانے سے پرہیز فرمایا۔ پہلے آپ "عالمگیری" کی عبارت پھر فقہاء امت کی عبارات پر غور کریں اور فیصلہ کریں:

اذا كان على بعض اعضاء وضوئه خرء ذباب او بر غوث فتوضأ ولم يصل الماء الى ما تحته جاز لأن التحرز عنه غير ممكن ولو كان عليه جلد سمك أو خبز ممضوغ قد جف فتوضأ ولم يصل الماء الى ما تحته لم يجز لأن التحرز عنه ممكن كذا في الحيا. (عالمگیری ج ا ص ۵)

اگر متوضی کے کسی عضو پر مکھی یا پسو کا گولگا ہوا ہو اور اس نے وضو کرلیا مگر پانی اس کے نیچے نہ پہنچا تو جائز ہوگا کیوں کہ اس سے پرہیز غیر ممکن ہے اور اگر کسی عضو پر مچھلی کی کھال یا چبائی ہوئی سوکھ گئی ہو پھر اس پر وضو کیا اور پانی اس کے نیچے بہا نہیں تو درست نہیں ہے کیوں کہ اس سے پرہیز ممکن ہے۔

حضرت مصنف صاحب دیانۃ "لان التحرز عنه غير ممكن" کے ترجمہ سے گریز کی تاکہ عوام کے حلقے میں ان کی چوری اور بددیانتی کی قلعی نہ کھلنے پائے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ یہ مکھی وغیرہ کی بیٹ اتنی قلیل اور باریک ہوتی ہے عموماً آنکھوں سے اوجھل رہتی ہے۔ جس کی وجہ سے یہ نسیاناً یا خطاءً رہ جاتی ہے اور حدیث صحیح میں ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "رفع عن امتی الخطاء والنسیان" رئیس غیر مقلدین امام شوکانی نے فرمایا

کہ یہ حدیث نسخ اور استثناء کا احتمال نہیں رکھتی کما فی ارشاد الفحول یہ غیر مقلدین حضرات اس حدیث کی بنا پر بڑے بڑے متروکات پر جواز کا فتویٰ چسپاں کرتے اور یہاں آ کے مبہوت ہو گئے۔ خاص کر کے یہ مصنف کی خصوصیات میں سے ہے۔

دوسری بات یہ کہ اس میں عموم بلوی کی وجہ سے حرج واقع ہے۔ جب کہ خطا اور نسیان میں بھی حرج ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج: ۷۸)

''یعنی (اللہ تعالیٰ نے) تم پر دین میں کچھ مشکل نہیں رکھی۔''

احکام میں ہر طرح کی رخصتوں اور سہولتوں کا لحاظ رکھا ہے۔ دوسری آیت میں ہے۔

يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ (البقرة: ۱۸۵)

اللہ تم پر آسانی چاہتا ہے اور تم پر دشواری چاہتا نہیں۔

علامہ سیوطی نے ''المشقة تجلب التيسير''

قاعدہ فقیہ کی ماتحت شیخین سے روایت کی ہے۔

وروى الشيخان وغيرهما من حديث ابى هريرة رضى الله عنه "انما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين" وحديث "يسروا ولا تعسروا" وروى الشيخان عن عائشة رضى الله عنها "ما خير رسول الله صلى الله عليه وسلم بين امرين الا اختار ايسرهما ما لم يكن اثما".

(الاشباه والنظائر فى قواعد وفروع فقه الشافعية ص ۷۶، مطبعة مصطفى البابى حلبى بمصر، الطبعة الاخيرة ۱۳۷۸ھج)

روایت کی ہے شیخین اور دوسرے محدثین نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ وغیرہ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے ''تم مبعوث ہوئے آسان کرنے والے نہ کہ تنگی اور سختی کرنے والے'' دوسری حدیث میں ہے ''آسانی اختیار کرو سختی سے بچو'' صحیحین میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ ''جب بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دو چیزوں کے درمیان اختیار دیا گیا تو سہل تر امر کو اختیار فرمایا بشرطیکہ اس میں گناہ نہ ہو۔

مصنف کی ہمہ گیری:

مصنف صاحب کی ہمہ گیر معلومات گو قابل داد ہے۔ اپنے مذہب سے بالکل بے خبر اور مجہول ہے۔ خواہ ان کے رکن اعلیٰ کے کلام سے جاہل ہے۔ آپ ذرا مولانا وحید الزمان صاحب کا کلام ملاحظہ فرمایئے:

لا غسل باطن العینین والانف والفم واصول شعر الحاجبین واللحیة والشارب وونیم الذباب للحرج (نزل الابرار ج۱ ص۱۲)

آنکھ، ناک اور منہ کے اندرونی حصے اور بھوں، داڑھی اور مونچھ کے بالوں کی جڑ اور مکھی کی بیٹ دھونا لازم نہیں ہے۔ کیوں کہ اس میں حرج ہے۔

ولا یمنع الطھارة ونیم ای خرء ذباب وبر غوث لم یصل الماء تحته وحناء ولو جرمه ودرن ووسخ ودھن ودوسومة وتراب وطین ولو فی ظفر مطلقًا سواء کان الغاسل بدویا او مصریا بخلاف نحو عجین. ولا یمنع ما علی ظفر صباغ. اھ (نزل الابرار ج۱ ص۲۲)

مکھی اور پسو کی بیٹ مانع طہارت نہیں اگرچہ اس کے نیچے پانی بہا نہیں۔ ایسا ہی جسم والی مہندی میل کچیل، تیل، چربی، مٹی اور کیچڑ ناخن پر ہو یا اور کسی عضو پر چاہے دھونے والا دیہاتی ہو یا شہری مگر خمیر میں یہ بات نہیں اور رنگریز کے ناخن جو رنگ وغیرہ ہوتا ہے یہ بھی مانع طہارت نہیں۔

اب ذرا غور فرمائیں کہ ان کے اعلیٰ حضرت نے کہاں کہاں تک وسعت دے دی۔ یہ تو یقینی بات ہے کہ چربی اور جسم والا تیل کے نیچے پانی بہتا ہی نہیں۔ پہلی عبارت میں تو ''حرج'' کی قید تھی مگر دوسری عبارت بالکل بے لگام ہے۔ یہ کوئی بڑی بات نہیں یہ اعلیٰ حضرت نے تو ان کی تصنیف ''ہدیۃ المہدی'' صاف یہ فتویٰ دے دیا کہ ''جو پاؤں پر مسح کرے اس پر انکار جائز نہیں۔

(منقول از رسالہ ''**قول المحمود لھدایة داؤد**'' ص۶۲، شائع کردہ مجلس حنفیہ پاکستان ،فیصل آباد)

حالانکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے شدت کے ساتھ یہ وعید مروی ہے کہ. ویل للاعقاب

من النار" اس حدیث کے متعلق ترمذی نے فرمایا:

"وفي الباب عن عبد الله بن عمرو وعائشة وجابر بن عبدالله وعبدالله ابن الحارث ومعيقيب وخالد بن الوليد وشرحبيل بن حسنة وعمرو بن العاص ويزيد بن ابي سفيان. قال ابو عيسى حديث ابي هريرة حديث حسن صحيح.

علامہ بنوریؒ نے امام کشمیریؒ سے نقلاً فرمایا کہ:

فانا لو فرضنا ان الاية تحتمل الأمرين الغسل والمسح جميعا فيكفي لتعيين محمل واحد منهما تعامل النبي صلى الله عليه وسلم على غسلهما طول حياته ثم تعامل الامة عليه طوال القرون وثبوت نقله بالتواتر طبقة واسنادًا وثبوت تواتره عملا والتعامل اقوى حجة لفصل الخصام، ولم يثبت عنه صلى الله عليه وسلم المسح عليها من غير الخفين في الوضوء من حدث في حديث صحيح متفق على صحته ولو كان الامر جائزا لفعله ولو مرة لبيان الجواز. اهـ (معارف السنن ج١ ص١٨٩، سعيد كمپنى)

اگر ہم یہ فرض کرلیں گے کہ آیت غسل اور مسح دونوں جانب محتمل ہے تو ایک ہی جانب کی تعیین کے لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مدت حیات کا تعامل پھر ہر ہر دور میں امت کا تعامل اور ہر ہر طبقے میں اسناد التواتر نقول کا ثبوت اور عملی تواتر کا ثبوت کافی ہیں اور فیصلوں میں تعامل قوی ترجت ہے۔ وضو میں موزوں کے بغیر پاؤں پر مسح کرنا کسی بھی متفق صحیح حدیث سے ثابت نہیں۔ اگر یہ جائز ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنی مدت حیات مقدسہ میں کم ازکم ایک ہی مرتبہ سہی بیان جواز کی خاطر ضرور کرلیتے۔

اس قسم کی تصریح خود ان کے رئیس نواب صاحب نے کی مزید یہ کہ جائز کہنے والوں پر سخت تردید کی آپ تفصیل ان کی تصنیف "روضہ ندیہ" میں ملاحظہ کریں۔

(الروضة الندية شرح الدرر البهية ص ٢٧)

حنفیوں نے مکھی کا "گو" کا نام لیا تو اتنا بڑا جرم ہوگیا اور ان کے رکن اعلیٰ بالکل ترک فرض کو جائز قرار دے دیا تو کوئی بات نہیں۔ حالانکہ حنفیہ، چربی، جسم والا رنگ او تیل ہوتے

ہوئے وضو کرنے پر سخت منکر ہیں۔ اور عدم وضو کا فتویٰ دے دیتے ہیں۔

تیسری بات یہ کہ مکھی کی بیٹ وغیرہ سخت نہ ہونے کی وجہ سے در حقیقت پانی نیچے بہنے سے مانع ہوتی نہیں۔ اگرچہ ظاہراً مانع معلوم ہو رہی ہے اسی لیے تو انہوں نے اتفاقی طور پر یہ قید لگا دی کہ: ''ولم یصل الماء الی ما تحته'' جیسا کہ یہ فقہاء حنفیہ کی تحقیق سے عیاں ہے۔

الحناء والطین والدرن. اذا بقیت علی البدن یجزئ وضونهم للضرورة ولان الماء ینفذه لتخلخله وعدم لزوجته وصلابته وعلیه الفتویٰ اذا المعتبر فی جمیع ذالك نفوذ الماء ووصوله الی البدن. (۲)

مہندی، کیچڑ اور میل کچیل اگر بدن پر رہ جائے تو وضو درست ہو جائے گا۔ ضرورت کی بنا پر اور اس لیے کہ ان چیزوں کے اندر سے آر پار باریک باریک سوراخ اور لیس دار نہ ہونے اور سخت ہونے کی وجہ سے پانی نفوذ کر جاتا ہے۔ اسی پر فتویٰ ہے کیوں کہ ان تمام اعضاء میں بدن تک پانی بہنا اور نفوذ کر جانا ہی معتبر ہے۔

مولانا وحید الزمان صاحب نے تو سب کچھ مطلقاً کہہ دیا ساتھ ساتھ کچھ اضافہ بھی فرما دیا۔ آپ ہی ان مذکورہ مختصر باتوں پر غور کریں اور سوچیں کہ حقیقت میں مرتکب جرم کون ہے؟ اور ٹھہرا رہیں ہیں کس کو؟

اعتراض:

(۵۷) جس پر بارش کا پانی گر ایا بہتی نہر میں داخل ہو گیا تو وضو ہو گیا۔

(عالمگیری جلد ۱ ص ۵، ہدایہ جلد ۱ ص ۶، و بہشتی زیور حصہ ۱ ص ۵۷)

جواب:

یہ مسئلہ نہ بہشتی زیور میں ہے اور نہ ہدایہ میں اگر چہ ترجمہ میں سہی مصنف کو چاہیے تھا کہ صریح تراجم کا نام لے مگر مغالطہ میں اس سے تقویت آتی نہیں اس لیے اصل کتاب کا نام ذکر فرما دیا۔ عالمگیری میں یہ مسئلہ مذکور ہے مگر رفع شبہات ہونے کی حیثیت سے۔ اس لیے پوری عبارت نقل کی جا رہی ہے:

اذا اصاب الرجل المطر او وقع فی نهر جار جاز وضونه وغسله ایضًا ان اصاب الماء جمیع بدنه وعلیه المضمضة والاستنشاق کذا فی السراجیة.

(عالمگیری ج۱ ص۵)

جس پر بارش کا پانی بہایا وہ بہتی نہر میں گھس گیا تو اس کا وضو درست ہے اور غسل بھی اگر پانی سارے جسم پر بہہ گیا ہو بشرطیکہ کلی اور ناک میں پانی ڈالا گیا ہو۔

ہمارے مذہب میں نیت فرض ہے اور نہ ترتیب جیسا کہ اس سے پہلے احادیث نبوی کی روشنی میں ثابت کر چکے ہیں۔

رہی وضو میں مضمضہ اور استنشاق کی حیثیت وہ بھی فرض نہیں۔ وضو سے مقصد تطہیر اعضائے منصوصہ ہے۔ اور یہ حاصل ہے تو وضو بمعنی كونه من حيثية شرطية الصلوٰة درست ہے اگر چہ سنت کے خلاف ہوا۔

مضمضہ اور استنشاق حنفیہ اور جمہور کے نزدیک:

امام ابن رشد نے فرمایا:

اختلفوا في المضمضة والاستنشاق على ثلاثة اقوال قول انهما سنتان في الوضوء وهو قول مالك و الشافعي و ابي حنيفة وقول انهما فرض فيه وبه قال ابن ابي ليلى وجماعة من اصحاب داؤد وقول ان الاستنشاق فرض والمضمضة سنة وبه قال ابو ثور وابو عبيد وجماعة من اهل الظاهر.
(بداية المجتهد ج١ ص٩)

مضمضہ اور استنشاق کے متعلق علماء کے تین مختلف اقوال ہیں۔ امام مالک، شافعی اور ابوحنیفہ کے نزدیک یہ دونوں وضو میں سنت ہے۔ داؤد ظاہری اور ان کے متبعین کے نزدیک وضو میں دونوں فرض ہے۔ ابو ثور، ابو عبید اور اہل ظواہر کی ایک جماعت کے نزدیک استنشاق فرض ہے اور مضمضہ سنت ہے۔

نواب صاحب نے نقل فرمایا ہے کہ امام مالکؒ، شافعیؒ، اوزاعیؒ، لیثؒ، حسن بصریؒ، زہریؒ، ربیعہؒ، یحییٰ بن سعیدؒ، قتادہؒ، حکم بن عتیبہؒ، محمد بن جریر الطبریؒ سب اس بات پر متفق ہیں کہ یہ دونوں واجب نہیں۔ **(الروضه النديه ص ٣٤)**

امام ترمذی نے امام ابوحنیفہ کے ساتھ سفیان ثوری کا بھی ذکر فرمایا۔

امام لکھنوی نے مطلق مضمضہ اور استنشاق کے چار مذاہب بیان فرمایا اور کہا:

احدها انهما سنتان في الوضوء فرضان في الغسل وهو مختار اصحابنا.
(السعاية ج١ ص١٢٠)

یعنی یہ دونوں وضو میں سنت اور غسل میں فرض ہیں۔ یہی ہمارے حنفیہ کا اختیار کردہ مسلک ہے۔امام اکمل الدین بابرتی نے فرمایا:

لان النبی صلی الله علیه وسلم فعلها علی المواظبه یعنی مع الترك والدلیل علی الترك حدیث الاعرابی علی الوجه الذی ذکره.

(العناية شرح الهداية على هامش فتح القدير ج١ ص١٦)

(مضمضہ اور استنشاق دونوں وضو میں سنت ہے) کیوں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر ترک کے ساتھ مواظبت فرمائی۔ جیسا کہ اعرابی کی حدیث میں ہے میرے بیان کردہ طریق پر۔

یہاں علامہ عینی کا یہ فرمانا کہ:وعدم ذکرهما فی حدیث الاعرابی لا یدل علی الترك" موزوں نہیں جب کہ اس حدیث کو ابوداؤد نسائی ابن خزیمہ اور ابن ماجہ صحیح طریقوں سے روایت کر چکے ہیں۔مگر علامہ عینی نے ایک اچھی تحقیق کی ہیں:

لا يقال المواظبة تدل على الوجوب حتى قال اهل الحديث هما فرضان فی غسل الجنابة والوضوء استدلالاً بالمواظبة لانا نقول انه عليه السلام كان يواظب على عبادات على ما فيه تحصيل الكمال كما كان يواظب على الاذكار فلا دليل فی نفس المواظبة على الفرضية الا بقرائن قويه) وفی كتاب اله امر بتطهير اعضاء مخصوصة واما ما ثبت من امره صلى الله عليه وسلم فی فعلها واصلهٔ الوجوب فهو معروف عن ظاهره لان الاية غير مجملة فی حق الوجه فيحتمل ان يكون ذالك الامر تكميلا لفرض الوضوء على الاستحباب ويحتمل ان يكون ما فيه مزيدا على ما ذكرا فی الاية على الايجاب واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال فلا يثبت به الوجوب بل الاستحباب فقط فانه المتيقن...... قلت وثبوت الاستحباب بالامر لا ينافی السنية الثابتة بالدوام. (اعلاء السنن ج١ ص١٩)

یہ کہنا غلط ہے کہ صرف مواظبت وجوب پر دلالت کرتی ہے جیسا کہ اسی کے سہارے استدلال کرتے ہوئے اہل حدیث نے دونوں کو غسل جنابت اور وضو میں فرض کہہ بیٹھے۔تو

ہم کہیں گے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بہت سارے اعمال میں تحصیل کمال کی خاطر مواظبت فرماتے تھے جیسا کہ اذکار و ادعیاء پر مواظبت فرماتے تھے۔ لہٰذا فقط مواظبت ہی ثبوت فرضیت کے لیے کافی نہیں ہے۔ کچھ قوی قرائن بھی چاہیے۔ کتاب اللہ میں صرف مخصوص اعضائے کی تطہیر کا حکم ہے۔ پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا جو حکم ان دونوں کے متعلق ثابت وہ ظاہر پر محمول نہیں کیوں کہ آیت چہرے کے حق میں مجمل نہیں (نواب صاحب نے کہا کہ ''وجہ'' میں داخل منہ اور ناک دونوں داخل ہیں۔ یہ بالکل غلط ہے کیوں کہ مواجہۃ میں یہ دونوں آتے نہیں اور مواجہۃ ہی سے حدود وجہ متعین ہوئی شاید نواب صاحب نے امام احمد کی تقلید کی ہوگی) تو یہ احتمال ہو سکتا ہے کہ یہ امر استحباب کی بنا پر فرض وضو کی تکمیل کے لیے ہے اور یہ بھی احتمال ہو سکتا ہے کہ یہ اعضائے منصوصہ میں مزید ایجاب کے لیے ہے۔ جب احتمال آ گیا استدلال صحیح نہ رہا تو اس سے ثبوت وجوب محال ہے صرف استحباب ہی ثابت ہو سکتا ہے، اس لیے کہ یہ یقینی ہے...... پھر امر کی بنا پر ثابت شدہ استحباب مواظبت سے ثابت شدہ سنیت کی منافی نہیں۔

دوسری حدیث:

قوله صلى الله عليه وسلم للاعرابی توضأ كما امرك الله فاغسل وجهك ويديك وامسح رأسك واغسل رجليك. رواه الترمذی محسنا والحاكم مصححا (بذل المجهود ج۱ ص ۸٦)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اعرابی کو حکم فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان کے مطابق وضو کیا کر تو اپنا چہرہ اور دونوں ہاتھ دھو اور سر کا مسح کر اور دونوں ٹانگ دھو۔ اس حدیث کو ترمذی نے روایت کی اور حسن کہا اور حاکم نے **مصححا** روایت کی۔

اس حدیث میں مضمضہ اور استنشاق کا ذکر ہے ہی نہیں تو اس سے مراد اس بات پر تصریح ہے کہ اللہ کا حکم جو خصوصاً آیت کے ساتھ متعلق ہے تمام معنی مراد نہیں۔ اب یہ مضمضہ اور استنشاق واجب نہ ہونے کی صریح دلیل ہوئی۔

تیسری حدیث:

ابن عباس مرفوعا بلفظه "المضمضة والاستنشاق سنة" رواه الدار

قطنی۔ (بذل المجھود ج۱ ص ۷۶)

ابن عباسؓ سے مرفوعاً مروی ہے کہ مضمضہ اور استنشاق سنت ہے۔ نواب صاحب نے اس کی سند کو ضعیف بتایا مگر یہ ثبوت ترک کے لیے مضر نہیں جیسا کہ انہوں نے سمجھا ہے۔ اس باب میں حدیث عشر من سنن المرسلین سے بھی استدلال ممکن ہے۔

حنفیہ کے نزدیک یہ دونوں سنت موکدہ قریب بواجب ہے۔ "وفی السراج انھما سنتان مؤکدتان فان ترك المضمضة والاستنشاق اثم علی الصحیح ا ھ (بحر الرائق ج۱ ص ۲۱)

یعنی یہ دونوں سنت مؤکدہ ہے اگر کسی نے چھوڑ دیا تو گنہگار ہوگا۔

شوکانی نے نقل کی ہے کہ ابوثور، ابوعبید، داؤد ظاہری اور ابوبکر بن المنذر کا مذہب ہے کہ مضمضہ استنشاق اور استنثار تینوں واجب ہیں۔ پتہ نہیں کہ عصری اہل حدیث کو کون سا مانع ہے کہ انہوں نے استنثار کو واجب ہونے سے نکال دیا حالانکہ اس میں بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے حکم مروی ہے پھر صحیح روایت ہے۔ تخلیل اصابع کے متعلق بھی امر موجود ہے پھر واجب کیوں نہیں کہتے؟ اسی طرح اور بھی چیزیں ہیں جن میں یہ حضرات خواہش کے پجاری ہیں۔

اعتراض:

(۵۸) سر کا مسح بھول گیا اور سر پر پانی پڑ گیا تو مسح ہو گیا۔ (شرح وقایہ ص ۶۲)

(۵۹) سر کو منہ کے ساتھ دھولیا تو مسح سر کی ضرورت نہیں۔ (عالمگیری جلد ا ص ۶)

جواب:

عقلمند کے لیے نمبر ۵۷ نمبر والا مسئلہ کا جواب ان دو مسئلوں کا جواب ہے۔ وہی ایک پر اعتراض بعینہ ان دونوں پر ہے کیوں کہ وہاں جس طرح مسح کے بغیر غسل ہی تھا یہاں بھی ایسی ہے۔ پھر بھی مزید تشفی کی خاطر کچھ وضاحت کیے دیتا ہوں۔ اول تو شرح وقایہ کے حوالہ سے مصنف نے جو مسئلہ پیش فرمایا اس سے شرح وقایہ پاک ہے اور ترجمہ میں بھی یہ مسئلہ عنق مشکل ہے۔ دوسرا مسئلہ مغالطہ اور استدلال کی خاطر پورا نہیں لایا پورا مسئلہ اس طرح ہے:

واذا غسل الرأس مع الوجه اجزأه عن المسح ولكن يكره لانه خلاف ما امر به كذا في المحيط. (عالمگیری ج ا ص ۶)

سر کو اگر منہ کے ساتھ دھولیا تو مسح ہو جائے گا مگر یہ مکروہ ہے خلاف سنت ہونے کی وجہ سے۔

ہم غیر مقلدین حضرات سے عرض کرتے ہیں کہ اگر کوئی جنابت والا شخص بہتی نہر میں گر پڑا ساتھ ہی ساتھ غسل کی نیت بھی کر لیں مگر نہ اس نے پہلے وضو کیا اور نہ سر کا مسح کیا اس کے فوراً بعد جماعت میں شرکت کر لی۔ کیا آپ اس کو نماز دہرانے کا حکم فرمائیں گے؟ حالانکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من توضأ بعد الغسل فليس منا. رواه الطبرانى فى الكبير والاوسط والصغير وفى اسناد الاوسط سليمان بن احمد كذبه ابن معين وضعفه غيره ووثقه عبدان (مجمع الزوائد) قلت قد عرفت غير مرة ان الاختلاف غير مضر.

(احياء السنن ج٢ ص٤٠)

حضرت ابن عباس سے روایت ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ: جو شخص غسل کے بعد وضو کرے وہ ہم میں سے نہیں (یعنی ہمارے طریق سے خارج ہے)

تو معلوم ہوا کہ طہارت میں غسل ہو یا وضو دھونا ہی عزیمت ہے مگر وضو میں مسح سر کا حکم تخفیف کے لیے ہے اگر مسح سر پر جواز صلوٰۃ کو آپ موقوف رکھیں گے۔ تو اس مذکورہ سوال میں آپ کیا جواب پیش فرمائیں گے۔

امام لکھنوی نے نقل فرمائی: **ان الغسل هو الغريمة فى الوضوء لانه المطهر فى الحقيقة وانما نقل الشارع الوظيفة فى الرأس الى المسح تخفيفًا. اھ (١)**

وضو میں دھونا ہی عزیمت ہے کیوں کہ یہ فطرتاً پاک کرنے والا ہے مگر شریعت نے تخفیف کا لحاظ کرتے ہوئے سر پر مسح کو معمول قرار دیا۔

پھر آپ سے مودبانہ عرض ہے کہ کیا منہ کے ساتھ سر دھوتے وقت ہاتھ سے مسح ہو گیا نہیں تھا؟ جب کہ آپ کو معلوم ہو چکا کہ ہمارے مذہب میں نیت اور ترتیب فرض نہیں ہے بلکہ سنت موکدہ ہے۔

اعتراض:

(٦٠) وضو میں کوئی عضو دھونا بھول جائے تو بایاں پیر دھولے تو وضو درست ہے (مارو گھٹنہ پھوٹے آنکھ) (ہدایہ جلد ا ص ۵۵ و بہشتی گوہر ص ۱۷)

جواب:

ایک تو چوری پھر اس پر جرأت پہلے آپ ''بہشتی زیور'' کا تفصیلی مطالعہ فرمائیں تا کہ پتہ چلے کہ مغالطہ کا کون سا پہلو اپنایا گیا: مسئلہ وضو کے بعد اگر کسی عضو کی نسبت نہ دھونے کا شبہ ہو لیکن وہ عضو متعین نہ ہو تو ایسی صورت میں شک دفع کرنے کے لیے بائیں پیر کو دھوئے۔ اسی طرح اگر دھونے کے درمیان کسی عضو کی نسبت یہ شبہ ہو تو ایسی حالت اخیر عضو کو دھوئے .... یہ اس وقت ہے کہ اگر کبھی کبھی شبہ ہوتا ہو اور اگر کسی کو اکثر اسی قسم کا شبہ ہوتا ہو تو اس کو چاہیے کہ اس شبہے کی طرف خیال نہ کرے اور اپنے وضو کو کامل سمجھے۔

(بہشتی گوہر مکمل مدلل ص ۸۶۳ سعید کمپنی)

عربی سے بے بہرہ حضرات کو چاہیے براہ راست عربی کتاب کا نام نہ لیں۔ اصل کتاب کا حوالہ چاہیے اور ہدایہ میں یہ مسئلہ ہی نہیں ہے۔

گوہر کا یہ مسئلہ تو احتیاطی ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا کہ "ودع ما یریبك الی ما لا یریبك" یعنی جو نہیں شک میں واقع کرے اس سے نکل کر جو شک سے بچائے اسی کو اختیار کرو۔

ہمارے مسلک کو اور بھی اچھی طرح ملاحظہ فرمائیں: فی الاصل من شك فی بعض وضوئه وهو اول ما شك غسل الوضع الذی شك فیه فان وقع ذالك كثیرا لم یلتفت الیه هذا اذا كان الشك فی خلال الوضوء فان كان بعد الفراغ من الوضوء لم یلتفت الی ذالك. (عالمگیری ج ا ص ۱۳)

ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ مولانا وحید الزمان صاحب نے جو فرمایا کہ: ''وتعاهد كعبیه وعرقوبیه واخمصیه'' (کنز الحقائق ص ۲۱)

یعنی وضو کے بعد اپنے دونوں ٹخنے اور دونوں ایڑی کے موٹے پٹھے اور دونوں تلوے دوبارہ مشاہدہ کرے۔'' اس کا کیا معنیٰ؟ اور اس کی سنیت کتاب وسنت کی تصریحات سے پیش فرمائیں۔

اعتراض:

(۶۱) مستحب ہے ''سورۃ انا انزلنا'' کا پڑھنا وضو کے بعد شارع نے اس پر بہت ثواب

ذکر کیا ہے۔ (درمختار جلد ا ص ۶۲)

جواب:

درمختار میں صرف یہی مسطور ہے کہ "ومن الآداب قراءة سورة القدر" یعنی سورۂ قدر کا پڑھنا آداب میں سے ہے۔ غیر مقلدین حضرات سے عرض ہے کہ کتاب وسنت کی تصریحات سے یہ ثابت کرے کہ یہ حرام ہے یا کتاب وسنت کی مخالف ہے۔

غیر مقلدین کا کام ہے کہ احادیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے دل چرائے اور جان بچائے۔ ہماری تھوڑی سی تحقیق پیش خدمت ہے جس کو ابن عابدین نے "درمختار" کی اس عبارت کے تحت بیان فرمایا:

لاحاديث وردت فيها ذكرها فقيه ابو الليث في مقدمته لكن قال في "الحلبة" سئل عنها شيخنا ابن حجر العسقلاني فأجاب بانه لم يثبت منها شيء عن النبي صلى الله عليه وسلم لا من قوله ولا من فعله والعلماء يستاهلون في ذكر الحديث الضعيف والعمل به في فضائل الاعمال. اھ

(شامی ج۱ ص۱۲۲)

سورۂ قدر کا پڑھنا مستحبات میں سے ہے اس لیے کہ اس کے متعلق بہت ساری احادیث وارد ہیں۔ جس کو فقیہ ابو اللیث نے اپنے "مقدمہ" میں بیان فرمایا۔ لیکن ابن امیر حاج نے "حلبہ" میں فرمایا کہ ان احادیث کے متعلق حافظ ابن حجر سے عرض کیا گیا تو انہوں نے یہی جواب فرمایا کہ اس کے متعلق تو صحت کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول وفعل کوئی چیز ویسی ثابت نہیں مگر علماء حدیث ضعیف احادیث کی روایت میں کچھ متساہل ہیں اور فضائل اعمال میں اس پر عمل صحیح ہے۔

پھر اعتراض کی کوئی بات نہیں خود وحید الزمان صاحب نے لکھا کہ وضو سے فارغ ہونے کے بعد دعا ماثور مستحب ہے مگر غیر مقلدین حضرات تو آثار کی شناخت سے محروم ہیں۔ حلبی نے لکھا: "**كذا توارث عن السلف وروى في ذالك آثار لا بأس بها في الفضائل اھ**" **(حلبی کبیر ص۳۶)**

اعتراض:

(۶۳) کپڑوں پر وضو کا پانی نہ گرنے دے۔ (عالمگیری جلد ا ص ۶۰)

جواب:

بے شک فتاویٰ عالمگیری میں ہے۔ویتوقی التقاطر علی الثیاب کذا فی الزاهدی ۱ھ (عالمگیری ج ۱ ص ۹)

یعنی (کپڑوں پر وضو کا پانی نہ گرنے دینا) مستحبات میں سے ہے جیسا زاہدی میں ہے۔

آپ کے رئیس نے فرمایا کہ:"والجلوس فی مکان مرتفع"

یعنی اونچی جگہ پر بیٹھنا مستحب ہے۔ یہ کس وجہ سے ہے اور کون سی حدیث کی تصریح سے یہ بات ملی ہے۔

اعتراض:

(۶۳) نبیذ تمر یعنی بھیگے ہوئے چھوارے کا پانی جو شیریں ہو گیا تو اس سے وضو جائز ہے۔(درمختار جلد ۱ ص ۱۱۳، وعالمگیری جلد ۱ ص ۲۸، وہدایہ جلد ۱ ص ۸۵)

(۶۴) نبیذ تھوڑا پکا ہوا اگر چہ نشہ آور ہو تب بھی وضو جائز ہے اور یہی اصح ہے۔ (عالمگیری جلد ۱ ص ۲۸)

(۶۵) انگور کے پانی مقطر سے وضو جائز ہے۔(ہدایہ جلد ۱ ص ۸۱)

(۶۶) چنا یا باقلا پانی میں بھگویا گیا اور پانی کا رنگ یا بو یا مزہ رہ گیا تو وضو جائز ہے۔ (ہدایہ جلد ۱ ص ۸۲)

جواب:

پہلے ان کے کارکن اعظم پیر نور الحسن کا بیان دیکھیں جو انہوں نے کتاب الطہارت کے باب دربیان آب وجز آں میں لکھا کہ"و آب نبیذ پاك ست"

(عرف الجادی من جنان هدی الهادی ص ۹)

یعنی نبیذ کا پانی پاک ہے۔ مطلب: اس کو پانی کہا جاتا ہے۔ جز آن میں داخل نہیں تو وضو اس سے صحیح ہے ان کے نزدیک۔

اب مصنف کی سچ بیانی ملاحظہ کریں۔ ترجمہ کا حوالہ دیا۔ ترجمہ غایۃ الاوطار میں یہی ہے: نبیذ خرما اس سے عبارت ہے کہ خرمے پانی میں ڈالے جائیں اور وہ پانی میٹھا اور سائل باقی رہے تو امام کا اول قول یہ تھا کہ نبیذ سے متعین ہے یعنی تیمم کرنا نہ چاہیے اور ابو یوسف نے کہا کہ فقط تیمم کرنا چاہیے اور محمد کے نزدیک جمع بین الوضوء والتیمم ہے۔ اور نبیذ خرما

جیسا کہ گاڑھا اور سکر ہو جائے تو بالاتفاق وضو جائز نہیں شرح المجمع اور بحر الرائق میں ہے کہ امام کے نزدیک تیمم متعین ہے۔ اسی قول کی طرف امام نے رجوع کیا ہے کہ تیمم کرے اس سے وضو نہ کرے۔ یہی مذہب مصحح مختار ہے۔ اھ (غایة الاوطار ج۱ ص ۱۱۲)

نبیذ تمر کی بحث میں درمختار میں یہی لکھا کہ: اگر مجتہد کسی قول سے رجوع کر لے تو اس کو لینا جائز نہیں۔ (در مختار مع الشامی ج۱ ص ۲۱۰)

مگر مصنف کو جائز ہے۔ عالمگیری میں اسی طرح ہے:

الماء الذی القی فیه تمیرات فصار حلوا ولم یزل عنه اسم الماء وهو رقیق یجوز الوضوء به. اھ (عالمگیری ج۱ ص ۲۲)

جس پانی میں بالکل تھوڑا سا چھوارا ڈالا گیا پھر کچھ مٹھاس آ گئی مگر ماء مطلق کا نام باقی جب کہ بہنے میں کچھ بھی فرق نہیں آیا۔ اس سے وضو جائز ہے۔

یہ پہلا والا مسئلہ ہدایہ میں ہے ہی نہیں۔ مگر صاحب ہدایہ نے یہی بیان کیا کہ مختلف فیہ نبیذ کون سا ہے۔ (نزل الابرار ج۱ ص ۲۹)

آپ ملاحظہ فرمائیں کہ صادق المصدوق مصنف نے تینوں عبارات کو کس طرح مسخ فرما کے پیش کیا۔

یہ تو بالکل ظاہر کہ پانی میں خرما ڈالتے ہی اٹھا لیا جائے تب بھی کچھ نہ کچھ مٹھاس ضرور آ جائے گی مگر سب اس کو ماء مطلق کہیں گے۔ غیر مقلد حضرات سے سوال ہے کہ اگر کسی نے اس سے وضو کر کے غیر مقلد کی امامت کی تو کیا سب کو نماز دہرانا لازم ہے؟

جب کہ آپ کے رکن اعلیٰ یہ فرما چکے "**ولا بماء مغلوب بشیء طاهر بحیث لا یسمی ماء الا مقیدا. اھ (نزل الابرار ج۱ ص ۲۸)**

دوسرا مسئلہ عالمگیری کے حوالے سے اس میں سخت بددیانتی کی گئی۔ عالمگیری میں اس کے آخر میں فیصلہ اس طرح کیا گیا ہے۔

وقال ابو طاهر الدباس رحمه الله لا یجوز وهو الاصح کذا فی المحیط وهو الصحیح هکذا فی فتاویٰ قاضی خان. (عالمگیری ج۱ ص ۲۲)

ابو طاہر دباس نے فرمایا کہ اس سے وضو جائز نہیں اور یہی اصح ہے جیسا کہ ''محیط'' میں ہے۔فتاویٰ قاضی خان میں ہے کہ صحیح یہی ہے۔

تیسرا مسئلہ جو ہدایہ کے حوالہ سے ہے اس میں حنفیہ کا فیصلہ اور مذہب یہی ہے۔

لكن المصرح به في كثير من الكتب انه لا يجوز الوضوء به واقتصر عليه قاضي خان في الفتاوى وصاحب المحيط وصدر به في الكافي. اھ
(بحر الرائق ج۱ ص۶۹)

لیکن اکثر کتابوں میں یہی تصریح ہے کہ اس سے وضو جائز نہیں۔قاضی خان نے اسی پر اکتفا کیا اور صاحب محیط بھی اور ''کافی'' میں اسی سے بات شروع ہوئی۔

چوتھا مسئلہ ہدایہ میں بالکل نہیں مگر عالمگیری میں اس طرح مذکور ہے:

وكذا التوضأ بالماء الذي القي فيه الحمص أو الباقلاء ليبتل وتغير لونه وطعمه ولكن لم تذهب رقته اھ (عالمگیری ج۱ص۲۱)

ایسا ہی جس پانی میں چنا یا باقلا بھگونے کے لیے ڈالا گیا اور رنگ اور مزہ بدل گیا لیکن سیلان بدستور باقی (یعنی اطلاق میں کچھ فرق نہیں آیا) اس سے وضو جائز ہے۔

مصنف نے دھوکہ کی خاطر آخری عبارت جس سے گمراہ کرنا مشکل تھا، گریز فرمایا، آپ سے سوال ہے کہ جس تالاب میں درخت یا اور کوئی پھل وغیرہ بھگویا گیا (جیسا کہ چھالیا وغیرہ تالاب میں بھگوئی جاتی ہے) اور پانی کا رنگ اور مزہ بدل گیا اس سے کسی غیر مقلد نے وضو کر کے امامت کی تو کیا سب کو اعادۂ صلوٰۃ ضروری ہے۔ضروری ہو یا نہ ہو جو بھی ہو کتاب وسنت کی تصریحات سے جواب دیں۔

اسی طرح تالاب وغیرہ میں پتے وغیرہ گر کے رنگ اور مزہ بدل گیا تو کیا حکم ہے؟ کیا غیر مقلدین کے تالاب، حوض وغیرہ سے درخت کے پتے خوف رکھتے ہیں؟ اور ان کو پہچانتے ہیں؟ کیا جہاں سیلاب ہوتا ہو وہاں سیلاب کے وقت تیمم کریں گے جب کہ ڈھل کے پانی کا رنگ اور مزہ دونوں متغیر ہے۔تصریحات سے ثبوت چاہیے۔

مولانا وحید الزمان صاحب نے لکھا کہ کافور اور تیل کی وجہ سے بگڑے ہوئے پانی سے بھی وضو جائز ہے۔(نزل الابرار ص۲۹)

باب متعلق مسواک

اعتراض:

(۶۷) مسواک لیٹ کر کرنے سے تلی بڑھ جاتی ہے۔ (درمختار جلد ۱ ص ۵۳)

(۶۸) مسواک کو مٹھی بھر پکڑنے سے بواسیر پیدا ہوتی ہے۔ (درمختار جلد ۱ ص ۵۳)

(۶۹) مسواک کو چوسنے سے آدمی اندھا ہو جاتا ہے۔ (درمختار جلد ۱ ص ۵۳)

(۷۰) مسواک کر کے نہ دھونے سے شیطان مسواک کرتا ہے۔ (درمختار جلد ۱ ص ۵۳)

(۷۱) مسواک ایک بالشت سے زیادہ لمبی رکھنے سے شیطان سوار ہوتا ہے۔
(درمختار جلد ۱ ص ۵۳)

(۷۲) مسواک پڑی رکھنے سے جنون کا خوف ہے۔ (درمختار جلد ۱ ص ۵۳)

جواب:

انسان جب عقل سے بے زار رہتا ہے تو عقل سلب ہو جاتی ہے۔ ان چیزوں کو فائدہ کے لحاظ سے درمختار میں ذکر کیا اور امام لکھنوی نے آداب و فوائد کے عنوان کے تحت بیان فرمایا، معلوم ہوتا ہے کہ غیر مقلد لیٹے لیٹے مسواک کرنے کو مستحب کہتے ہوں گے باوجودیکہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مواظبتِ سواک، تاکید اور فضائل کی اتنی کثیر تعداد مرویات ہیں کسی میں بھی لیٹے لیٹے مسواک کرنے کی بات نہیں جب کہ حنفیہ نے اس کو ایک طبی فائدہ کے لحاظ سے بیان کیا۔ غیر مقلد حضرات نماز میں، پیشاب پاخانے میں، استنجا میں، حالت جماع میں غرضیکہ ہر حال میں مسواک کرنے کی اجازت دیتے ہیں کیوں کہ احادیث میں ان مواقع کے متعلق منع وارد نہیں ہوا۔

دوسرا مسئلہ:

ایک تو طبی لحاظ سے مٹھی بھر کر مسواک پکڑنے میں نقصان ہے۔ دوسرے خلاف سنت بھی ہے کیوں کہ عبداللہ ابن مسعود سے مروی ہے کہ دائیں ہاتھ کی چھنگلی مسواک کے نیچے رکھے اور انگوٹھے مسواک کے سر کے نیچے رکھے اور باقی تین انگلیاں مسواک کے اوپر رہیں۔
(السعایہ ج ۱ ص ۱۱۹)

غیر مقلد مسواک ڈکیتوں کی لاٹھی کی طرح پکڑتے ہیں۔

تیسرا مسئلہ:

گندی طبیعت غیر مقلد کو چاہیے۔ مسواک گندگی کی صفائی کے لیے ہے نہ گندگی کھانے کے لیے جب کہ طبی لحاظ سے یہ بھی مضر ہے اگر مسواک گندگی کھانے کے لیے ہے تو اس کے بعد کلی کیوں؟ کتاب وسنت سے ثابت کریں۔ بعض ضعیف روایت میں فوائد کے سلسلے میں علی، ابن عباس اور عطا سے مروی ہے مسواک معدہ کو تندرست رکھتی ہے۔

(السعایہ ج ۱ ص ۱۱۸)

اب غیر مقلدین کی مسواک معدہ کو خراب کردے گی۔

چوتھا مسئلہ:

یہ بھی گندی خصلت ہے کہ جس سے صفائی کرے اس کو گندہ رکھا جائے۔ حالانکہ مروی ہے کہ:

عن عائشةؓ قالت كان النبي صلى الله عليه وسلم يستاك فيعطيني السواك لأغسله فابدأ به فاستاك ثم اغسله وأدفعه إليه. (السعاية ج۱ ص۱۱۳)

عائشہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم مسواک فرماتے تھے پھر مجھ کو دیتے تھے دھونے کے لیے تو پہلے میں مسواک کر لیتی (تبرکاً) پھر دھو کے ان کو دے دیتی۔

شیطان کا تعلق گندگی سے ہے اسی لیے غیر مقلدین کی مسواک کے ساتھ شیطان رہتا ہے۔

پانچواں مسئلہ:

غیر مقلد کی مسواک ایک گز دو گز بھی ہو تو کوئی حرج نہیں کیوں کہ حدیث میں کوئی حد مذکور نہیں۔ ان کو یہ خبر نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے بیان فرمایا: وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيْرًا ۝ اِنَّ الْمُبَذِّرِيْنَ كَانُوْٓا اِخْوَانَ الشَّيٰطِيْنِ (بنی اسرائیل: ۲۶، ۲۷) ''یعنی فضول مت اڑا، بے شک فضول اڑانے والے شیطان کے بھائی ہیں۔'' زیادہ سے زیادہ ایک بالشت پکڑنے وغیرہ کی سہولت کے لیے کافی ہے۔ زیادہ کی ضرورت نہیں۔ زیادہ لینے والا شیطان کا بھائی ہے اسی وجہ سے کہا گیا زائد پر شیطان بیٹھتا ہے۔ جب کہ یہ شیطان کی رہنمائی ہوا۔

چھٹا مسئلہ:

یہی حال تو ان کی مسواک کا ہے کہ ادھر ادھر زمین پر پڑی رہے اور گندگی لگ جائے اور اس سے مسواک کریں پھر جنوں لاحق ہو جائے، ہم تو مسواک کو وقعت کی نظر سے دیکھتے ہیں اور محفوظ جگہ میں محفوظ رکھتے ہیں۔ کیا ان کو پتہ نہیں سعید ابن جبیر سے کیا مروی ہے؟ نبی صلی اللہ علیہ وسلم مسواک کس طرح رکھتے اور صحابہ کس طرح؟

فی الحلبة یروی عن سعید بن جبیر قال من وضع سواکه بالارض فجن من ذلك فلا یلومن الا نفسه کذا قال الحکیم ترمذی. (السعایة ج۱ ص۱۱۹)

روی الطبرانی من حدیث جابر کان السواك من اذن رسول الله صلی الله علیه وسلم موضع القلم من اذن الکاتب. (السعایة ج۱ ص۱۱۳)

روی عن مالك عن ابی هریرة کان اصحاب رسول الله صلی الله علیه وسلم یروحون والسواك علی آذانهم. (السعایة ج۱ ص۱۱۲)

یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ مسواک کان پر رکھتے تھے۔ آخر کلام یہ ہے کہ مسواک کے بہت سارے فوائد طب اور منفعت دنیوی سے متعلق ہیں۔ لکھنوی نے فرمایا: واکثرها متعلقة بالطب والمنفعة الدنیویة. اھ (السعایة ج۱ ص۱۱۹)

وحیدالزماں صاحب نے لکھا کہ: وکونه لینا مستویا بلا عقد فی غلظ خنصر وطول شبر (نزل الابرار ج۱ ص۱۵)

یعنی مسواک کا نرم اور ہموار اور چھنگلی کی طرح موٹی اور ایک بالشت ہونا مستحب ہے۔ آپ سے عرض ہے کہ آخری دونوں مستحب کو قرآن وسنت کی تصریح سے ثابت کریں۔ آپ کے زعم میں تو ہم قرآن وسنت کے خلاف بولتے ہیں۔

باب بیان میں ان چیزوں کے جن سے وضو نہیں ٹوٹتا

اعتراض:

(۴۷) باہم ننگے مرد اور عورت کی شرمگاہیں مل جانے سے وضو نہیں ٹوٹتا (محمدؒ)

(درمختار جلد ۱ ص ۶۹ وعالمگیری جلد ۱ ص ۱۶، وہدایہ جلد ۱ ص ۴۷ وشرح وقایہ ص ۴۷ ومنیۃ المصلی ص ۴۷)

جواب:

یہ بات کس حدیث کے خلاف ہے، پیش کریں۔ مذکورہ مسئلہ کی طرح اگر کسی نے اپنی شرمگاہ کسی نابالغ کی کی شرمگاہ سے ملائی تو کیا اس کا وضو ٹوٹ جائے گا جب کہ دونوں صورت میں دخول بالکل نہیں ہوا۔ اسی طرح کسی جانور وغیرہ کی شرمگاہ سے اپنی شرمگاہ ملائی تو ان سب صورتوں میں وہ کون سی حدیث ہے، جس کی بناء پر وضو کے ٹوٹنے کا حکم لگایا جائے گا۔

ذرا "غاية الاوطار" کی عبارت پر غور فرمائیں: اور محمدؒ نے کہا کہ مباشرت فاحشہ ناقض نہیں جب تک کہ کچھ نہ نکلے اور صاحب حقائق نے اس کو صحیح کہا ہے۔ لیکن یہ تصحیح معتمد نہیں اس لیے کہ "تحفہ" تصریح کی چنانچہ اس کو شارح "منیہ" نے نقل کیا کہ شیخین کا قول صحیح ہے اور یہی قول متون فقہ میں مذکور ہے **کذا فی الطحطاوی عن البحر** میں کہتا ہوں فتاوی عالمگیری میں جو ینابع سے محمدؒ کے قول پر فتویٰ اور نصاب اس کی تصحیح نقل کی ہے وہ بھی بقول صاحب بحر متون کے مخالف ہونے سے لائق اعتماد نہیں۔ (غاية الاوطار ج ا ص ٦٩)

یہ مسئلہ ہدایہ میں بالکل نہیں۔ منیہ میں صرف یہی بات ہے کہ مباشرت فاحشہ ابوحنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک ناقض ہے بخلاف امام محمدؒ کے۔ شرح وقایہ میں اس کے ساتھ صرف یہی بڑھایا کہ مباشرت کا معنی ننگے بدن انتشار کے ساتھ دونوں بدن کا دخول کے بغیر صرف ملنا۔

اعتراض:

(٧٤) انگلی مقعد میں داخل کی اگر خشک نکلی تو وضو نہیں ٹوٹتا۔ (درمختار ج ا ص ٧٠)

جواب:

غیر مقلدین کے مذہب میں خون، پیپ وغیرہ جسم کے کسی حصہ سے نکلے تو وضو نہیں ٹوٹتا پھر اس صورت میں وضو کس طرح ٹوٹے گا۔ آخر کون سی آیت یا حدیث میں یہ تصریح ہے کہ اگر سبیلین سے کچھ بھی نہ نکلے تو بھی وضو ٹوٹتا ہے؟ کتب فقہ میں یہ مذکور ہے کہ مقعد کی راہ اگر کیڑا، پتھر یا ہوا وغیرہ نکلے تو وضو ٹوٹ جاتا ہے مگر یہ کسی نے نہیں کہا کہ خشک نکل آئے تو بھی وضو ٹوٹ جائے گا۔ غیر مقلد مولوی وحید الزمان نے لکھا ہے کہ:

ولو أدخل آلة الاحتقان أو خشبة أو حديدًا أو نحو ثم اخرجها فان رطبة انتقض وإلا لا (نزل الابرار ج١ ص٢٠)

اگر مقعد میں آلہ حقنہ یا لکڑی یا لوہا یا اس جیسی اور کوئی چیز داخل کر کے نکالی اگر وہ تر نکلی تو وضو ٹوٹ جائے گا ورنہ نہیں۔

اعتراض:

(۷۵) مرد عورت کو اور عورت مرد کو مساس کرے تو وضو فاسد نہیں ہوتا۔

(عالمگیری جلد ا ص ۱۶)

جواب:

کوئی بڑھیا پردہ والی عورت راہ نہ چل سکی کسی غیر مقلد نے پکڑ کر کی تو کیا وضو ٹوٹ جائے گا؟ یا کسی نے اپنی لڑکی کو پیار کیا یا چھوٹی بچی کو پیار کر کے کچھ اپنے ہاتھ سے کھلایا یا کسی نے اپنی بڑھیا والدہ یا مریضہ ماں کو پکڑ کر دوا پلائی تو کیا ان صورتوں میں وضو ٹوٹ جائے گا؟ قرآن و سنت کی تصریحات سے جواب لازم ہے۔

عن عائشة قالت ان كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ليصلي وانا معترضة بين يديه اعتراض الجنازة حتى اذا اراد ان يوتر مسني برجله. رواه النسائي واسناده صحيح واستدل به على ان للمس في الآية الجماع لانه مسها في الصلوة واستمر (التلخيص) وفي تخريج الزيلعي وهذا الاسناد على شرط الصحيح اھ (احياء السنن ج۱ ص ۶۵)

عائشہ سے روایت ہے کہ وہ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس حال میں نماز پڑھتے تھے کہ میں آپ کے سامنے چوڑان میں لیٹی ہوتی تھی۔ چوڑان میں رکھے جانے جنازے کی مثل یہاں تک کہ جب آپ وتر پڑھنے کا ارادہ فرماتے تو مجھے پاؤں مبارک سے مس فرماتے۔

اس سے استدلال کیا گیا کہ آیت میں مس کا معنی جماع ہے۔

اعتراض:

(۷۶) اپنے ذکر کو یا دوسرے کے ذکر کو پکڑنے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ (عالمگیری جلد ا ص ۱۶)

جواب:

کسی غیر مقلد کو خارش ہو گئی، حالت صلوٰۃ میں مجبوراً ذکر پر ہاتھ پڑ گیا اور حائل بھی کر سکا

تو کیا نماز جاتی رہی؟ کسی نے بچے کو ختنہ کروایا یا کیا ختنہ کروانے والے کا وضو ٹوٹ گیا؟ کسی نے اپنا ذکر یا غیر کا ذکر پاؤں سے مس کیا تو کیا وضو جاتا رہا؟ پشت کف اور بطن کف کیوں فرق ہو؟ جب کہ مس کے لیے مختلف صورتیں ہو سکتی ہیں۔

ذرا حدیث نبوی پر غور فرمائیں:

عن طلق بن علی قال قال رجل مسست ذکری (او قال) الرجل یمس ذکرہ فی الصلوٰۃ اعلیہ وضوء فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا إنما هو بضعة منك اخرجه الخمسة وصححه ابن حبان وقال ابن المدینی هو احسن من حدیث بسرة (بلوغ المرام) وفی التلخیص الجبیر وصححه وعمرو بن علی الفلاس وقال هو عندنا اثبت من حدیث بسرة وصححه ابن حزم.

(احیاء السنن ج۱ ص۶۷)

طلق بن علی سے روایت ہے کہ ایک شخص نے حضور نبوی میں عرض کیا کہ میں اپنے ذکر کو چھویا (یا یہ کہا کہ) کوئی شخص نماز میں اپنے ذکر کو چھوتا ہے کیا اس پر وضو لازم ہے؟ فرمایا نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ نہیں۔ وہ تو تمہارے گوشت کا ایک ٹکڑا ہے۔ اصحاب خمسہ نے اس کو روایت کیا اور ابن حبان نے اس کی تصحیح کی ہے۔ اور ابن مدینی نے کہا کہ یہ حدیث بسرۃ سے احسن ہے.........

حضرت مصنف کو چاہیے کہ حنفیہ پر اعتراض کرنے سے پہلے حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر اعتراض کرے کہ یہ کیوں فرمایا؟

اعتراض:

(۷۷) زندہ یا مردہ جانور یا کم عمر لڑکی سے جماع کیا تو وضو نہیں ٹوٹتا۔ (درمختار جلد ۱ ص ۸۳)

جواب:

اس میں مصنف کو چاہیے کہ پہلے جماع کا معنی بتائے پھر اعتراض کرے اگر مصنف کی مراد جماع مع انزال ہے تو وضو کیا ہم وضو کیا؟ ایک زبان ہو کر غسل کی فرضیت کا فتویٰ صادر کرتے ہیں۔ مگر علامہ لکھنوی نے نقول عبارات بغیر انزال کی قید سے فرمایا۔

(السعایہ ج۱ ص۳۱۷)

اسی لیے اگر مراد جماع بغیر انزال ہے تو ہمارا کیا قصور؟ خود ان کے رکن اعلیٰ کی تصریحات ملاحظہ فرمائیں اوران کی توسیع بھی:

فلو ادخل الجنی حشفته فی فرج المرأة ولم تره ولم تنزل لا یلزم علیها الغسل وکذا لو اولج فی فرج البهیمة أو دبر الادمی او دبر البهیمة (الی ان قال) اذا اولج فی فرج امرأة میتة ومرجح فیه عدم الوجوب ولو ادخل ذکره فی دبره نفسه لا یلزم الغسل الا بالانزال. اما الجنیٰ المشکل فلا غسل علیه بالایلاج ولا علی من جامعة الا بالانزال ١هـ

(نزل الابرار ج١ ص٢٣)

اگر جنی نے اپنا حشفہ عورت کی شرمگاہ میں داخل کردیا مگر عورت نے نہ اس کو دیکھا اور نہ انزال ہوا تو عورت پر غسل نہیں اسی طرح اگر کسی نے جانور کی شرمگاہ یا یا جانور کی مقعد میں دخول کیا تو غسل نہیں...... اگر کسی نے مردہ عورت کی شرمگاہ میں دخول کیا تو راجح قول کے مطابق غسل نہیں اگر اپنا ذکر اپنی ہی مقعد میں داخل کردیا تو انزال کے بغیر غسل نہیں۔ انزال کے بغیر فقط دخول کی وجہ سے نہ جنی مشکل پر غسل ہے نہ جماع کرنے والے پر۔

غیر مشتهاه کم عمر لڑکی کے متعلق ہمارے فتویٰ تو غسل ہے جیسا کہ شامی نے فرمایا۔

(بہشتی زیور مکمل مدلل حصہ ا ص ۴۹)

جب ان مذکورہ صورتوں میں غیر مقلدین کے ہاں غسل ہی نہیں پھر وضوٹوٹنے کا یہاں کون سا سبب ہے؟ قرآن وسنت کی تصریحات ثابت فرمائیں۔

باب بیان میں ان چیزوں کے کہ جن سے وضوٹوٹ جاتا ہے یا جو مستحب ہیں

اعتراض:

(۷۸) اگر آنکھیں اٹھی ہوں اور کھٹکتی ہوں تو آنسو نکلنے سے وضوٹوٹ جاتا ہے۔

(بہشتی زیور حصہ ا ص ۶۳)

جواب:

بہشتی زیور میں بیان اس طرح ہے کہ اگر آنکھیں دکھتی ہوں اور کھٹکتی ہوں تو پانی بہنے اور

آنسو نکلنے سے وضوٹوٹ جاتا ہے۔(بہشتی زیور مکمل مدلل حصہ ا ص ۴۹)

آپ سے عرض ہے کہ اگر کسی کے پیچھے یا آگے کی راہ سے مرض یا بغیر مرض کے خون، پیپ، یا پانی نکلا عدم تقلید کی وجہ سے پھر بھی نماز پڑھ لی تو کیا نماز صحیح ہے؟ قرآن وسنت کی تصریحات سے فرمائیے گا قیاس اور رائے سے نہیں۔ پھر اگر پھوڑا پھنسی کی وجہ سے یہ ناپاک پانی آنکھ سے نکلا تو کیا وجہ ہے کہ وضو نہ ٹوٹے؟ اور یہ مذکورہ مسئلہ کون سی حدیث کا مخالف ہے فرمائیے۔

ذرا حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم پر توجہ اور غور فرمائیے اور سوچئے کیا ہے؟

اخرجه ابن عدى فى الكامل مرفوعًا عن زيد ابن ثابت الوضوء من كل دم سائل واخرجه الدار قطنى فى سننه مرفوعًا وقال الشيخ الدهلوى فى هذا السند يزيد بن خالد ويزيد بن محمد (لعيسا بمجهولا ماحقق
(السعاية ج١ ص ٢٠٧)

النجس الخارج من غير السبيلين ينتقض به الوضوء عند علمائنا وهو قول العشرة المبشرة وعبد الله بن مسعود وابن عمر وزيد بن ثابت وابى موسى الاشعرى وابى الدرداء وثوبان وصدور التابعين وهو قول اكثر الفقهاء. اھ (السعاية ج١ ص ٢٠٤)

زید بن ثابت سے مرفوعاً روایت ہے کہ ہر بہنے والا خون سے وضو لازم ہوتا ہے۔..........
غیر سبیلین سے نکلنے والی ناپاکی کی وجہ سے ہمارے علماء کے مذہب میں وضوٹوٹ جاتا ہے اور یہ قول ہے عشرہ مبشرہ کا اور عبداللہ بن مسعود، ابن عمر، زید بن ثابت، ابوموسیٰ اشعری، ابوداؤد، ثوبان اور اجلہ تابعین کا بھی یہی قول ہے۔

آنکھوں کے زخم سے ناپاک پانی نکلا، وضوٹوٹ گیا تو اس میں کیا اعتراض ہے؟ وہ کون سی حدیث کی تصریح ہے کہ اس سے وضو نہیں ٹوٹتا۔

اعتراض:

(۷۹) جھوٹ بولنے اور غیبت کرنے اور شعر خوانی کے بعد اور عالموں کے اختلاف سے بچنے کی غرض سے وضو کرنا مستحب ہے۔(درمختار جلد ا ص ۴۰، ہدایہ جلد ا ص ۳۳)

جواب:

یہ مسئلہ ہدایہ میں نہیں ہے۔ غایۃ الاوطار میں یہ بھی مذکور ہے کہ وہ شعر خوانی مراد ہے جو

حکمتوں اور مدح نبوی سے خالی ہو۔ اس مسئلہ میں اعتراض کی کون سی بات ہے؟ جب کہ حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں ہے کہ وضو کے ایک ایک قطرہ کے ساتھ گناہ جھڑتے ہیں۔ اسی لیے گناہوں کے بعد وضو کر لینا تا کہ کفارہ ہو جائے مستحب ہے۔ اور تجدید وضو کی روایت ابوداؤد میں موجود ہے۔ اور اس پر ثواب مذکور ہے۔

(ابو داؤد مع بذل المجهود ج۱ ص۴۰)

باب بیان میں ان چیزوں کے جن سے غسل لازم نہیں ہوتا

اعتراض:

(۸۰) جماع کے بعد غسل کرلے اور پھر مرد کی منی سفید گاڑھی فرج سے نکلے تو عورت پر غسل فرض نہیں۔ (درمختار جلد ۱ ص ۸۷، وبہشتی زیور حصہ ۱ ص ۳۲)

جواب:

کون سی حدیث میں ہے کہ غیر کی منی نکلنے سے غسل واجب ہوتا ہے؟ ضرور ثابت کریں۔ حدیث علی میں تو یہی ہے:

فقال (النبی صلی الله علیه وسلم) اذا حذفت فاغتسل من الجنابة واذا لم تك حاذفا فلا تغتسل. (رواه احمد رجاله ثقات وبهذا المعنى فى ابو داؤد)

(حضرت علی کے جواب میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا) جب تمہاری منی تیرے شہوت کے ساتھ نکلے تو جنابت کا غسل کرلو اور اگر اس طرح نہ پھینکو تو غسل نہ کرو۔

یہاں تو غیر کی منی نکلی ہوئی پھر کس طرح رائے زنی فرما رہے؟ آپ کے مولانا وحید الزمان نے تو اور بھی وسعت دے دی:

فلو اغتسلت فخرج منها منى لا تعيد الغسل ولا الصلوٰة.

(احياء السنن ج۱ ص۷۶)

اگر عورت نے غسل کرلیا پھر منی نکلی نماز اور غسل کچھ بھی نہ لوٹائے۔

اعتراض:

(۸۱) بوجھ اٹھانے سے منی بلا شہوت نکلے تو غسل فرض نہیں۔

(درمختار جلد ۱ ص ۸۷، وبہشتی گوہر حصہ ۱ ص ۱۹)

جواب:

درمختار میں یہ مسئلہ نہیں ہے۔ غایۃ الاوطار میں یہ ہے کہ ''اگر منی بھاری چیز کے اٹھانے سے اور مانند اس کے بلا شہوت نکلی تو غسل فرض نہیں۔'' فرمائیے کون سی آیت یا حدیث کی تصریح اس کے خلاف ہے؟ کیا جریان والا کے پیشاب یا پاخانہ کے ساتھ منی نکلی تو غسل فرض ہوگا؟ قرآن وسنت سے فرمائیے گا۔ آپ کے مولانا نے تو یہی فرمایا: ''والمعتبر الشهوة عند الخروج'' (نزل الابرار ج۱ ص۲۲)

یعنی غسل فرض ہونے کے لیے خروج منی کے شہوت کا پایا جانا شرط ہے۔ کیا وحید الزمان صاحب نے خلاف حدیث جرأت کی ہے۔

اعتراض:

(۸۲) منی شہوت سے جدا ہو اور ذکر پکڑ لے بعد دور ہونے شہوت کے منی نکلے تو غسل فرض نہیں (ابو یوسف) (درمختار جلد ا ص ۹۷، عالمگیری جلد ا ص ۱۸، شرح وقایہ ص ۳۳)

جواب:

شامی نے کہا کہ...... اکثر کتب حنفیہ میں یہ تصریح ہے کہ فتویٰ امام اعظمؒ اور امام محمدؒ کے قول پر ہے۔ پھر اعتراض کیوں؟ بتائے کون سی حدیث اس مسئلہ کی مخالفت میں ہے؟ مولانا وحید الزمان صاحب کی تصریح شاید آپ کے مطالعہ میں نہ آسکی اور مشاہدہ کیجیے:

فلو امسك الذكر حتى بطلت شهوته ثم خرج المني لا يلزمه الغسل.
(نزل الابرار ج۱ ص۲۲)

شہوت دور ہونے تک ذکر کو پکڑ رکھا پھر اس کے بعد منی نکلی تو غسل لازم نہیں۔

اعتراض:

(۸۳) منی اپنی جگہ سے بلا شہوت جدا ہو اور باہر نکلے تو غسل فرض نہیں۔
(بہشتی گوہر ص ۱۹)

جواب:

یہ اور نمبر ۸۱ والا مسئلہ ایک ہی بات ہے پھر اعادہ میں مغالطہ کے بغیر کوئی ثمرہ مرتب نہیں ہوتا ہم پر اعتراض کرنے سے پہلے مشہور غیر مقلد وحید الزمان صاحب پر کرنا چاہیے۔ انہوں نے فرمایا:

والسعانی الموجبة للغسل انزال المنی بشهوة. (نزل الابرار ج۱ ص ۲۲)
غسل فرض ہونے کا پہلا سبب شہوت کے ساتھ انزال منی ہونا۔
معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کے نزدیک جریان والے کو ہر پیشاب و پاخانہ کے بعد غسل فرض ہے۔

اعتراض:

(۸۴) کسی نے جلق لگائی یا عورت سے سوا فرج کے صحبت کی اور منی نکلنے پر سر ذکر کو پکڑ لیا بعد جانے شہوت کے ذکر کو چھوڑنے پر منی نکلے تو غسل واجب نہیں۔ (ابو یوسف)
(ہدایہ جلد ۱ ص ۶۹)

جواب:

یہ مسئلہ ہدایہ میں نہیں ہے اس کا جواب نمبر ۸۲ مسئلہ میں ہو چکا۔ جب کہ دونوں مسئلے ایک ہی ہیں۔ مؤلف صرف مغالطات کی تعداد بڑھانے کی دھن میں مست ہے۔

اعتراض:

(۸۵) شہوت سے نظر کی اور منی اپنی جگہ سے جدا ہوئی پھر ذکر کو دابا کہ شہوت جاتی رہی۔ پھر بدون شہوت کے منی نکلی تو غسل واجب نہیں۔ (ابو یوسف) (درمختار جلد ۱ ص ۹۷)

جواب:

درمختار میں یہ مسئلہ نہیں ہے جواب گزر چکا نمبر ۸۲ میں۔ ایک ہی اعتراض کو بار بار دہرانا تحقیق حق کی خاطر محال ہے۔

اعتراض:

(۸۶) پیشاب کرنے یا سونے سے پہلے غسل کیا اور پھر منی نکلی تو غسل فرض نہیں۔ (ابو یوسف)
(درمختار جلد ۱ ص ۹۷، و ہدایہ جلد ۱ ص ۶۹، شرح وقایہ ص ۳۳)

جواب:

یہ مسئلہ نہ درمختار میں ہے نہ ہدایہ میں، شرح وقایہ میں ہے مگر سونے کا ذکر وہاں نہیں ہے۔ اس کا جواب بعینہ نمبر ۸۲ کا جواب ہے۔ مولف کو چاہیے تھا کہ پہلے اپنے قائد اعظم نواب صاحب پر اعتراض کرتے پھر ابو یوسفؒ پر، انہوں نے فرمایا:

ان غسل الجنابة یجب بأحد الأمرین إما بادخال الحشفة فی الفرج او

بخروج الماء الدافق. اھ (الروضة الندية ص۳٤)

صرف دو سببوں سے جنابت کا غسل واجب ہوتا ہے ایک فرج کے اندر حشفہ داخل کرنے کی وجہ سے دوسرا اچھلنے اور کودنے والی منی نکلنے کی وجہ سے۔

بتایئے اس مسئلہ میں منی کیسی نکلی؟ کون سی حدیث ہے جس میں یہ مسئلہ فرضیت غسل کے ساتھ مذکور ہے؟

اعتراض:

(۸۷) جنابت کے بعد بغیر پیشاب اور بغیر سوئے نہایا اور نماز پڑھی پھر باقی منی نکلی تو غسل واجب نہیں۔ (ابو یوسف) (عالمگیری جلد ا ص ۱۸)

جواب:

بتایئے کہ مذکورہ مسئلہ نمبر ۸٦ اور اس میں کون سا فرق ہے؟ مولف کی سمجھ عجیب ہے دونوں مسئلے ایک ہیں تو پھر ان کو دو جگہ ذکر کیا۔ مؤلف کا مقصد اضلال عوام کے سوا اور کیا ہے؟ کوئی بھی تصریح حدیث یا قرآن سے اس کے خلاف نکالیں، قیامت تک کے لیے مہلت دے دی گئی ہے۔

اعتراض:

(۸۸) بول یا نوم یا مستی کے بعد منی نکلے تو غسل واجب نہیں۔ (درمختار جلد ا ص ۹۷)

جواب:

یہ مسئلہ درمختار میں نہیں۔ غایۃ الاوطار میں ہے۔ مگر عبارت ادھوری بیان کی گئی ہے۔ جس سے مطلب خبط ہو کر رہ گیا پوری عبارت اس طرح ہے:

"بول یا نوم یا منی کثیر کے بعد اگر منی نکلی تو غسل واجب نہیں، تو عدم غسل کا اطلاق مقید عدم انتشار اور شہوت کے ساتھ ہے۔" (غایۃ الاوطار ج۱ ص ۷۹)

ظاہر ہے کہ جب شہوت اور انتشار کے بغیر منی نکلی تو غسل کس طرح فرض ہوگا ہم اس کے جواب میں بجز اس کے اور کیا کہہ سکتے ہیں جو نواب صدیق حسن خان کے صاحبزادے مولوی نور الحسن خان نے کہا ہے:

وآنچه از منی وبول و جز آں بعد از غسل بر آید موجب اعاده غسل

نیست وناقض شمردن آں از برائے غسل جنون ست نہ فنون.

(عرف الجادی من جنان هدی الهادی ص۱۵)

منی اور پیشاب وغیرہ جو غسل کے بعد نکلے اس سے غسل کا اعادہ ضروری نہیں۔ ان چیزوں کو ناقض غسل سمجھنا دیوانگی ہے، ہوشمندی نہیں۔

اعتراض:

(۸۹) جانور یا مردہ یا کم عمر لڑکی سے جماع کرے اور انزال نہ ہو تو غسل فرض نہیں۔

(درمختار جلد اص ۸۰، ایضاً ص ۸۳، عالمگیری جلد اص ۱۹، منیۃ المصلی ص ۸، ہدایہ جلد اص ۷۳)

جواب:

ہدایہ میں یہ مسئلہ نہیں صرف وہاں جانور کا ذکر ہے۔ غایۃ الاوطار ص ۸۰ میں بھی اس کا جواب مسئلہ نمبر ۷۷ میں ہو چکا۔ پھر بھی اگر اصرار ہے تو بتائیے کہ جماع اور جنابت کسے کہتے ہیں؟ غیر مشتہاۃ اور غیر محل میں اگر کوئی ذکر داخل کرے اور انزال نہ ہو تو کیا یہ جماع یا جنابت ہو سکتی ہے؟ اگر کسی نے پلاسٹک سے فرج بنوایا اور ذکر داخل کر دیا مگر انزال ہوا نہیں تو کیا اس پر غسل واجب ہے؟ یہ مذکورہ مسئلہ کون سی حدیث یا آیت کے خلاف ہے؟

اعتراض:

(۹۰) دس برس کا لڑکا عورت بالغہ سے جماع کرے تو لڑکے پر غسل نہیں۔

(درمختار جلد اص ۸۰)

جواب:

عبارت میں گڑبڑ ہے۔ غایۃ الاوطار کی عبارت اسی طرح ہے: دس برس کے صغیر نے جماع کیا...... صغیر پر غسل نہیں۔ یہ بچگانہ اعتراض ہے نابالغ بچے پر شرعی حکم کیسے نافذ ہوگا؟ ہاں عادت ڈالنے کے لیے اس کو غسل کے لیے کہہ دیا جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں جیسے دس برس کے بچے کو نماز کا حکم دیتے ہیں۔ لیکن عادت پڑھنے کے واسطے اس کو غسل کرنے کا امر ہوگا جیسا کہ عالمگیری میں ہے۔ یہ مسئلہ اس طرح درمختار میں نہیں ہے۔

آپ سے عرض ہے کہ کیا قرآن وسنت کی روشنی میں نابالغ مکلف ہو سکتا ہے؟ کیا اس پر غسل فرض ہوگا؟ اعتراض تو پہلے اپنے مولانا پر کرنا چاہیے تھا:

علی الفاعل والمفعول اذا کانا مکلفین ولو احدھما مکلفا فعلیه فقط.
(الی ان قال) ان الرفق فلا یلزمه الغسل. (نزل الابرار ج۱ ص۲۳)
فاعل اور مفعول دونوں پر غسل واجب ہوگا اگر دونوں مکلف ہوں ورنہ جو مکلف ہے اسی پر واجب ہوگا، نابالغ پر غسل نہیں۔

اعتراض:

(۹۱) ذکر کسی عورت یا مرد کے ناف میں داخل کرے تو غسل فرض نہیں۔ (بہشتی گوہر ص۳۰)

جواب:

عبارت پوری نقل نہ کی اور اعتراض کر دیا۔ بہشتی زیور میں اور بہشتی گوہر کی پوری عبارت یہ ہے: ''اور منی نہ نکلے'' یہ لفظ بھی موجود ہے۔ فرمایئے یہ مسئلہ کون سی حدیث کے خلاف ہے۔ اگر کسی نے موٹے مرد یا موٹی عورت کے پیٹ کی شکن میں ذکر داخل کر دیا منی نکلی نہیں تو کیا غسل فرض ہوگا؟ سوائے قبل و دبر کے جسم انسانی کے کسی حصے میں ذکر کے محض داخل کرنے سے غسل کا فرض ہونا کس عالم کا مذہب ہے اور کس حدیث میں اس مضمون کی تصریح ہے جو اس پر اعتراض کیا گیا۔ اب اس حدیث میں غور فرمائیں:

عن عائشة قالت قال رسول الله صلی الله علیه وسلم اذا جلس بین شعبها الاربع ومس الختان الختان فقد وجب الغسل. رواہ مسلم من حدیث ابی موسی (نصب الرایه ج۱ ص۸۲)

حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب ان کے اطراف اربعہ کے درمیان بیٹھ جائے اور ایک ختنہ کا موقع دوسرے ختنہ کے موقع میں داخل ہو جائے تو غسل واجب ہو جائے گا۔

. روی عن النبی صلی الله علیه وسلم انه قال اذا التقی الختانان وغابت الحشفة وجب الغسل انزل او لم ینزل وتقدم معنی الحدیث فی الصحیحین ۱ھ (نصب الرایه ج۱ ص۸٤)

یہ بھی مروی ہے کہ جب دونوں ختنوں کا موقع آپس میں ملے ہیں اور حشفہ اندر گھس جائے تو غسل واجب ہو جائے گا انزال ہو یا نہ ہو۔

جماع اور جنابت کے شرعی معنی پیش نظر رکھتے ہوئے بتایئے مسئلہ نمبر ۸۴، مسئلہ نمبر ۱۰۷ اور مسئلہ نمبر ۸۹ سے نمبر ۱۰۴ تک کیا یہ سب مسئلے ان احادیث کے ماتحت آ سکتے ہیں یا نہیں؟

اعتراض:

(۹۲) اپنی دبر میں حشفہ داخل کرے تو غسل فرض نہیں (شرم شرم) (در مختار جلد ۱ ص ۸۰)

جواب:

مسئلہ کے بیان میں شرم نہیں واقعی یہ مسئلہ تو غیر مقلدین کے ہاں اسی طرح مذکور ہے۔ یہ دونوں شرم مؤلف صاحب کے لیے زیادہ موزوں ہے۔ خود اپنے مذہب سے غافل ہیں۔

مولانا وحید الزمان نے فرمایا:

ولو ادخل ذکره فی دبر نفسه لا یلزم الغسل الا بالانزال.
(نزل الابرار ج۱ ص۲٤)

اگر اپنا ذکر اپنی دبر میں داخل کر دیا تو غسل لازم نہیں ہے اگر انزال نہ ہوا ہو۔

در مختار کی عبارت اس طرح ہے:

لو فی دبر غیر اما فی دبر نفسه فرجح فی النهر عدم الوجوب إلا بالانزال. (در مختار مع الشامی ج۱ ص۱۵۰)

اگر ذکر غیر کی مقعد میں داخل کیا تو غسل فرض اگر اپنی مقعد میں ہو تو ''نہر'' میں اس کی ترجیح ہے کہ اگر انزال نہ ہوا ہو تو غسل نہیں۔

اعتراض:

(۹۳) مرد اپنی دبر میں عورت اپنی فرج میں مردہ کا ذکر یا انگلی یا لکڑی داخل کرے تو غسل نہیں۔ (ہدایہ جلد ۱ ص ۸۴)

جواب:

یہ مسئلہ ہدایہ میں بالکل نہیں۔ تصحیح نقل ضروری ہے۔ البتہ مولوی وحید الزمان نے لکھا ہے کہ

ولا عند ادخال اصبع ونحوه کانه الاحتقان او ذکر غیر آدمی او ذکر خنثی او میت او صبی لا یشتهی وما یصنع من نحو خشب اه
(نزل الابرار ج۱ ص۲٤)

انگلی کے داخل کرنے سے یا اسی طرح آلہ حقنہ یا جانور یا خنثی یا مردہ یا ایسے بچے کا ذکر

داخل کرے کہ جس کو شہوت نہیں ہوتی یا لکڑی وغیرہ سے بنا ہوا مصنوعی ذکر داخل کرے تو غسل نہیں۔ (بشرطیکہ انزال نہ ہو)

مؤلف نے عدم انزال کی شرط غائب کردی۔ لہذا پہلے ان پر اعتراض کیجیے۔

اعتراض:

(۹۴) خنثیٰ مشکل کی قبل یا دبر میں حشفہ داخل کرے تو غسل فرض نہیں۔

(درمختار جلد ا ص ۸۰)

جواب:

مولانا وحید الزمان نے بھی یہی لکھا ہے:

اما الخنثی المشکل فلا غسل علیہ بالایلاج ولا علی من جامعہ الا بالانزال. (نزل الابرار ج۱ ص۲٤)

خنثیٰ مشکل پر غسل نہیں دخول کی وجہ سے اور اس کے ساتھ جماع کرنے والے پر بھی نہیں لیکن انزال ہونے کی صورت میں۔

مؤلف نے عدم انزال کی قید کو حذف کردیا اور اعتراض کردیا۔ امام لکھنوی نے فرمایا ہے اگر خنثیٰ مشکل کو لذت حاصل ہو تو غسل فرض ہوگا۔ **(السعایة ج۱ ص ۳۱۵)**

اعتراض:

(۹۵) خنثیٰ مشکل اپنے ذکر کسی عورت کی فرج یا دبر میں داخل کرے تو دونوں پر غسل نہیں۔ (عالمگیری ج ا ص ۱۹)

جواب:

مؤلف نے عدم انزال کی شرط گم کردی ہے۔ عالمگیری میں عدم انزال کی شرط صراحۃً موجود ہے۔ مکمل جواب مسئلہ نمبر ۹۴ میں ملاحظہ ہو۔

اعتراض:

(۹۶) ذکر پر کپڑا لپیٹ کر قبل یا دبر میں داخل کیا اگر لذت وحرارت نہ پائے تو غسل فرض نہیں۔ (درمختار جلد ا ص ۸۲، عالمگیری جلد ا ص ۱۹، ہدایہ جلد ا ص ۸۴، بہشتی گوہر ص ۲۰)

جواب:

یہ مسئلہ ہدایہ میں نہیں ہے۔ بتایئے حدیث میں ''التقاء ختانین'' کا کیا معنیٰ ہے؟

جب کپڑا لپیٹ لیا تو التقاء ختانین کہاں ہوا؟ حدیث کے خلاف ہم ہیں یا آپ۔

آپ کی کتاب ملاحظہ ہو: ولو لف الحشفة بخرقة ثم اولجها فان وجد لذة الجماع اغتسل وإلا لا. (نزل الابرار ج۱ ص۲٤)

اگر حشفہ پر کپڑا لپیٹ کے دخول کیا تو لذت جماع حاصل ہونے کے وقت غسل لازم ہوگا ورنہ نہیں۔

اعتراض:

(۹۷) ذکر کو سرے کم داخل کرے تو غسل فرض نہیں۔ (بہشتی گوہر ص۳۰)

جواب:

آپ تو ظاہر حدیث پر عمل کرنے والے ہیں بتایئے کہ اس حدیث کا کیا معنی ہے؟

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا جاوز الختان الختان وجب الغسل.
(رواه الترمذی وقال حديث عائشة حسن صحيح، احياء السنن ج۱ ص۷۸)

یعنی جب مرد کا حشفہ عورت کے ختنہ کی جگہ سے تجاوز کر جائے تب غسل واجب ہوگا۔

اب سوچئے کہ جب ذکر عورت کی شرمگاہ میں داخل ہی نہیں ہوا تو تجاوز کہاں پایا گیا جو حدیث کے مطابق اس پر غسل واجب ہو۔

اعتراض:

(۹۸) کسی جانور کا ذکر فرج یا دبر میں داخل کرے تو غسل لازم نہیں۔ (درمختار جلد ۱ ص۸۳)

جواب:

بلاوجہ اعتراض کے لیے مسئلہ کو دوبارہ ذکر کر دیا۔ جواب کے لیے مسئلہ نمبر ۹۳ ملاحظہ کریں سابق میں بحث گزر چکی کہ مؤلف صاحب جماع شرعی کے معنی نہیں سمجھتے۔

اعتراض:

(۹۹) خنثیٰ اور میت کے ذکر کو فرج یا دبر میں داخل کرے تو غسل لازم نہیں۔
(درمختار جلد ۱ ص۸۳)

جواب:

اس کا جواب بھی نمبر ۹۳ اور نمبر ۹۴ میں گزر چکا ہے۔ مؤلف نے پھر دہرایا اور عدم انزال کی شرط کو ذکر نہیں کیا۔ بتایئے اگر خنثیٰ یا میت کی انگلی کا سر کسی نے اپنی دبر یا فرج میں داخل کر

ہے تو کیا اس پر قرآن وسنت کی رو سے کیونکر غسل واجب ہوگا؟

اعتراض:

(۱۰۰) بے شہوت لڑکے کے ذکر کو فرج یا دبر میں داخل کرے تو غسل فرض نہیں۔
(درمختار جلد ا ص ۸۳)

جواب:

اس کا جواب نمبر ۹۳ میں جواب گزر گیا۔ اور عدم انزال کی قید مؤلف نے حذف کر دی۔

اعتراض:

(۱۰۱) لکڑی یا کسی چیز کا ذکر بنا کر داخل کرے تو غسل واجب نہیں۔ (درمختار جلد ا ص ۸۳)

جواب:

یہ مسئلہ عدم انزال کے ساتھ مقید ہے۔ چنانچہ درمختار کی عبارت یوں ہے: (ولا (یجب) عن ادخال ما یصنع من نحو خشف فی الدبر او القبل...... بلا انزال ۵۱)
(در مختار مع الشامی ج۱ ص ۱۶۶)

لکڑی وغیرہ سے جو چیز آلہ کی طرح بنائی جاتی ہے اس کو قبل یا دبر میں داخل کرنے سے غسل واجب نہیں اگر انزال نہ ہوا ہو۔

مگر اس کے ذکر سے مؤلف نے دامن بچالیا۔ جواب اور مسئلہ نمبر ۹۳ میں گزر چکا، پھر دہرانا صرف گمراہ بنانے کا فائدہ نظر آ رہا ہے۔ فرمایئے اگر کسی نے تنکا یا کاغذ وغیرہ اکٹھے کر کے یا کپڑے تہہ کر کے فرج یا دبر میں گھسا دیا تو کیا غسل لازم ہے جب کہ انزال بھی نہ ہو؟ حدیث میں کیا ہے؟ اور کون سی اس مسئلہ کے خلاف ہے؟

اعتراض:

(۱۰۲) کم عمر لڑکی سے جماع کرنے کے بعد ذکر دھونا بھی فرض نہیں۔ (ابوحنیفہؒ)
(درمختار جلد ا ص ۸۳)

جواب:

حنفی مذہب میں فتویٰ اس پر ہے کہ دھونا چاہیے۔ مؤلف صاحب ایک ہی کتاب سے نقل کرتے تو بھی بڑی تحریف کے ساتھ التزام سے پرہیز نہیں فرماتا ہے۔ لہٰذا اعتراض صحیح نہیں۔ درمختار اور غایۃ الاوطار دونوں میں "صغیرۃ غیر مشتہاۃ" کا لفظ ہے جس کے معنی

نابالغ چھوٹی بچی ہے۔ یہاں بھی عدم انزال کی قید ملحوظ ہے۔ بتایئے کیا یہ جماع شرعی ہے آپ کے یہاں تو رطوبت فرج پاک اور منی بھی پاک ہے پھر اعتراض کیسا۔ آپ کا مذہب ملاحظہ ہو:

والمنی طاهر ...... وكذالك رطوبة الفرج. (نزل الابرار ج١ ص٤٩)

منی پاک ہے ایسا ہی رطوبت فرج بھی پاک ہے۔

کون سی حدیث میں ہے کہ اس صورت میں ذکر کا دھونا لازم ہے؟

اعتراض:

(۱۰۳) باکرہ سے جماع کرے اور بکارت قائم رہے تو غسل لازم نہیں۔ (درمختار جلد ا ص ۸۳)

جواب:

اس مسئلہ پر یہ اعتراض طفل نابالغ کر سکتا ہے جو جماع کی حقیقت سے واقف نہیں۔

یہ مسئلہ بھی عدم انزال کے ساتھ مشروط ہے۔ غیر مقلدین کا مذہب بھی وہی ہے جو احناف کا ہے۔ وحید الزمان لکھتے ہیں:

ولو اتى عذرا ولم يزل عذرتها لا يجب الغسل. (نزل الابرار ج١ ص٢٤)

باکرہ سے جماع کیا اور بکارت بدستور رہ گئی تو غسل واجب نہیں۔

اعتراض:

(۱۰۴) فرج کے باہر مجامعت کی اور منی رحم میں داخل ہوئی، عورت خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ تو غسل واجب نہیں۔ (عالمگیری جلد ا ص ۱۹، ہدایہ جلد ا ص ۳ ۷)

جواب:

یہ مسئلہ ہدایہ میں سرے سے نہیں ہے۔ عالمگیری کی پوری عبارت یہ ہے:

لا غسل عليها الفقد السبب وهو الانزال او مواراة الحشفة. اھ

(عالمگیری ج ا ص ۱۵)

عورت پر غسل نہیں کیوں کہ سبب غسل انزال یا دخول حشفہ مفقود ہے۔

کس حدیث میں تصریح ہے کہ اگر بغیر جماع کسی عورت نے مرد کی منی اپنی فرج کے اندر ڈال لی تو اس پر غسل فرض ہوگا؟ قرآن وحدیث سے جواب چاہیے۔

اعتراض:

(۱۰۵) ایک شخص جاگا ذکر پر تری معلوم ہوئی احتلام یاد نہیں اگر سونے سے پہلے ذکر کھڑا

تھا تو غسل لازم نہیں۔ (ہدایہ جلد اص ۷۰)

جواب:

یہ مسئلہ ہدایہ میں تو ہے البتہ مولوی وحید الزمان نے یہ لکھا۔

اعتراض پہلے اپنے مذہب پر کرو:

اما اذا تیقن انه لیس بمنی فلا یجب علیه الغسل. (نزل الابرار ج۱ ص۲۴)

(بیدار ہونے کے بعد اگر تری متعلق) یہ یقین ہو کہ یہ منی نہیں تو اس پر غسل واجب نہیں۔

نواب صاحب نے اپنی اس رائے کو اہل علم سے نقل فرمایا۔ (الروضة الندية ص ۳۵)

بتائے کون سا نص اس صورت کے مخالف وارد ہے؟

اعتراض:

(۱۰۶) ایک شخص نے جاگ کر تری پائی احتلام یاد نہیں اور شک ہے کہ منی ہے یا مذی تو غسل واجب نہیں۔ (ابو یوسف) (ہدایہ جلد اص ۷۰)

جواب:

یہ مسئلہ ہدایہ میں موجود نہیں۔ تصحیح نقل چاہیے۔ البتہ نواب صدیق حسن خان صاحب نے فرمایا ہے:

فان رأى بلا ولم يتيقن انه منى لم يجب الغسل عن اكثر اهل العلم.
(الروضة الندية ص ۳۵)

بیدار ہونے کے بعد تری دیکھا مگر منی ہونے کا یقین نہیں تو غسل واجب نہیں۔ یہ اکثر اہل علم کا مذہب ہے۔

اعتراض:

(۱۰۷) چوپایہ کے فرج یا ران میں وطی کی اگر انزال نہ ہو تو غسل واجب نہیں۔
(ہدایہ جلد اص ۷۳)

جواب:

یہ مسئلہ ہدایہ میں نہیں ہے۔ چوپائے کے جسم کے کسی حصہ پر عضو تناسل رکھنے یا رگڑنے کا نام جماع نہیں جو اس سے غسل واجب ہو۔

اعتراض:

(۱۰۸) حیض کے دن پورے ہونے پر بغیر غسل صحبت جائز ہے۔ (ابوحنیفہؒ)

(ہدایہ جلد ا ص ۴۷، وایضاً ص ۹۱، شرح وقایہ ص ۷۰، قدوری ص ۱۴، بہشتی زیور حصہ ۲ ص ۵)

جواب:

یہ مسئلہ باتفاق حنفیہ ہے۔ امام ابوحنیفہ کی تخصیص نہیں۔ مؤلف نے کتاب کے حاشیہ پر جو یہ لکھا ہے کہ یہ مسئلہ حدیث مسلم کے خلاف ہے تو مسلم کی وہ حدیث پیش کی جائے جس میں یہ تصریح ہو کہ حیض کے دن پورے ہونے پر بغیر غسل صحبت جائز نہیں۔

حدیث مسلم میں صرف خون دھونے کا حکم ہے نہ کہ غسل

اور اسی طرح بخاری میں بھی ہے، ملاحظہ ہو حدیث عائشہ:

(قال النبی صلی الله علیه وسلم) اذا اقبلت الحیضة فاترکی الصلوة فاذا ذھب قدرھا فاغسلی عنك الدم وصلی اخرجه البخاری ومسلم من حدیث عائشة. (الروضة الندیة ص ۴۲)

جب حیض کا زمانہ آجائے تو نماز چھوڑ دو پھر جب اس کی مدت ختم ہو جائے تو اپنے خون دھوڈالو اور نماز ادا کرلو۔

ابن حزم ظاہری جو آپ کے ہم عناد ہیں اور امام اوزاعی نے فرمایا ہے کہ ایسی صورت میں صرف فرج کو دھوڈالنے سے وطی جائز ہو جاتی ہے۔

(بدایة المجتهد لابن رشد ج ۱ ص ۵۶)

طاؤس اور عطاء سے مروی ہے کہ صرف وضو کر لینے سے وطی حلال ہو جاتی ہے۔

(الاستدراك الحسن ج ۱ ص ۱۲۸)

اعتراض:

(۱۰۹) نفاس والی کے چالیس دن گزرنے کے بعد بغیر غسل کے صحبت جائز ہے۔

(شرح وقایہ ص ۷۰)

جواب:

اوپر کا مسئلہ اور یہ مسئلہ دونوں ایک مسئلہ کی صورت ہیں۔ جب حیض اور نفاس ختم ہو گیا تو

پر صحبت کیوں ناجائز ٹھہری اور نفاس میں اس کے خلاف آپ کے مدعی ثابت کرنے کے لیے کوئی بھی ضعیف حدیث ہو پیش کریں۔

اعتراض:

باب غسل لازم ہونے اور دیگر مسائل کے بیان میں

(۱۱۰)بغیر جماع کے منی فرج میں داخل ہوگئی اور عورت حاملہ ہوگئی تو اسی وقت غسل لازم ہوگا۔ (ہدایہ جلد ا ص ا ۷) عقل کے نزدیک بھی یہ امر محال ہے اگر ممکن ہے تو دلیل لازم ہے۔

جواب:

یہ مسئلہ ہدایہ میں کہاں ہے۔ اصل عبارت نقل کی جائے۔ البتہ مولوی وحید الزمان نے لکھا ہے:

ولو حملت فلا تعید ما صلت لان خروج المنی من فرجها الداخل شرط. (نزل الابرار ج۱ ص۲٤)

حاملہ ہونے کی صورت میں غسل سے پہلے پڑھی ہوئی نماز کی قضا نہ کرے اس لیے کہ داخل فرج سے منی کا نکلنا شرط ہے۔

اور در مختار میں ہے کہ:

الا اذا حبلت لانزالها و تعید ما صلت قبل الغسل.

(در مختار مع الشامی ج۱ ص......)

اگر اس سے عورت حاملہ ہوگئی تو غسل واجب ہے کیوں کہ یہ انزال کی دلیل ہے اور غسل سے پہلے نماز کی قضا کرے۔

اعتراض:

(۱۱۱)جب بوقت غسل بجائے کلی کے پانی پی جائے تو کافی ہے۔

(عالمگیری جلد ا ص ۱۶، بہشتی زیور حصہ ا ص ا ۷)

جواب:

مؤلف نے مسئلہ مسخ کر کے پیش کیا۔ اصلی صورت مسئلہ کی یہ ہے کہ: اگر نہاتے وقت کلی

نہیں کی لیکن خوب منہ بھر کے پانی پی لیا کہ سارے منہ میں پانی پہنچ گیا تو بھی غسل ہو گیا اور اس طرح پانی پیا کہ سارے منہ بھر میں پانی نہ پہنچا تو یہ پینا کافی نہیں۔
(بہشتی زیور حصہ ا ص ۵۷)

عالمگیری میں اسی طرح مذکور ہے۔ فرمایئے کہ کون سی حدیث میں ہے کہ کلی کا پانی باہر پھینکنا فرض ہے؟

اعتراض:

(۱۱۲) حوض میں گر کر بھیگ گیا کلی کی اور ناک میں دے لیا تو غسل درست ہے۔
(منیۃ المصلی ص ۲۲، بہشتی زیور حصہ ا ص ۹)

جواب:

جب طہارت حاصل ہو گئی تو پھر درست نہ ہونے کی کون سی بات ہے؟ طہارت میں نیت فرض نہ ہونے کی بحث شروع میں گزر چکی۔ ایک ہی اعتراض بار بار دہرانا کون سی آدمیت ہے۔

اعتراض:

(۱۱۳) حیض ونفاس کی حالت میں دعا کی نیت سے الحمد پڑھے تو درست ہے۔ (ابو حنیفہ)
(بہشتی زیور حصہ ۲ ص ۱۳)

جواب:

کیا نیت یہاں اگر بے کار ہو گئی؟ آخر دعا کرنے سے کون سے چیز مانع ہے؟ بعض غیر مقلد تو حالت نفاس میں تلاوت کو بھی جائز قرار دیتے ہیں۔ (نزل الابرار ج ۱ ص ۲۵)

چنانچہ مولانا وحید الزمان لکھتے ہیں:

وانما قید بقصد التلاوۃ لانھم لو قصدوا الدعاء او الثناء او افتتاح امر او التعلیم فیجوز. (نزل الابرار ج۱ ص ۲۶)

تلاوت کی قید اس لیے ہے کہ اگر کسی نے دعا، ثنا، ابتداء یا تعلیم کی نیت کی تو جائز ہے۔

اعتراض:

(۱۱۴) حالت جنابت میں آیت سے کم پڑھنا جائز ہے۔
(درمختار جلد ا ص ۸۷، عالمگیری جلد ا ص ۵۱، شرح وقایہ ص ۷۰، بہشتی زیور حصہ ۲ ص ۱۳)

(چنانچہ وحید الزمان صاحب لکھتے ہیں: واختلفوا...... فی القرأۃ للجنب بعد

المضمضة. (نزل الابرار ج۱ ص ۲۶) غیر مقلدین کے ہاں کلی کے بعد جنبی کے لیے تلاوت جائز ہے کہ نہیں اس میں اختلاف ہے۔)

جواب:

بعض غیر مقلدین کے نزدیک جنابت کی حالت میں قرآن مجید کی تلاوت جائز ہے تو پھر حنفیوں پر اعتراض کیوں؟(نزل الابرار ج۱ ص ۲۶)

نزل الابرار کی اصل نقل کر سکتا ہے۔ یہ کیسی تحریف اور بہتان ہے کہ مسئلہ بالکل الٹ بیان کر دیا۔ درمختار کا بیان تو اسی طرح ہے:

ویحرم به تلاوة قرآن ولو دون آیة علی المختار.

(در مختار مع غاية الاوطار ج۱ ص ۸۶)

قول مختار کی بنا پر حالت جنابت میں تلاوت حرام ہے۔ اگرچہ ایک آیت سے کم ہو۔

پھر آگے جا کر غایۃ الاوطار والا نے اکابر حنفیہ سے اس کی تصحیح بھی نقل کر دی اور اسی طرح شرح وقایہ میں بھی ہے۔(شرح وقایه ج۱ ص ۱۲۱)

عالمگیری میں جو بیان ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ جو دو ایک لفظ آیت کا ایسا ہی زبان پر آ جاتا ہو اور جو لوگ شکر کے موقع پر "الحمدللہ" اور ابتداء کے وقت "بسم اللہ" کہہ دیتے ہیں۔ یہ جائز ہے۔ (عالمگیری ج ۱ ص ۳۸)

یہ تو دعا اور کلام الناس کی طرح ہو گیا۔ پھر اعتراض کیا؟ یہی مطلب بہشتی زیور کا ہے۔ آپ سے عرض ہے انسانی کلام میں قرآنی الفاظ اور بعض جملے استعمال ہوتے ہیں۔ کیا جنبی کے لیے اس قسم کے الفاظ اور جملے حرام ہیں؟ دلیل حدیث سے لازم ہے۔

اعتراض:

(۱۱۵) جنبی بطور دعا کے سورۃ فاتحہ پڑھے تو کچھ ڈر نہیں۔ (عالمگیری جلد ۴ ص ۲۶۵)

جواب:

اس کا جواب نمبر ۱۱۳ میں ہو چکا۔ اور غیر مقلدین کے نزدیک تو جنبی کے لیے قرآن پڑھنا جائز ہی ہے پھر اعتراض کیوں؟

اعتراض:

(۱۱۶) کافر کو قرآن چھونا بعد غسل کے جائز ہے۔ (محمدؒ) (درمختار جلد ۱ ص ۸۹)

(درمختار کا فتویٰ صاف اس کے خلاف ہے۔ ملاحظہ ہو: ویمنع الکافر من مسه (ای القرآن) (در مختار مع الشامی ج۱ ص ۱۷۷)
اور کافر کو قرآن کے چھونے سے روکا جائے گا)

جواب:

درمختار کی اصل عبارت میں شیخین کا مذہب نقل کر کے مسئلہ واضح کر دیا جائے۔
امام محمدؒ کے اوپر اعتراض کیوں؟ جب کہ دارقطنی کی روایت میں حضرت عمرؓ کے قصہ اسلام کے سلسلہ میں یہ مذکور ہے کہ عمرؓ نے غسل اور وضو کے بعد قرآن شریف پکڑا اور سورہ طٰہٰ پڑھا۔ (نصب الرایة ج۱ ص ۱۹۹)
مولانا وحید الزمان صاحب کی عبارت سے تو یہ واضح ہو جاتا ہے کہ بعض غیر مقلد بھی امام محمدؒ کے ساتھ ہیں۔ مؤلف صاحب اس سے بالکل غافل ہیں۔

باب پانی کے بیان میں

اعتراض:

(۱۱۷) دہ دردہ حوض میں آدمی کا پیشاب یا نجاست پڑ جائے تو وہ پاک ہے۔
(درمختار جلد ۱ ص ۹۵، و بہشتی زیور حصہ ۱ ص ۷۶)

جواب:

غیر مقلدین کے مذہب میں تو پانی تھوڑا ہو یا زیادہ جب تک اس کا رنگ یا بو یا مزہ نہ بدلے نجاست کے پڑ جانے سے وہ ناپاک نہیں ہوتا پھر حنفیہ پر اعتراض کیوں؟ مولوی نذیر حسین صاحب نے معیار الحق میں حدیث قلتین کو ترجیح دی ہے اور نواب صدیق صاحب اور شوکانی صاحب نے یہ تو فرمایا کہ "ولا فرق بین قلیل و کثیر" (الروضة الندیة ص ۵)
یعنی جب تک ناپاکی کی وجہ سے پانی کا کوئی بھی ایک وصف متغیر نہ ہو وضو جائز ہے۔ چاہے پانی تھوڑا سا ہو یا بہت۔
معلوم ہوتا ہے کہ غیر مقلدین کا پیشاب ایسی بدبودار ہے کہ بڑے سے بڑے حوض بھی بدبودار ہو جاتا ہے۔ بتایئے: اگر کسی نے تالاب یا نہر یا دریا میں پیشاب کر دیا تو آپ کے ہاں حدیث و قرآن کی روشنی میں کیا حکم ہے؟

اعتراض:

(۱۱۸) دہ دردہ یعنی دس گز طول اور دس گز عرض میں ہو۔ ایک گز کی مقدار چھ مٹھی یا چوبیس

انگلی گہرائی اس قدر ہو کہ چلو بھرنے سے زمین نہ کھلے۔ (کنز الدقائق ص ۱۵)

جواب:

یہ بات کنز الدقائق میں نہیں ہے۔ فرمایئے یہ بات کون سی حدیث سے ٹکراتی ہے؟ احناف کے بعض علماء نے یہ بات کہی تا کہ عوام کو سمجھائیں کہ کون سا پانی جاری اور جاری کے حکم میں ہے اور کون سا پانی ایسا نہیں۔ کیوں کہ حدیث میں ہے:

عن ابی هریرة قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم لا یبولن احدکم فی الماء الدائم الذی لا یجری ثم یغتسل فیه. رواه البخاری.

(احیاء السنن ج۱ ص۹٤)

ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم میں سے کوئی ہرگز ٹھہرے ہوئے پانی جو جاری نہیں اس میں پیشاب نہ کرے پھر غسل کرنے لگے۔

معلوم ہوا کہ ٹھہرا ہوا پانی وہ ہے جو جاری نہ ہو اور جو جاری کے حکم میں بھی نہ ہو جیسا کہ بُر بضاعہ کی حدیث سے معلوم ہوا کہ وہ جاری کے حکم میں ہے۔ بتایئے کہ یہاں فرق اور حد فاصل عوام کو سمجھانے کی خاطر کیا قائم کریں گے؟ اور کون سی حدیث میں صحیح طور پر حد فاصل مذکور ہے؟

اعتراض:

(۱۱۹) دہ دردہ حوض میں شیرہ انگور بھرا ہوا اور پیشاب پڑ گیا تو وہ پاک ہے۔

(ہدایہ جلد ا ص ۱۱۵)

جواب:

یہ مسئلہ ہدایہ میں نہیں۔ بتائے پانی کے حوض اور شیرہ کے حوض کے درمیان فرق کیا ہے؟ اور یہ فرق کون سی حدیث میں ہے اور یہ مسئلہ کون سی حدیث کے خلاف ہے؟ جواب نمبر ۱۱۷ میں ہو چکا۔

اعتراض:

(۱۲۰) دہ دردہ حوض میں کتا مردہ پڑا ہو تو اس کی دوسری طرف وضو جائز ہے۔

(بہشتی زیور حصہ ا ص ۷٦)

جواب:

اخیر میں یہ بات تھی جو مؤلف نے اضلال کی خاطر نظر انداز کر دی۔ البتہ اگر اتنے بڑے حوض میں اتنی نجاست پڑ جاوے کہ رنگ یا مزہ بدل جائے یا بدبو آنے لگے تو نجس ہو جائے گا۔" (بہشتی زیور حصہ ا ص ٦٠)

اگر تالاب میں کتا مرا ہوا ہو اور وہ ایک طرف پڑا رہا تو دوسرے اطراف میں کیا وضو درست نہیں ہوگا؟ جواب نمبر ۱۱۷ میں گزر چکا۔

اعتراض:

(۱۲۱) جاری پانی سے طہارت جائز ہے گو نجاست پڑی ہو۔

(درمختار جلد ۱ ص ۹۶، عالمگیری جلد ۱ ص ۲۱، بہشتی زیور حصہ ۱ ص ۷۵)

جواب:

مؤلف نے مسئلہ مکمل نہیں لکھا۔ مذکورہ تینوں کتابوں میں مسئلہ اس طرح ہے: ''اگر بہتا ہوا پانی ہو تو وہ نجاست کے پڑنے سے ناپاک نہیں ہوتا جب تک کہ اس کے رنگ یا مزے یا بو میں فرق نہ آئے۔ اگر ایسا ہوا تو جاری پانی بھی نجس ہو جائے گا۔''

(درمختار ج ۱ ص ۱۷۳، عالمگیری ج ۱ ص ۱۷، بہشتی زیور حصہ ۱ ص ۵۹)

بتائیے اس مسئلہ میں غیر مقلد بھی ہمارے ہی نقش قدم پر چلتے ہیں جب پانی میں ناپاکی کا اثر بھی نمایاں نہیں ہوا؟ تو پھر اس سے طہارت کیسے؟

اعتراض:

(۱۲۲) جاری پانی کی تعریف یہ ہے کہ تنکا بہہ جائے۔

(درمختار جلد ۱ ص ۹۶، عالمگیری ج ۱ ص ۲۱، بہشتی زیور حصہ ۱ ص ۷۵)

جواب:

شاید غیر مقلدوں کے مذہب میں جاری کی تعریف یہ ہے ہاتھی بہہ جائے۔ جاری کی تعریف اگر کسی حدیث میں تو ضرور بتائیے۔

یہ مسئلہ حدیث کے خلاف کیسے؟ آپ جاری کس کو کہتے ہیں؟ اگر کم پانی میں نجاست گرے تو آپ جائز قرار دے دیتے ہیں حالانکہ یہ بخاری اور مسلم کی حدیث کے خلاف ہے۔

اعتراض:

(۱۲۳) جاری پانی میں کسی نے پیشاب کیا تو نشیب کی طرف وضو جائز ہے۔

(درمختار جلد ۱ ص ۹۷، ہدایہ جلد ۱ ص ۹۳)

جواب:

ہدایہ میں یہ مسئلہ نہیں اور درمختار میں یہ لکھا ہے:

جاز مالم یر فی اسفله اثره. (در مختار مع غایة الاوطار ج۱ ص۹۷)
یعنی وضو درست ہوگا اگر نشیب میں نجاست کا اثر معلوم نہ ہو۔
اب اعتراض کی کون سی بات ہے۔ جب نجاست کا اثر ہی نہیں۔ تو پھر وضو کیوں نہ ہوگا؟
کوئی بھی نہر کیا گندی اور نجاسات گرنے سے محفوظ رہ سکتی ہے؟ اگر نہیں تو کروڑوں امت کی نماز بے کار گئی۔

اعتراض:

(۱۲۴) کتا بہتے پانی بیٹھے تو نشیب کی طرف وضو جائز ہے اگر وصف نہ بدلے۔
(عالمگیری جلد ۱ ص ۲۱، شرح وقایہ ص ۳۹، ہدایہ جلد ۱ ص ۹۳)

جواب:

ہدایہ میں یہ مسئلہ نہیں ہے اور غیر مقلدین حضرات اس مسئلہ میں ہمارے ساتھ ہیں۔

اعتراض:

(۱۲۵) حوض میں کتا گر کر مر گیا اگر تہ میں بیٹھ گیا تو وضو جائز ہے۔ (درمختار جلد ۱ ص ۹۹)

جواب:

اعتراض پہلے اپنے غیر مقلد اکابرین پر کرنا چاہیے پہلے اپنی پیٹھ کھجلاؤ بعد میں دوسروں کی۔ جواب مکمل دیا جا چکا۔ بتائیے بڑے بڑے تالابوں میں عموماً ایسا ہوتا رہتا ہے۔ اس میں کیا حکم صادر فرمائیں گے؟

اعتراض:

(۱۲۶) حوض میں جس جگہ نجاست گرے اسی جگہ سے وضو جائز ہے۔
(عالمگیری جلد ۱ ص ۲۳)

جواب:

اس مسئلہ میں مؤلف نے غلط بیانی سے کام لیا ہے۔ عالمگیری کی عبارت اس طرح ہے:

و یتجنس موضع وقوع النجاسة ففی المرئیة یتنجس بالاجماع و یترك من موضع النجاسة قدر الحوض الصغیر ثم یتوضأ وفی غیر المرئیة عند مشائخ العراق کذالك. وعند مشائخ بخاری یتوضأ من موضع وقوع النجاسة.۱ ھ (عالمگیری ج ۱ ص ۱۷)

دیکھی جانے والی نجاست جس جگہ گرے وہ جگہ باجماع علماء ناپاک ہے۔ اس لیے چھوٹا حوض کے بقدر چھوڑ کر وضو کرے اور مشائخ عراق کے نزدیک یہی حکم غیر مرئی نجاست کے متعلق بھی ہے۔ مگر مشائخ بخاری کے نزدیک جس جگہ نجاست گری وہاں سے بھی وضو جائز ہے۔ یعنی رنگ، بو یا مزہ میں فرق نہ آیا تو وہاں سے بھی وضو کر سکتا ہے۔

غیر مقلدین کا بھی یہی مذہب ہے کہ اگر رنگ، بو، مزہ نہ بدلے تو وضو کرنے میں کچھ حرج نہیں۔

اعتراض:

(۱۲۷) نہر میں نجاست پڑی ہے اگر نجاست کے قریب سے پانی لے تو وہ پاک ہے۔ (عالمگیری جلد ا ص ۳۲)

جواب:

اسی مسئلہ میں یہی قید مذکور ہے کہ

مالم یتغیر طعمه او لونه او ریحه. (عالمگیری ج ا ص ۱۷)

یعنی جب تک مزہ، رنگ، بو میں فرق نہ آئے۔ کیا غیر مقلد کا مذہب یہی نہیں ہے بتایئے کون سا نص اس کے خلاف ہے؟

اعتراض:

(۱۲۸) حوض کا پانی ناپاک تھا ایک طرف سے پانی داخل ہو کر دوسری طرف نکل گیا تو وہ پانی پاک ہے۔ (عالمگیری جلد ا ص ۳۲)

جواب:

مؤلف نے بڑی بددیانتی سے مسئلہ مسخ کر کے چھوڑا۔ اصل مسئلہ ملاحظہ ہو:

حوض صغیر تنجس ماؤه فدخل الماء الطاهر فیه من جانب وسال ماء الحوض من جانب آخر ...... یحکم بطاهرة الحوض. اھ

(عالمگیری ج ا ص ۱۷)

چھوٹا حوض جس کا پانی ناپاک ہو گیا اگر اس میں پاک پانی ایک طرف سے داخل ہو گیا اور حوض کا پانی ناپاک نکل گیا تو حوض کو پاک کہا جائے گا۔

اس صورت میں حوض کیا پاک نہیں ہوا۔

اعتراض:

(۱۲۹) حوض میں نجاست گری اگر لوگ بلاتوقف پانی نکال رہے ہوں تو پانی پاک ہے۔
(عالمگیری جلد ۱ ص ۲۲)

جواب:

مؤلف نے مسئلہ کے بیان میں بددیانتی کی ہے یہ مسئلہ اوپر والا مسئلہ کے ساتھ متعلق ہے اور صحیح مسئلہ اسی طرح ہے:

وان دخل الماء ولم يخرج ولكن الناس يغترفون منه اعترافا متداركًا طهر .... وتفسير الغرف المتعارف ان لا يسكن وجه الماء فيما بين الغرفتين. (عالمگیری ج ۱ ص ۱۷)

اگر حوض میں پاک پانی داخل ہوا مگر نکلا نہیں لیکن لوگ بلاتوقف پانی نکال رہے ہوں کہ پانی کی سطح جاری رہی تو حوض پاک ہو جائے گا۔

غیر مقلدین کے اصول کے مطابق تو یہ حوض ہر حال میں پاک ہے۔ جب تک رنگ بو مزہ میں فرق نہ پڑے۔ پھر حنفیہ کا کیا قصور ہے؟

اعتراض:

(۱۳۰) مردار جانور نہر میں پڑا ہوا گر تھوڑا پانی نجاست ملا جاتا ہو تو پانی پاک ہے۔
(درمختار جلد ۱ ص ۱۵۵)

جواب:

غیر مقلدین حضرات کا فتویٰ یہ ہے کہ اگر سارا پانی نجاست سے ہو اور اس کا اثر ظاہر نہ ہو تو پاک ہے۔ پھر ہمارا کیا قصور؟ مؤلف نے ترجمہ میں تحریف کی ہے۔ اصل ترجمہ اسی طرح ہے: ''اگر تھوڑا پانی نجاست کو لگا اور بہت سا اس سے علیحدہ گزر گیا'' مگر اس میں اثر کا اعتبار ہے جس کو مؤلف نے جان بوجھ کو حذف کر دیا۔ کذا فی الدرر فی باب المیاہ

اعتراض:

(۱۳۱) پرنالہ سے بہتی ہوئی متفرق نجاست چھت پر پڑی ہوئی ہے وہ پرنالہ بہے تو نجس نہیں۔ (عالمگیری جلد ۱ ص ۲۱، ہدایہ جلد ۱ ص ۹۴، منیۃ المصلی ص ۳۳)

جواب:

ہدایہ میں یہ مسئلہ نہیں۔ عالمگیری میں اس کو ماء جاری کے حکم میں بتایا گیا اور ''منیہ'' میں سے بارش کی تصریح ہے۔ (منية المصلى ص ۲۸)

ساری کتابوں میں مسئلہ اس صورت کے ساتھ مقید ہے کہ پانی میں تغیر یا اثر نجاست ظاہر نہ ہو۔ اب اعتراض کی کیا بات رہی۔

اعتراض:

(۱۳۲) نصف سے کم نجاست پرنالہ میں بارش سے بہہ کر آوے تو نجس نہیں ہے۔

(ہدایہ جلد ۱ ص ۹۴؛ بہشتی زیور حصہ ۱ ص ۸۶)

جواب:

یہ مسئلہ ہدایہ کیا حنفیہ کی کسی کتاب میں بھی نہیں۔ اصل مسئلہ ملاحظہ ہو:

مسئلہ ۱۳ چھت پر نجاست پڑی ہے اور پانی برسا اور پرنالا چلا تو اگر آدھی یا آدھی سے زیادہ چھت ناپاک ہے تو وہ پانی نجس ہے۔ اور اگر چھت آدھی سے کم ناپاک ہے تو وہ پانی پاک ہے اور اگر نجاست پرنالے کے پاس ہی ہو اور اتنی ہو کہ سب پانی اس سے مل کر آتا ہے تو وہ پانی نجس ہے۔ (بہشتی زیور حصہ ۱ ص ۶۰)

غیر مقلدین کی وسعت تو اس سے کہیں بڑھ کر ہے۔ حنفیہ کی کتابوں میں آدھی چھت سے کم ناپاک ہونے کی صورت میں بھی پانی اس وقت پاک ہوگا جب کہ اس کا رنگ، بو، مزہ نہ بدلے۔

اعتراض:

(۱۳۳) پیپ کو روئی میں لے کر پانی میں ڈالا جائے تو پانی ناپاک ہے۔

(ہدایہ جلد ۱ ص ۵۵)

جواب:

یہ مسئلہ ہدایہ میں نہیں ہے۔ غیر مقلدین کے نزدیک تو پیپ پاک ہے۔

چنانچہ مولوی وحید الزمان صاحب لکھتے ہیں:

ولا نجس عندنا الا غائط الانسان وبوله. (نزل الابرار ج ۱ ص ۴۹)

ہمارے نزدیک انسان کے پاخانہ، پیشاب الخ کے سوا اور کوئی نجس نہیں ہیں۔

جو کہ غیر مقلدین کی مذکورہ فہرست میں پیپ کا نام نہیں ہے جس سے یہ واضح ہے کہ پیپ پاک ہے۔

پھر اعتراض کی وجہ کیا ہے؟ نجاست کا اثر ظاہر ہوئے بغیر ناپاک ہونے کی وجہ کیا جب کہ پانی بھی کثیر ہو؟ آپ تو بلا قید پاک کہنے والے ہیں۔ کوئی بھی حدیث اس مسئلہ کے خلاف پیش کریں۔

اعتراض:

(۱۳۴) زخم کا گوشت یا کیڑا زخم سے نکلا ہوا پانی میں گرے تو پانی پاک ہے۔
(ہدایہ جلد ا ص ۵۵)

جواب:

یہ مسئلہ ہدایہ میں نہیں ہے۔ غیر مقلدین کے نزدیک تو یہ چیزیں ناپاک نہیں ہیں جیسا کہ مولانا وحید الزمان کی عبارت سے ظاہر ہے۔ (نزل الابرار ج۱ ص ۴۹)

تو آپ کے نزدیک بھی یہ پانی پاک ہے۔

اعتراض:

(۱۳۵) نجاست سے پانی نجس ہونے کا مدار متوضی کی رائے پر ہے۔ (ابو حنیفہؒ)
(ہدایہ جلد ا ص ۸۷)

جواب:

یہ مسئلہ ہدایہ میں نہیں اور نہ ہمارے یہاں اس پر فتوئی ہے۔ مؤلف نے بڑے مغالطہ سے کام لیا اصل مسئلہ یہ ہے:

وقال ابو حنیفة فی ظاهر الروایة یعتبر فیه اکبر رأی المبتلی ان غلب علی ظنه انه بحیث تصل النجاسة الی الجانب الآخر لا یجوز الوضوء. ۵۱

(فتح القدیر ج۱ ص ۵۳ مطبعة امیریة ۱۳۱۵ھج)

امام صاحبؒ نے فرمایا کہ پانی قلت اور کثرت کی تحدید استعمال کرنے والے کے غالب ظن کے مطابق ہوگی۔ اگر غالب گمان یہی ہو کہ ناپاکی دوسری جانب تک پہنچ گئی ہو تو اس سے وضو جائز نہیں۔

غیر مقلدین حضرات تو پاکی کا حکم صادر فرما دیتے ہیں قلت و کثرت کا کوئی اعتبار نہیں کرتے۔ کیا یہ خلاف حدیث نہیں؟

اعتراض:

(۱۳۶) جنبی کا مستعمل پانی یعنی دھوون پاک ہے۔ (محمدؒ)

(درمختار جلد۱ ص۱۰۲، عالمگیری جلد۱ ص۲۹، ہدایہ جلد۱ ص۶۴، ۹۵، ۱۰۵، شرح وقایہ ص۴۶، قدوری ص۷، ومنیۃ المصلی ص۴۸)

جواب:

یہ مسئلہ عالمگیری، ہدایہ، شرح وقایہ، قدوری اور منیۃ المصلی میں نہیں۔ پہلے اپنی خبر لیں غیر مقلدین حضرت تو اس مستعمل پانی کو نہ صرف پاک کہتے ہیں بلکہ پاک کرنے والا بھی کہتے ہیں۔ ملاحظہ ہو:

فالحق أن المستعمل طاهر مطهر اھ (الروضة الندية ص۸)

او استعمل فی طهارة واجبة او غیر واجبة أو استعمل فی غسل کافر اھ (نزل الابرار ج۱ ص۲۹)

اور جو پانی طہارت واجبہ یا غیر واجبہ یا کسی کافر کے غسل میں استعمال ہوا سے وضو و غسل دونوں جائز ہے۔

اسی طرح میر نور الحسن کا قول (عرف الجادی فی جنان ہدی الہادی ص۹)

اور وحید الزمان کا قول (کنز الحقائق ص۱۳)

ملاحظہ ہو۔ بتایئے امام محمدؒ کا یہ قول حدیث کے خلاف کیسے؟

اعتراض:

(۱۳۷) آب مستعمل وہ ہے جس سے نجاست دور کی گئی ہو۔ (ہدایہ جلد۱ ص۱۰۵)

جواب:

مؤلف نے ماء مستعمل کی صحیح تعریف نہ کی۔ ہدایہ کی اصل عبارت یہ ہے۔

والماء المستعمل هو ما ازیل به حدث أو استعمل فی البدن علی وجه القربة. (هداية مع فتح القدير ج۱ ص۶۱)

مستعمل پانی وہ ہے کہ جس سے رفع حدث کیا گیا ہو (یعنی جس سے بے وضو آدمی نے وضو کیا یا جنبی نے غسل کیا) یا ثواب حاصل کرنے کی نیت سے جسم پر استعمال کیا گیا ہو۔

بتایئے کہ یہ بات کون سی حدیث کے خلاف ہے؟

اعتراض:

(۱۳۸) جس پانی سے نجاست دور کی گئی ہو وہ پاک ہے۔ (ہدایہ جلد ا ص ۱۰۵)

جواب:

ہدایہ اس مسئلہ سے بالکل پاک ہے۔ بتا چکا ہوں کہ مستعمل پانی غیر مقلدین کے ہاں صرف پاک ہی نہیں۔ بلکہ پاک کرنے والا بھی ہے اگر چہ کسی کافر جنبی نے استعمال کیا ہوا ہو۔ مؤلف نے ماء مستعمل کا ترجمہ فحش تغیر کے ساتھ کیا ہے آپ کے ترجمہ کے مطابق بتایئے کہ اگر کسی نے بڑے تالاب میں نجاست دھویا تو کیا یہ تالاب ناپاک ہے؟

اعتراض:

(۱۳۹) بلی نے چوہا کھایا اگر تھوڑی دیر بعد پانی میں منہ ڈالے تو پانی نجس نہیں۔
(بہشتی زیور حصہ ا ص ۸۲)

جواب:

مسئلے کو پورا بیان نہیں کیا اصل مسئلہ یہی ہے ملاحظہ ہو: اور جو تھوڑی دیر ٹھہر کے منہ ڈالے کہ اپنا منہ زبان سے چاٹ چکی ہو تو نجس نہ ہوگا بلکہ مکروہ ہی رہے گا۔
(بہشتی زیور حصہ ا ص ۲۶)

تو معلوم ہوا کہ حنفیہ کے نزدیک بلی کا جھوٹا مکروہ ہے۔

آپ کے نزدیک تو بلی کا جھوٹا صرف پاک ہی نہیں بلکہ پاک کرنے والا بھی ہے۔ پھر کون سی زبان سے حنفیہ پر اعتراض ہو رہا ہے۔ آپ کے علامہ وحید الزمان فرماتے ہیں:

سور ما يؤكل لحمه طاهر مطهر وكذا جميع الآسار غير سور الكلب والخنزير ففيه قولان. (نزل الابرار ج۱ ص۳۱)

جن جانوروں کا گوشت کھایا جاتا ہے ان کا جھوٹا پاک اور پاک کرنے والا ہے۔ مگر کتے اور سور کے جھوٹے کے متعلق دو قول ہیں۔

اعتراض:

(۱۴۰) سوا سور کے سب کے بال اگر پانی میں گر جائے تو پانی پاک ہے۔

(درمختار جلد ۱ ص ۱۰۵)

جواب:

آپ کے مذہب میں تو سور کے بال بھی پاک ہیں۔ پھر حنفیہ پر اعتراض کیا؟ بتائیے کہ کون سی حدیث اس کے خلاف مصرح ہے آپ کا مذہب پیش خدمت ہے۔

وشعر الميتة والخنزير طاهر. ١ه (نزل الابرار ج١ ص٣٠)

مردار جانور اور سور کے بال پاک ہے۔

دار قطنی اور بیہقی میں ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مردار کا صرف گوشت حرام ہے۔ چمڑا، بال اور صوف میں کوئی حرج نہیں۔

(نصب الراية ج١ ص١١٨)

اعتراض:

(۱۴۱) سور کا بال تھوڑے پانی میں گر جاوے تو پانی پاک ہے۔ (محمدؒ)

(ہدایہ جلد ۳ ص ۷۸)

جواب:

اعتراض اپنے مذہب پر کرنا چاہیے۔ اس قول پر حنفیہ کا فتویٰ نہیں ہے۔

قول ابى يوسف هو ظاهر الرواية ان شعره نجس وصححه فى البدائع ورجحه فى الاختيار...... ولو وقع فى ماء قليل نجسه. (شامى ج١ ص١٩٠)

امام ابو یوسفؒ کا قول ظاہر روایت ہے وہ یہ کہ سور کا بال ناپاک ہے، بدائع میں اس کی تصحیح کی اور اختیار میں اسی کو ترجیح دی ہے۔ اگر یہ تھوڑے پانی میں گرے تو وہ ناپاک ہو جائے گا۔

اعتراض:

(۱۴۲) مردار کی ہڈی پانی میں گر جائے تو پانی پاک ہے۔ (ہدایہ جلد ۱ ص ۱۱۴)

جواب:

ہدایہ میں صرف یہی ہے کہ "مردار کی ہڈی اور بال پاک ہے۔" باقی عبارت نہیں ہے۔

جس سے معلوم ہوا کہ پانی میں گرنے کی قید نہیں ہے اعتراض پہلے حدیث پر کرنا چاہیے۔

اخرج ابو داؤد واحمد (وکذا البیھقی) عن ثوبان ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: اشتر قلادۃ من عصب وسوار بن من عاج.

(نصب الرایۃ ج۱ ص۱۱۹)

ثوبانؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فاطمہؓ کے لیے پٹھے کا ایک قلادہ اور ہاتھی دانت کے دو کنگن خریدو۔

جو حنفیہ کا مذہب وہی غیر مقلدین کا مذہب ہے پھر اعتراض کیوں؟

وحید الزمان صاحب نے فرمایا:

وکذا عظمھا وعصبھا وحافرھا وقرنھا. اھ (نزل الابرار ج۱ ص۳۰)

اسی طرح مردار کی ہڈی، پٹھے، سم اور سینگ پاک ہے۔ (واہ مؤلف کی جہالت)

اعتراض:

(۱۴۳) پیشاب کی چھینٹیں اس قدر پانی میں گریں کہ پانی نہ ہلے تو پاک ہے۔

(درمختار جلد ۱ ص۱۵۴)

جواب:

یہ مسئلہ درمختار میں نہیں ہے اور نہ کسی نے اس کو بیان بھی کیا ہے۔

درمختار میں تو اس کے خلاف یہ تصریح ہے: لو وقع فی ماء قلیل نجسہ فی الاصح. اھ

(درمختار مع غایۃ الاوطار ج۱ ص۱۵٤)

اگر پیشاب کی چھینٹ تھوڑے پانی میں پڑے گی تو اس کو ناپاک کردے گی۔ صحیح قول کے مطابق

البتہ آپ کے مذہب میں تو یہ پاک ہے اگر اثر ظاہر نہ ہوا ہو۔ اعتراض تو اپنے مذہب پر چاہیے۔

اعتراض:

(۱۴۴) پانی کے کٹورے میں چوہا گر جائے تو پانی پاک ہے۔ (ہدایہ جلد ۱ ص۱۱۵)

جواب:

یہ مسئلہ ہدایہ میں نہیں ہے۔ بتائیے کہ کیا آپ کے نزدیک زندہ چوہا اور اس کا جھوٹا ناپاک

ہے؟ آپ کا مذہب کیا ہے؟ آپ کے نزدیک تو اگر چوہا کنورے میں گر کر مر بھی گیا تو بھی پانی پاک ہے۔ مولانا وحید الزمان کا قاعدہ ملاحظہ ہو۔ (نزل الابرار ج۱ ص ۳۱)

اعتراض:

(۱۴۵) رستے مٹکے کو کتا چاٹے تو اس کا پانی پاک ہے۔

(عالمگیری جلد ۱ ص ۳۱، ہدایہ جلد ۱ ص ۱۲۹)

جواب:

ہدایہ میں یہ مسئلہ نہیں ہے۔ بتایئے! کیا مٹکے کو باہر سے چاٹنے سے اندر کا پانی ناپاک ہو سکتا ہے؟ کیا کوئی احمق بھی اس کا اقرار کر سکتا ہے؟ آپ کا فتویٰ تو یہ ہے کہ کتا پانی میں منہ ڈالے تو بھی پاک ہے:

سور الكلب والخنزير ففيه قولان والاصح الطهارة.

(نزل الابرار ج۱ ص۳۱)

کتے اور سور کے جھوٹے کے متعلق دو قول ہیں۔ صحیح یہ ہے کہ پاک ہے۔

آپ خود ہی فیصلہ کیجیے کس کا مذہب حدیث کے خلاف ہے؟

اعتراض:

(۱۴۶) بیوی بکری مری ہوئی کی پانی میں گر جاوے تو پانی پاک ہے۔

(منية المصلى ص۴۸)

جواب:

آپ کے بعض اراکین تو اس کو پاک کہتے ہیں۔ (نزل الابرار ج۱ ص ۳۰)

امام ابو یوسفؒ اور محمدؒ اس کو ناپاک فرماتے ہیں۔ اور فتویٰ اسی پر ہے۔ کیا آپ کے نزدیک اس سے پانی ناپاک ہو سکتا ہے اگر اثر نمایاں نہ ہوا ہو؟

باب کنویں کے متعلق

اعتراض:

(۱۴۷) کنویں میں کتا گر جاوے اگر منہ نہ ڈوبے تو پانی پاک ہے۔

(درمختار جلد ۱ ص ۱۰۵، ہدایہ جلد ۱ ص ۱۱۲)

جواب:

ہدایہ میں یہ مسئلہ نہیں ہے۔ اور غیر مقلدین کے مذہب میں منہ ڈوبنا کیا؟ اگر کتا کنویں

میں گر کر مر گیا اور ریزہ ریزہ ہو گیا۔ تو بھی پانی اس وقت تک ناپاک نہیں ہوتا ہے جب تک اس میں تغیر نہ آئے۔

وحید الزمان صاحب کا فتویٰ ملاحظہ ہو:

لا یفسد ماء البئر ولو کان صغیرا والماء فیه قلیلا بوقوع نجاسة او موت حیوان .... ولو انفخ او نفخ فیه .... بشرط ان لا یتغیر. ۱ھ

(نزل الابرار ج۱ ص۳۱)

چھوٹے کنویں جس میں پانی کم ہو اس میں بھی اگر نجاست گرے یا کوئی جانور مر کر پھول جائے یا پھٹ جائے پانی ناپاک نہیں ہوگا۔ جب تک کہ ناپاکی کی وجہ سے پانی میں تبدیل نہ ہو۔

اعتراض:

(۱۴۸) چوہے کی دم کٹ کر گر پڑے تو سارا پانی کنویں کا نکالا جائے۔ (یہ دونوں قول قابل غور ہیں) (بہشتی زیور حصہ ا ص ۸۱، عالمگیری جلد ا ص ۲۵)

جواب:

قابل غور تو یہ بات ہے کہ مؤلف نے اپنی نافہمی کے باوجود ان مسائل پر اعتراض کی جرأت کس طرح کی؟

کیا چوہے کی دم خون سے صاف ہو کر گری تھی؟ پھر کیا خون پاک ہو سکتا ہے؟ جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فاطمہ بنت ابی حبیش کے خون کو دھونے کا حکم فرمایا تھا آپ کا ارشاد ہے:

واذا ادبرت فاغسلی عنك الدم. ۱ھ رواہ البخاری

اور جب حیض گزر جائے تو اپنے بدن وغیرہ سے خون دھو ڈالا کرو۔ بتایئے یہ مسئلہ کون سی حدیث کے خلاف ہے؟

اعتراض:

(۱۴۹) درندے کنویں میں گر جاویں اور زندہ نکالے جاویں۔ اگر منہ نہ ڈوبے تو پانی پاک ہے۔ (عالمگیری جلد ا ص ۲۵)

جواب:

کتے اور درندے کا ایک ہی حکم ہے پھر مسئلہ کو دہرانے کی کیا ضرورت تھی۔ اور آپ کو

اعتراض کا ایسا ہی شوق ہے تو پھر جتنے درندوں کے نام آپ کو یاد ہیں۔ سب کا نام لیتے جائیں اور مسئلوں کی تعداد بڑھاتے جائیں۔

اعتراض:

(۱۵۰) غسل شدہ مردہ کنویں میں گرے تو پانی پاک ہے۔ (عالمگیری جلد ا ص ۲۵)

جواب:

اللہ نے عقل دی ہو تو یہ سوچیے کہ مردہ غسل کر دینے کے بعد پاک ہوا یا ناپاک ہی رہا پھر کوئی پاک چیز پانی میں گر جائے تو اس سے پانی کیوں ناپاک ہو سکتا ہے اور غیر مقلدوں کے مذہب میں تو مردہ بغیر غسل دیے بھی پاک ہے اور یہ بھی سوچیے کہ مردہ اگر غسل دینے کے بعد بھی ناپاک ہی رہا تو اس پر نماز جنازہ کیسی؟

اعتراض:

(۱۵۱) جنبی نے ڈول ڈھونڈنے کے لیے غوطہ لگایا تو جنبی اور پانی دونوں پاک ہیں۔ (محمد) (عالمگیری جلد ا ص ۲۵)

جواب:

ہمارے نزدیک فتوٰی تو اس بات پر ہے کہ پانی مستعمل ہے اور جنبی پاک ہے۔ اسی کو ساوئی عالمگیری میں ترجیح دے گئی ہے۔

ان الرجل طاهر لان الماء لا يعطى له حكم الاستعمال قبل الانفصال وهو اوفق الروايات. اھ (عالمگیری جلد ا ص ۲۳)

جنبی پاک ہے کیوں کہ پانی کا مستعمل ہونا جبھی ہو سکتا ہے۔ جبکہ بدن سے جدا ہو جائے اور یہی روایت آپ کے زیادہ موافق ہے۔

اعتراض کی کیوں سوجھی یہ آپ کے مذہب میں تو پانی اب بھی پاک ہی ہے اس سے وضو غسل کیا جا سکتا ہے؟

اعتراض:

(۱۵۲) شیر کا گوشت درہم کے برابر پانی میں گر جائے تو پانی پاک ہے۔

(ہدایہ جلد ا ص ۱۱۲)

جواب:

یہ مسئلہ ہدایہ میں نہیں اور وہ آپ کے نزدیک تو مردار شیر کا پورا گوشت بھی اگر پانی میں ڈال دیا جائے تو بھی پانی ناپاک نہیں ہو سکتا ہے۔ پھر حنفیہ پر زبان درازی، اعتراض کیوں؟

اعتراض:

(۱۵۳) کنویں میں بکری کا پیشاب گرے تو پاک ہے۔ (محمد) (ہدایہ جلد ا ص ۱۱۲)

جواب:

مسئلہ میں غلط بیانی کا ارتکاب کیا گیا۔ ملاحظہ ہو: حنفیہ کے مذہب میں بکری کا پیشاب ناپاک ہے۔ چنانچہ ہدایہ کی عبارت ملاحظہ ہو:

وان كانت مخففة كبول ما يؤكل لحمه اھ

(هدايه مع الفتح القدير ج١ ص ١٤٢)

اور اگر نجاست خفیف ہو جیسا کہ ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب ہے۔ اور امام محمدؒ کا قول صحیح اس طرح ہے۔

وقال محمد رحمه الله لا ينزح الا اذا غلب على الماء فيخرج من ان يكون طهورًا. (هداية مع فتح القدير ج١ ص ٧٠)

کنویں میں اگر بکری کا پیشاب گر جائے تو امام محمدؒ نے فرمایا کہ جب تک پیشاب پانی پر غالب نہ آ جائے کھینچا نہیں جائے گا اور جب پانی پر غالب آ جائے گا تو اس پانی سے پاکی حاصل کرنا درست نہیں۔

مگر آپ کے مذہب والے تو بکری کے پیشاب کو بلا تامل پاک کہتے ہیں۔

ملاحظہ ہو:

المنى طاهر ...... وكذلك ...... بول ما يوكل لحمه وما لا يوكل لحمه من الحيوانات. اھ (نزل الابرار ج١ ص٤٩)

منی پاک ہے اسی طرح تمام جانوروں کا پیشاب بھی پاک ہے۔ (حنفیہ کا فتویٰ طرفین کے قول پر ہے)

اعتراض:

(۱۵۴) کنویں میں چوہے کا پیشاب پڑ جائے تو پانی نکالنے کی ضرورت نہیں۔

(درمختار جلد ا ص ۱۱۱)

جواب:

آپ تو سور کے علاوہ سب جانوروں کے پیشاب کو بھی پاک کہتے ہیں۔ جیسا کہ ابھی گزرا پھر اعتراض کیوں ہے۔

اعتراض:

(۱۵۵) پیشاب کی باریک چھینٹیں کنویں میں پڑ جائیں تو پانی نکالنے کی ضرورت نہیں۔ (درمختار جلد ا ص ۱۱۱)

جواب:

آپ کے نزدیک چھینٹیں کیا مٹکے دو مٹکے پیشاب بھی اگر کنویں میں ڈال دیا جائے تب بھی پانی نکالنے کی ضرورت نہیں جب تک کہ نجاست کا اثر ظاہر نہ ہو۔ اور رنگ، بو، یا ذائقہ میں تبدیلی نہ آجائے۔

باب استنجے کے متعلق

اعتراض:

(۱۵۶) استنجا کرنے کے پہلے اور پیچھے بسم اللہ پڑھے۔ (عالمگیری جلد ا ص ۶)

جواب:

عالمگیری میں تو یہ مسئلہ نہیں ہے۔ آپ نے اپنے دل سے گڑھ لیا ہے۔

اعتراض:

(۱۵۷) استنجا کرنے والے کا ہاتھ نجاست کی جگہ کے دھونے سے پاک ہو جاتا ہے۔ (درمختار جلد ا ص ۱۰۷)

جواب:

غایۃ الاوطار کا صفحہ نمبر غلط ہے۔ صحیح نمبر ۱۶۱ ہے۔ اللہ نے عقل دی ہو تو سوچئے کہ نجاست کے دھونے سے جب جگہ پاک ہو گئی تو ہاتھ کیوں ناپاک رہا۔

اعتراض:

(۱۵۸) پتھر سے بڑا استنجا کیا ہوا ہو اور مقعد سے پسینہ کپڑے پر لگے تو کپڑا پاک ہے۔ (عالمگیری جلد ا ص ۶۵)

جواب:

سوچنے کی بات یہ ہے کہ ڈھیلے سے استنجا کرنے سے شرعاً طہارت حاصل ہوئی یا نہیں

اگر طہارت حاصل نہیں ہوتی اور پانی سے دھونا ضروری ہے تو اس کی دلیل کیا ہے۔ اور اگر طہارت ہوگئی اور نماز پڑھی جاسکتی ہے تو پھر نماز میں اگر پسینہ آگیا تو کیا نماز ٹوٹ گئی اگر نہیں ٹوٹی پھر پسینہ ناپاک نہیں ہوگا۔

پہلے اعتراض حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم پر کرو پھر حنفیہ پر کیونکہ حنفیہ حدیث کا تبع ہیں۔

عن عائشة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا ذهب احدكم الى الغائط فليستطب بثلاثة احجار فانها تجزئ عنه. رواه احمد والنسائى وابوداؤد والدار قطنى وقال اسناد صحيح حسن. اھ

(احياء السنن ج١ ص١٥٨)

حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کہ جب تم میں سے کوئی پاخانہ جائے تو تین ڈھیلوں سے صفائی کرے یہ اس کے لیے کافی ہے۔ عموماً صحابہ کرام اسی پر بس کرتے تھے اور پسینہ بھی بہاتے کیا انہوں نے کبھی اس کی وجہ سے کپڑے دھوئے؟

اعتراض:

(۱۵۹) پتھر سے بڑا استنجا کر کے نہ دھویا تو مکروہ نہیں ہے۔ (ابوحنیفہؒ وابویوسفؒ)

(عالمگیری جلد ا ص ۶۵)

جواب:

اعتراض پہلے اس مذکورہ حدیث اور اپنے مذہب پر کرو۔ وحید الزمان صاحب نے فرمایا:

ويجوز الاكتفاء باحدهما اھ (نزل الابرار ج١ ص٥١)

ڈھیلہ یا پانی میں سے کسی ایک پر اکتفا جائز ہے۔

باب پیشاب کے متعلق

اعتراض:

(۱۶۰) پتلی نجاست (آدمی کا پیشاب) ہتھیلی کی گہرائی کے برابر معاف ہے۔

(درمختار جلد ا ص ۱۵۲، عالمگیری جلد ا ص ۶۱، ہدایہ جلد ا ص ۲۲۶، کنز الدقائق ص ۴۸، مالابد ص ۱۶)

جواب:

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

ولیستنج بثلاثة احجار، رواه ابو داؤد والنسائی وابن ماجة وابن حبان فی صحیحه واحمد فی مسنده. اھ (نصب الرایه ج۱ ص۲۱۴)

کہ تم تین ڈھیلوں سے استنجا کرو۔

یہ ظاہر ہے کہ اس سے نجاست بالکل معدوم نہیں ہوتی ہے۔ مگر شریعت نے اتنی رخصت دے دی ہے پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ یہ محل نجاست ہتھیلی کے برابر ہی ہے۔ لہٰذا اعتراض پہلے حدیث کے معنیٰ پر کیجیے۔

اعتراض:

(۱۶۱) مغلظ نجاست یعنی پاخانہ، منی، مذی، بقدر ساڑھے تین ماشہ کپڑے کو لگ جائے تو کپڑا پاک ہے۔ (عالمگیری جلد ۱ ص ۶۱، قدوری ص ۷)

جواب:

یہ مسئلہ نہ قدوری میں ہے اور ان لفظوں کے ساتھ عالمگیری میں ہے۔ مؤلف نے نقل ترجمہ میں ''کپڑا پاک ہے'' کے الفاظ لکھے ہیں۔ یہ صریح غلط ہے۔ حنفیہ نے قدر درہم نجاست کو معاف قرار دیا ہے۔ پاک نہیں کہا۔ اس مسئلہ پر اعتراض کرنا گویا مذکورہ مسئلہ کی حدیث پر اعتراض ہے۔

اعتراض:

(۱۶۲) سیکڑوں پیشاب کی چھینٹیں سوئی کی نوک کے برابر پڑیں تو کپڑا پاک ہے۔ (عالمگیری جلد ۱ ص ۶۲، درمختار جلد ۱ ص ۱۵۴)

جواب:

سیکڑوں کا لفظ مؤلف کی زیادتی ہے۔ یہ تو ضرورت اور مشقت کی وجہ سے ہے۔ (شامی ج۱ ص۲۹۷)

کتاب کی عبارت یوں ہے۔

وعفی بول انتضح کرؤس الدبر وان کثر باصابة الماء للفروق لکن لو وقع فی ماء قلیل نجسه. اھ (در مختار مع الشامی ج۱ ص۳۲۲)

سوئی کے نور کے برابر پیشاب کی چھینٹیں معاف ہیں ضرورت کی بناء پر اگر چہ پانی لگ جانے سے بہت ہی ہوگئی ہوں لیکن اگر یہ تھوڑا پانی پڑ گئیں تو پانی ناپاک ہو جائے گا۔

چنانچہ مسئلہ میں ''ضرورت'' کی قید سے مصرح ہے۔ چونکہ اس سے بچنا ہی مشکل ہے۔

اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ الایہ (الحج:۷۸)

اور تم پر دین میں کچھ مشکل نہیں رکھی۔

اور یہ مسئلہ غیر مقلدین کی کتاب میں تو بلا قید مذکور ہے چنانچہ مولوی وحید الزمان صاحب لکھتے ہیں: (لا ینجس) رشاش خفیف لا یحس. اھ (نزل الابرار ج۱ ص ٦٤)

پیشاب کی چھینٹیں جو نظر نہ آئیں ناپاک نہیں۔

اعتراض:

(۱۶۳) پیشاب اور خون پینا اور مردار کھانا بیمار کو جائز ہے۔ حکیم حاذق کے کہنے سے۔

(درمختار جلد ۱ ص ۲۲۳، شرح وقایہ ص ٤٠٦)

جواب:

یہ مسئلہ نہ درمختار میں ہے نہ شرح وقایہ میں۔ بلکہ ہمارے علامہ شامی کی تصریح کی ہے کہ

ان المذهب انه لا يجوز التداوی بالمحرم. اھ

(شامی جلد٦ ص ٤٥٠ طبع بیروت)

حنفیوں کا مذہب یہی ہے کہ حرام چیزوں سے علاج جائز نہیں ہے۔

یہ بھی سوچئے کہ کیا حالت اضطرار میں مضطر کے لیے حرام چیزوں کی حرمت باقی رہتی ہے؟ کیا یہ حکم قرآن کے خلاف نہیں ہوگا؟

اعتراض:

(۱۶۴) جو گیہوں پیشاب میں پھول گیا وہ بھگو کر تین بار خشک کیا جائے تو پاک ہے۔

(درمختار جلد ۱ ص ۱۵۸)

جواب:

پاک نہ ہونے کی کون سی وجہ ہے؟ اور کس حدیث میں ہے؟ وحید الزمان صاحب تو ایک ہی دفعہ سے پاک ہونے کے قائل ہیں۔

ولو انتفخت الحنطة من بول الانسان او الحمص او نحوه تنقح في الماء

وتجفف فتطهر. اھ (نزل الابرار ج۱ ص۵۰)

گیہوں، چنایا اس جیسے اور کوئی چیز انسان کے پیشاب سے پھول گئی تو پانی میں بھگو کے خشک کرنے سے پاک ہو جائے گی۔

اعتراض:

(۱۶۵) پیشاب مٹی سے ملا ہوا اگر خشک ہو تو رگڑنے سے پاک ہو جاتا ہے۔

جواب:

حنفیہ کا یہ مسئلہ چمڑے کے جوتے اور ان جیسی چیزوں پر جسم والی نجاست لگ جانے سے متعلق ہے کہ ان کو کس طرح پاک کرنا چاہیے۔ خود غیر مقلدین کا بھی یہی ہے۔ پھر اعتراض کیوں؟ دیکھو مولوی وحید الزمان لکھتے ہیں:

ويطهر الخف والنعل بمسحه الارض سواء كانت النجاسة رطبًا او يابسًا ذات جرم أو غيرها. (نزل الابرار ج۱ ص۴۹)

موزہ اور جوتا مٹی پر رگڑنے سے پاک ہو جاتا ہے۔ چاہے نجاست تر ہو یا سوکھی ہوئی، جسم والی ہو یا غیر جسم والی۔

اعتراض:

(۱۶۶) صغیر بچہ جو کھاتا نہ ہو اس کا پیشاب نجس ہے۔ (ابو حنیفہؒ) (ہدایہ جلد ا ص ۱۲۰)

جواب:

یہ مسئلہ ہدایہ میں نہیں ہے البتہ حنفیہ کا مذہب یہی ہے۔ یہ کس حدیث میں کہ بچہ کا پیشاب پاک ہے۔ حالانکہ حدیث پاک میں ہے کہ

عن عائشة قالت اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم بصبي يرضع فبال في حجره فدعا بماء فصبه عليه. رواه مسلم. (احياء السنن ج۱ ص۱۵۲)

حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک دودھ پیتا بچہ لایا گیا اور اس نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی گود میں پیشاب کر دیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پانی منگایا اور اس جگہ پر بہا دیا۔ (کیا کسی بھی روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے ہی چھوڑ دیا؟ یہی دلیل ہے ناپاک ہونے کی)

اعتراض:

(۱۶۷) جن جانوروں کا گوشت حلال ہے ان کے پیشاب میں چوتھائی سے کم کپڑا بھر

جائے تو معاف ہے۔

(در مختار جلد ۱ ص ۲۵۴، عالمگیری جلد ۱ ص ۶۲، شرح وقایہ ص ۷۵، کنز ص ۲۵، قدوری ص ۷، منیہ ص ۵۵، مالا بد ص ۱۶، بہشتی زیور حصہ ۱ ص ۱۵)

جواب:

غیر مقلدین کے مذہب میں تو اگر سارے کپڑے بھر جائے یا سارا بدن پیشاب سے بھر جائے تب بھی معاف ہے۔ چنانچہ وحید الزمان صاحب لکھتے ہیں:

والمنی طاهر و کذالك بول ما یو کل لحمه. اھ (نزل الابرار ج۱ ص۴۹)

منی پاک ہے ایسا ہی حلال جانوروں کا پیشاب بھی پاک ہے۔

اعتراض:

(۱۶۸) جن جانوروں کا گوشت کھایا جاتا ہے۔ان کے پیشاب میں چوتھائی کپڑا تک بھر جائے تو نماز جائز ہے۔ (ہدای جلد ۱ ص ۲۲۷)

جواب:

یہ امام صاحب سے ایک روایت ہے، جس پر فتویٰ نہیں چنانچہ ہدایہ کی عبارت واضح ہے:

وان كانت مخففة كبول ما يؤكل لحمه جازت الصلوٰة معه حتى يبلغ ربع الثوب. اھ (هداية مع فتح القدير ج۱ ص۱۴۲)

اگر نجاست خفیفہ ہو جب کہ مأکول اللحم جانوروں کا پیشاب ہے تو اس سے نماز جائز ہے بشرطیکہ کپڑے کی چوتھائی اس سے ناپاک نہ ہوا ہو۔

چنانچہ ربع ثوب سے کم لگ گئی ہو تو نماز جائز ہے ورنہ نہیں۔ مگر غیر مقلدین کے ہاں سارے کپڑے اور جسم بھی اس سے بھر جائے تو پھر کوئی بات نہیں۔ جیسا کہ نزول الابرار جلد ۱ ص ۴۹ میں موجود ہے۔

اعتراض:

(۱۶۹) جن جانوروں کا گوشت کھایا جاتا ہے ان کے پیشاب میں کل کپڑا تر ہو جائے تو پاک ہے۔ (محمدؒ) (قدوری ص ۱۷)

جواب:

یہ مسئلہ قدوری میں نہیں ہے امام محمدؒ کے قول پر حنفیہ کا فتویٰ بھی نہیں ہے۔ البتہ غیر

مقلدوں نے اسی قول کو اختیار کیا ہے۔ پھر اعتراض کیوں؟ بلکہ غیر مقلدوں کے یہاں تو جن جانوروں کا گوشت نہیں کھایا جاتا۔ ان کا پیشاب بھی پاک ہے۔

آپ تو کتے تک کے پیشاب و پاخانہ کو اور منی کو بھی پاک کہتے ہیں۔ ملاحظہ ہو:

مولوی وحید الزمان کیا فرماتے ہیں:

المني طاهر ...... وكذا بول ما يوكل لحمه وما لا يوكل لحمه من الحيوانات ...... اختلفوا في بول الكلب وخراء و الحق انه لا دليل على النجاسة. اھ (نزل الابرار ج۱ ص۴۹)

منی پاک ہے اسی طرح تمام جانوروں کا پیشاب پاک ہے۔ کتے کے پیشاب، پاخانے میں اختلاف ہے۔ حق بات یہ ہے کہ یہ پاک ہیں کیوں کہ ناپاک ہونے پر کوئی دلیل نہیں۔

اعتراض:

(۱۷۰) ماکول اللحم (جن جانوروں کا گوشت کھانا حلال ہے) کا پیشاب پاک ہے۔ (محمدؒ) (درمختار جلد ۱ ص ۱۰۶، ہدایہ جلد ۱ ص ۱۱۸، ۱۱۹، ۲۳۲، شرح وقایہ ص ۵۱ ، معیہ ص ۴۸)

جواب:

یہ مسئلہ ہدایہ اور شرح وقایہ میں نہیں ہے۔ جواب ہو چکا ایک ہی قسم کی بات کو بار بار دہرانا مصنف کا خاص شیوہ ہے۔

اعتراض:

(۱۷۱) جن جانوروں کا گوشت کھایا جاتا ہے، ان کا پیشاب پینا بلا عذر جائز ہے۔ (محمدؒ)

(درمختار جلد ۱ ص ۱۰۶، ہدایہ جلد ۱ ص ۱۱۹، شرح وقایہ ص ۵۱)

جواب:

درمختار، ہدایہ اور شرح وقایہ میں یہ مسئلہ نہیں ہے۔ پینے کی تصریح امام محمدؒ کے قول میں آپ نے کہاں دیکھی ہے۔

آپ کے نزدیک تو شربت بنا کے بھی پی سکتے ہیں۔ کیونکہ یہ آپ کے نزدیک تو بالکل پاک ہے۔

اعتراض:

(۱۷۲) پیشاب اور دودھ حلال جانوروں کا نجاست دور کرنے والا ہے۔

(درمختار جلد ۱ ص ۱۵۰)

جواب:

درمختار میں یہ مسئلہ اس طرح ہے کہ:

وما قيل ان اللبن وبول ما يوكل مزيل فخلاف المختار.
(درمختار مع غاية الاوطار ج١ ص١٥٠)

یہ جو بعضوں نے کہا کہ دودھ اور حلال جانوروں کا پیشاب نجاست کا دور کرنے والا ہے۔ سو یہ قول مختار کے خلاف ہے۔ (یعنی اس پر فتویٰ نہیں ہے)

پھر اس پر اعتراض کرنا کس طرح درست ہے۔ جب کہ حنفیہ اس کو صحیح نہیں سمجھتے۔

اعتراض:

(۱۷۳) گدھے نے اینٹ پر پیشاب کیا اس پر شبنم اور دھوپ تین مرتبہ پڑ گئی تو وہ اینٹ پاک ہے۔ (منیہ ص۵۹)

جواب:

مؤلف نے مسئلہ کی بری طرح تحریف کردی ہے۔ اصل مسئلہ پیش خدمت ہے:

الحمار اذا بال فى المثيلة ووقع عليها الطل ثلث مرات ووقع عليها الشمس ثلاث مرات فقد طهر. (منية المصلى ص٦٤)

ایسی جگہ گدھے نے پیشاب کی جہاں کھجور کے درخت ہیں۔ تو جب اس پر تین مرتبہ شبنم اور دھوپ پڑی تو پاک ہوجائے گی۔

آپ کے مذہب میں تو گدھے کا پیشاب پاک ہے تو اس پر نہ دھوپ پڑنے کی ضرورت ہے۔ اور نہ شبنم کے خشک ہونے سے پھر اعتراض کیوں ہے؟

تابعی سے مروی ہے:

عن ابى قلابة قال اذا جفت الارض فقد زكت رواه ابو بكر بن ابى شيبة فى مصنفه ورجاله رجال الصحيح. (احياء السنن ج١ ص١٥٠)

جب زمین خشک ہوجائے تو وہ پاک ہوجاتی ہے۔

اور حدیث میں ہے: عن نافع قال سئل ابن عمر عن الخطاب تكون فيها العذرة وابوال الناس وروث الدواب فقال اذا سالت عليه الامطار وجفته الرياح فلا بأس فى الصلوة فيه يذكر ذلك عن النبى صلى الله عليه وسلم.

رواه الطبرانی فی "الاوسط" وفیه عمرو بن عثمان الکلابی وثقه ابو حاتم بن حبان وبقیة رجاله رجال الصحیح. ا ھ (احیاء السنن ج۱ ص۱۴۹)

نافع سے روایت ہے کہ حضرت ابن عمر سے ان باغوں کی زمین کے بارے میں پوچھا گیا جن میں لوگوں کا پاخانہ، پیشاب اور جانوروں کی لید پڑی ہوئی ہوتی ہیں۔ جواب فرمایا کہ جب اس زمین پر بارش کا پانی بہ جائے اور ہوائیں اس کو خشک کر دیں وہاں نماز پڑھنے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ وہ اس حدیث کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بیان فرماتے تھے۔ طبرانی نے اوسط میں اس کی روایت کی ہے۔ اور اس میں عمرو بن عثمان کلابی ہے جس کی توثیق ابو حاتم ابن حبان نے کی ہے اور باقی رجال سند رجال صحیح ہیں۔

تو اعتراض پہلے حدیث پر کیجیے۔

اعتراض:

(۱۷۴) بکری کا پیشاب پاک ہے۔ (محمدؒ) (ہدایہ جلد ۱ ص ۱۰۶)

جواب:

ہدایہ میں یہ مسئلہ نہیں ہے۔ آپ کے مذہب میں بھی پاک ہے۔ جواب ہو چکا۔ بار بار ایک ہی مسئلہ کو مؤلف دہرا رہے ہیں۔

اعتراض:

(۱۷۵) چمگادڑ کا پیشاب پاک ہے۔

(درمختار جلد ۱ ص ۱۵۳، عالمگیری جلد ۱ ص ۳۱، ہدایہ جلد ۱ ص ۱۱۷، بہشتی زیور حصہ ۲ ص ۱۴)

جواب:

یہ مسئلہ عالمگیری اور ہدایہ میں نہیں ہے۔ اس کا پیشاب تو آپ کے مذہب میں بھی پاک ہے۔ جیسا کہ اوپر گزر چکا ہے۔

اعتراض:

(۱۷۶) چوہے کا پیشاب پاک ہے۔ (درمختار جلد ۱ ص ۱۵۳)

جواب:

ہمارے فتوی تو معاف ہونے پر، پاک تو آپ کے مذہب میں ہے۔

چونکہ درمختار کی عبارت یوں ہے:

وكذا (عف الشرع) بول الفارة لتعذر التحرز عنه وعليه الفتوى. اه

(در مختار مع الشامی ج۱ ص۳۱۹)

اور اس طرح شریعت نے چوہے کے پیشاب کو معاف قرار دے دیا ہے کیوں کہ عموماً اس سے بچاؤ ممکن نہیں ہوتا ہے۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔

واضح رہے کہ یہ ضرورت کھانے کی چیزوں اور کپڑوں تک محدود ہے اگر پانی میں یہ پیشاب گرا ہو تو ناپاک ہو جائے گا۔

وبولها معفو عنه وعليه الفتوى. اھ (شامی ج۱ ص۳۱۹)

اور چوہے کا پیشاب معاف ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔

معفو عنہ اور طاہر کے مابین فرق بھی واضح کیجیے۔

اعتراض:

(۱۷۷) بلی کا پیشاب پانی کے برتنوں کے سوا معاف ہے۔ (درمختار جلد ا ص ۱۵۳)

جواب:

غیر مقلدین کے مذہب میں تو بالکل پاک ہے پھر معاف کہنے میں کیا قصور؟ جب کہ حدیث میں اس کے متعلق سہولت دی گئی ہے۔

باب پاخانہ و گوبر و مینگنی کے متعلق

اعتراض:

(۱۷۸) جسم دار نجاست (پاخانہ) ایک مثقال (۴/ ماشہ) تک معاف ہے۔

(عالمگیری جلد ا ص ۶۱، مالا ص ۱۶، بہشتی زیور حصہ ۲ ص ۱۵)

(۱۷۹) غلیظ نجاست (پاخانہ، خون، شراب) ایک درہم (۳/ ماشہ) تک معاف ہے۔

(درمختار جلد ا ص ۱۵۲، ہدایہ جلد ا ص ۲۱۳، شرح وقایہ ص ۵۷، کنز ص ۱۵، قدوری ص ۱۷، منیہ ص ۵۴)

جواب:

مؤلف کو اعتراض کی دھن میں کچھ پتہ نہیں کہ اس مسئلہ میں حنفیہ نے مثقال اور درہم

کے متعلق کیا تصریح کی؟ اس لیے ایک بات کو نہیں سمجھتے۔ اصل عبارت ملاحظہ ہو:

عف الشارع عن قدر الدرهم وهو مثقال وزنه عشرون قيراط فى نجس كثيف وعرض مقعر الكف فى رقيقة من المغلظة. اھ

(در مختار مع الشامی ج۱ ص۱۵۲)

شارع نے بقدر درہم نجاست معاف کر دی ہے۔ غلیظ جسم والی نجاست میں اور غلیظ پتلی نجاست میں ہتھیلی کی گہرائی کی برابر معاف کر دی ہے۔ اور درہم یہ مثقال ہے جس کا وزن بیس قیراط ہیں۔

مؤلف نے حقیقۃ الفقہ کے حاشیہ میں ان دونوں مسئلوں کو بالکل بے اصل کہا ہے۔ مسئلہ نمبر ۱۶۰ کے جواب سے معلوم ہو گیا ہوگا کہ اعتراض ہی بے اصل اور جہالت پر مبنی ہے۔

اعتراض:

(۱۸۰) آدمی کا پاخانہ جلا ہوا پاک ہے۔ (محمدؒ) (درمختار جلد ۱ ص ۱۵۵، ہدایہ جلد ۱ ص ۲۳۴)

جواب:

یہ مسئلہ ہدایہ میں نہیں ہے۔ درمختار میں ہے اور غیر مقلدین کا بھی یہ مذہب ہے۔

وحید الزمان لکھتے ہیں:

وكذا لرماد التى كانت روثا او خرءا (طاهر) (نزل الابرار ج۱ ص۵۰)

اس طرح گوبر اور پاخانہ کی راکھ پاک ہے۔

بتائیے کہ کون سی حدیث میں اس کے ناپاک ہونے کے متعلق تصریح ہے۔

اعتراض:

(۱۸۱) پاخانہ و غسل خانہ میں قرآن اگر حرف توڑ توڑ کر پڑھے تو پڑھ سکتا ہے۔

(عالمگیری جلد ۴ ص ۲۶۴)

جواب:

پہلے اپنوں کی خبر لیجیے آپ کے مولانا وحید الزمان صاحب نے تو اور بھی ہموار کر دیا۔ ذرا توجہ فرمائیے:

ولو قرأه (اى القرآن حالة الاستنجاء أو فى الخلاء) بالقلب فلا بأس به. اھ

(نزل الابرار ج۱ ص۲۷)

اگر قرآن کو حالت استنجا یا پاخانہ میں الٹا پڑھا تو کوئی حرج نہیں۔ (یعنی اخیر سے لے کر ابتدا کی طرف ایک ایک آیت پڑھتا رہا)

قرآن نظم اور معنی دونوں کا نام ہے۔ نظم کا وجود حروف سے ہے اگر حروف توڑ دیے جائیں تو پھر یہ قرآن کہاں رہا؟

اعتراض:

(۱۸۲) پاخانہ یا لید لگ کر خشک ہو گئی تو رگڑنے سے پاک ہے۔

(عالمگیری جلد ا ص ۵۹)

جواب:

عالمگیری میں یہ مسئلہ چمڑے کے موزے کے متعلق ہے۔ آپ کے مولانا وحید الزمان کے حوالے سے یہ مسئلہ گزر چکا۔ اعتراض کرنا ہے تو پہلے حدیث پر کیجیے۔ پھر اپنے مذہب پر پھر حنفیہ پر۔

قال (رسول الله صلى الله عليه وسلم) اذا جاء كم احدكم في المسجد فلينظر فان رأى في نعليه قذر او اذى فليمسحه وليصل فيهما. رواه ابو داؤد وسكت عنه وفي بلوغ المرام وصححه ابن خزيمة وراه ابن حبان في صحيحه (زيلعي) (احياء السنن ج۱ ص ۱٤٦)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی مسجد آئے تو دیکھ لیا کرے اگر اپنی جوتیوں میں نجاست دیکھے تو اسے پونچھ ڈالے اور ان میں نماز ادا کر لیا کرے۔

اعتراض:

(۱۸۳) موزہ پاخانہ سے بھر جائے تو مٹی سے رگڑنے سے پاک ہے۔ (منیہ ص ۵٦)

جواب:

اصل کتاب میں ''اصاب'' کا لفظ ہے جس کا معنی بھر جانے کا نہیں بلکہ لگ جانا کے ہیں۔

(منية المصلى ص ۵۹)

اعتراض کا جواب ہو چکا۔

اعتراض:

(۱۸۳) حرام پرند جانوروں کی بیٹ پاک ہے۔ (محمدؒ) (منیہ ص ۴۸)

جواب:

اس پر حنفیہ کا فتویٰ نہیں ہے اور منیہ میں لکھا ہے کہ اس کو امام محمدؒ کا قول قرار دینا بھی صحیح نہیں ہے۔ ملاحظہ ہو:

ولم یذکر فی روایة خرء ما لایؤکل لحمه لهن الطیور طاهر عند محمدؒ.
(حاشیه علی المنیة ص ٤٧)

کسی بھی روایت میں امام محمدؒ سے منقول نہیں کہ ان کے نزدیک حرام پرندوں کی بیٹ پاک ہے۔

مگر آپ کے مذہب میں تو بالکل پاک ہے جیسا کہ گزر چکا پھر ہم پر اعتراض کیوں؟

اعتراض:

(١٨٥) حرام جانوروں کی بیٹ میں چوتھائی سے کم کپڑا ابھر جائے تو پاک ہے۔
(شرح وقایہ ص ٧٥)

جواب:

اس مسئلہ سے شرح وقایہ کیا حنفیہ کی ساری کتابیں پاک ہیں۔ البتہ آپ کے مذہب میں کتے، بلی، ہاتھی، ریچھ وغیرہ وغیرہ کا پیشاب پاخانہ پاک ہے۔ جیسا کہ حوالہ کے ساتھ گزر چکا۔

اعتراض:

(١٨٦) نجاست کا دھواں نجس نہیں۔ (عالمگیری جلد ١ ص ٦٣)

جواب:

آپ کے مذہب میں تو اس بارے اور بھی وسعت دے دی گئی ہے۔ ملاحظہ فرمایئے:

والاستحالة مطهرة لعدم وجود الوصف المحکوم علیه. اھ
(نزل الابرار ج١ ص ٥٠)

کوئی بھی چیز ایک حقیقت سے دوسری حقیقت کی طرف پلٹ جانے سے بھی پاک ہو جاتی ہے کیوں کہ جس کی بنا پر نجاست کا حکم تھا وہ معدوم ہو گیا۔

پھر حنفیہ پر زبان طعن کیوں دراز کی۔

اعتراض:

(١٨٧) چمگادڑ کا پاخانہ پاک ہے۔
(درمختار جلد ١ ص ١٥٣، عالمگیری جلد ١ ص ٣١، ہدایہ جلد ١ ص ١١٧، بہشتی زیور حصہ ٢ ص ١٤)

جواب:

یہ مسئلہ عالمگیری اور ہدایہ میں نہیں ہے اور آپ کے نزدیک تو بالکل ہی پاک ہے۔ جب کہ ہمارے مذہب میں فتویٰ معاف ہونے پر ہے۔

اعتراض:

(۱۸۸) گوبر کی لپی زمین پر کپڑا رکھ دینے سے ناپاک نہیں ہوتا۔ (محمدؒ)
(عالمگیری جلد ا ص ۶۳، شرح وقایہ ص ۷۵)

جواب:

مؤلف نے تحریف سے کام لیا، اصل مسئلہ ملاحظہ فرمائیے:

او وضع رطبا علی ما طین بطین فیہ سرقین ولیس ۱ھ

(شرح وقایہ ج۱ ص ۱۴۱)

خشک زمین جو گوبر سے لپی ہوئی تھی اس پر تر کپڑا بچھا کر نماز پڑھی تو درست ہے۔ (کیا زمین خشک ہو جانے سے پاک نہیں ہوتی؟ جب کپڑے میں نجاست کا اثر نہ ہو تو ناپاک کیوں ہے؟

اعتراض:

(۱۸۹) مٹی میں گوبر ملایا جائے تو مٹی نجس نہیں۔ (ہدایہ جلد ا ص ۸۵)

جواب:

ہدایہ میں یہ مسئلہ ہے ہی نہیں اور حنفیہ کا فتویٰ یہ ہے کہ مٹی میں اگر گوبر ملا ہوا تھا اور وہ خشک ہو گئی اور نجاست کا اثر ختم ہو چکا تو مٹی نجس نہیں۔ آپ کے مذہب میں اب بھی ناپاک ہے تو اس کی دلیل چاہیے۔

اعتراض:

(۱۹۰) چوہے کی مینگنی ناپاک نہیں ہوتی۔ جب تک کہ اس کا اثر ظاہر نہ ہو۔
(درمختار جلد ا ص ۱۵۳)

جواب:

آپ کے مذہب میں تو اثر ظاہر ہو یا نہ ہو ہر حال میں پاک ہے پھر ہم پر اعتراض کی کون

کی وجہ جب کہ ہمارے مذہب بالکل حدیث کے موافق ہے۔

اعتراض:

(۱۹۱) چوہے کی مینگنی اگر گیہوں کے ساتھ پس جائیں تو جب تک مزہ نہ بدلے تو ناپاک نہیں۔ (عالمگیری جلد ا ص ۶۳، ہدایہ جلد ا ص ۲۳۵)

جواب:

اور آپ کے ہاں تو چونکہ چوہے کی مینگنی بالکل ہی پاک ہے اس لیے گر مزہ بدل بھی گیا تو بھی کچھ حرج نہیں۔ پھر حنفیہ کا مذہب حدیث کے موافق ہونے کے باوجود اس پر اعتراض کیوں؟

باب عام نجاستوں کے متعلق

اعتراض:

(۱۹۲) فرج کی رطوبت پاک ہے بالاتفاق، جیسے رینٹ اور تھوک وغیرہ۔ (ابوحنیفہؒ)
(درمختار جلد ا ص ۸۳، ص ۱۵۱، ہدایہ جلد ا ص ۲۴۱)

جواب:

ہدایہ میں یہ مسئلہ نہیں ہے، یہ ہے مؤلف صاحب کو ''بالاتفاق'' اور ''ابوحنیفہ'' کے معنی سمجھنے کی قابلیت بھی نہیں۔ آپ کا مذہب بھی تو یہی ہے۔

المنی طاهر و کذالك رطوبة الفرج. اھ (کنز الحقائق ص ۱۶)

منی اور رطوبۃ الفرج پاک ہے۔ (حنفیہ کا فتویٰ یہ ہے: پھر اعتراض ہے۔ ملاحظہ کیجیے شامی میں تصریح ہے:

وعندهما (رطوبة الفرج) یتنجس وهو الاحتیاط. (شامی جلد۱ ص ۲۲۲)

صاحبین کے نزدیک ناپاک ہے اور احتیاط اسی میں ہے۔

اعتراض:

(۱۹۳) کپڑے کا کوئی کونہ نجس ہو گیا مگر یاد نہیں کون سا تھا تو کوئی سا کونہ دھو ڈالے تو کپڑا پاک ہو جائے گا۔

(درمختار جلد ا ص ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۵۵، عالمگیری جلد ا ص ۵۸، ہدایہ جلد ا ص ۲۱۳، شرح وقایہ ص ۷۵)

جواب:

یہ مسئلہ ہدایہ میں نہیں ہے۔ اور درمختار کے جو مؤلف نے حوالے درج کیے ہیں۔ سو غلط

ہے اس میں یہ مسئلہ صرف ایک ہی جگہ ہیں۔ اور غیر مقلدین کا مذہب بھی یہی ہے۔

لو تنجس طرف من الثوب ثم نسیہ فلیغسل طرفا منہ بالتحری. اھ
(نزل الابرار ج۱ ص۵۰)

کپڑے کی کوئی ایک جانب ناپاک ہوگئی تو تحری کر کے کوئی ایک جانب دھوڈالے۔

اعتراض:

(۱۹۴) رال سے نجاست پاک ہوجاتی ہے۔ (درمختار جلد ۱ص ۱۵۰، ہدایہ جلد ۱ص ۲۱۷)

جواب:

ہدایہ میں یہ مسئلہ نہیں ہے۔ کسی چیز کو نجاست سے پاک کرنے کا کیا معنی ہے۔ کیا پاکی کا مطلب نجاست کا دور کرنا نہیں؟ اگر انگلی میں خون نکل آیا اور اس کو چاٹ لیا تو کیا انگلی پاک نہ ہوئی۔ جب کہ نجاست کا اثر بھی نہیں رہا۔

اعتراض:

(۱۹۵) جس عضو پر نجاست لگی ہو وہ تین بار چاٹنے سے پاک ہوجاتی ہے۔ (منہ ناپاک ہوتو بلا سے) (منیہ ص ۵۷، بہشتی زیور حصہ ۲ص ۱۸، عالمگیری جلد ۱ص ۶۱)

جواب:

اوپر کے ہی مسئلے کو دہرایا گیا ہے۔ جواب وہی ہے کیا احادیث صحاح میں مختلف طریقے سے نجاست کا دور کرنا مروی نہیں ہے؟ اگر چاٹ کر تھوک کیا ہے تو منہ بھی پاک ہوجائے گا۔ اسی طرح اگر شراب یا نجس چیز کو کھا پی کر سب تھوک نگل لیا تب بھی منہ پاک ہوجائے گا۔

اعتراض:

(۱۹۶) نجاست بھرا کپڑا اس قدر چاٹے کہ نجاست کا اثر جاتا رہے تو پاک ہے۔
(عالمگیری جلد ۱ص ۶۱، ہدایہ جلد ۱ص ۲۱۹)

جواب:

ہدایہ میں یہ مسئلہ بالکل نہیں ہے اور عالمگیری میں ''نجاست بھرا'' کے الفاظ نہیں ہیں۔ جب نجاست کا اثر ہی ختم ہوگیا تو پھر کون سی حدیث میں ہے کہ کپڑا ناپاک ہے؟

اعتراض:

(۱۹۷) چھری پر نجاست لگے تو چاٹنے سے پاک ہے۔
(عالمگیری جلد ۱ص ۶۱، ہدایہ جلد ۱ص ۲۲۲)

جواب:

''چاٹنے'' کا لفظ نہ ہدایہ میں ہے نہ عالمگیری میں، صرف ''مسح'' کا لفظ ہے جس کا معنی پونچھنا ہے۔ یہی فتویٰ بھی غیر مقلدین کا ہے۔ ملاحظہ فرمائیں:

المرأة والظفر والعظم والزجاج والسيف يطهر بالمسح. اھ

(نزل الابرار ج۱ ص۴۹)

آئینہ، ناخن، ہڈی، شیشہ اور تلوار پونچھنے سے پاک ہو جاتا ہے۔

اعتراض:

(۱۹۸) جو انگلی یا پستان ناپاک ہو تو چاٹنے سے پاک ہو جاتی ہے۔

(درمختار جلد ا ص ۱۵۰)

جواب:

بتایئے کہ ''مسح'' اور ''چاٹنے'' میں فرق کیا ہے۔ جب دونوں ایک ہی طرح سے پاک کرنے والے ہیں؟ جواب گزر چکا ہے۔

اعتراض:

(۱۹۹) خون سے سورۂ فاتحہ (سورۂ اخلاص) ماتھے پر لکھنا جائز ہے اگر امتی نا معلوم ہو کہ خون بند ہو جائے گا۔ (درمختار جلد ا ص ۱۰۷)

جواب:

یہ مسئلہ درمختار میں نہیں ہے۔ آپ کے نزدیک تو خون بالکل پاک ہے جیسا کہ روشنائی ہے تو ناجائز ہونے کی کون سی بات ہے؟ ہمارے نزدیک یہ مسئلہ اختلافی ہے جو لوگ اجازت دیتے ہیں وہ مضطر قرار دے کر اجازت دیتے ہیں پھر جب کہ اس کے حق میں سور مردار اور خون حرام نہیں۔ پھر اس کے لیے کیوں ناجائز ہوا؟

قوله تعالىٰ فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه الاية (سورہ بقرہ)

پھر جو کوئی بے اختیار ہو جائے نہ تو نافرمانی کرے اور نہ زیادتی تو اس پر کچھ گناہ نہیں۔

اعتراض:

(۲۰۰) جو نکسیر بند نہ ہوتی ہو تو قرآن کی آیت کو خون سے پیشانی پر لکھنا جائز ہے۔

(عالمگیری جلد۴ ص ۳۴۶)

جواب:

وہی جواب ہے جو ابھی گزرا کیوں کہ ایک ہی قسم کی بات دہرائی گئی ہے۔

اعتراض:

(۲۰۱) فاسق اور کافر ذمیوں کے کپڑے پاک ہیں اور پاجامہ میں کراہت ہے۔
(درمختار جلد ۱ ص ۱۶۳)

جواب:

مؤلف کو اپنی خبر بھی نہیں۔ مولانا وحید الزمان صاحب نے تو یہ مسئلہ بالکل صاف کر دیا۔
ملاحظہ فرمایئے:

وثياب اهل الفسقة واهل الذمة طاهرة. ١ھ(نزل الابرار ج١ ص٥٤)

فاسق اور ذمیوں کے کپڑے پاک ہیں۔

اعتراض:

(۲۰۲) بچھونے پر خشک منی لگی ہو اس پر سویا اور پسینہ سے بچھونا تر ہو گیا تو اگر بدن پر اثر ظاہر نہ ہو تو بدن پاک ہے۔ (عالمگیری جلد ۱ ص ۶۴، منیہ ص ۵۵، بہشتی زیور حصہ ۱ ص ۲۰)

جواب:

کوئی بھی عقلمند اس کا اقرار کر سکتا ہے کہ نجاست کا اثر ظاہر ہوئے بغیر کسی چیز کو ناپاک کہہ دیا جائے؟ اور آخر آپ کے مذہب میں تو منی بالکل پاک ہی ہے، کھائی بھی جاتی ہے۔ پھر ہم پر اعتراض کیسے؟

اعتراض:

(۲۰۳) گیلے نجس کپڑے کے ساتھ پاک کپڑا لپیٹا گیا کہ وہ تر ہو گیا۔ اگر نچڑ نہ سکے تو پاک ہے۔

(درمختار جلد ۱ ص ۱۶۲ ام عالمگیری جلد ۱ ص ۶۳، ہدایہ جلد ۱ ص ۲۲۹، شرح وقایہ ص ۵۷، کنز ص ۴۴۳، منیہ ص ۵۴، بہشتی زیور حصہ ۲ ص ۳۰)

جواب:

یہ مسئلہ ہدایہ اور کنز میں نہیں ہے۔ مولف نے مسئلہ مسخ کر دیا ہے۔ اصل مسئلہ یہ ہے۔

لف طاهر فی نجس مبتل بماء ان بحیث لو عصر قطر تنجس و الا لا . اھ
(در مختار مع غایة ج۱ ص۶۱)
پاک کپڑا اسے ناپاک کپڑے میں لپیٹا گیا جو پانی سے تر ہو گیا ہو، اگر پاک کپڑا اس قدر تر ہو گیا ہو کہ نچوڑنے سے ٹپکے تو ناپاک ہے ورنہ نہیں۔ ہو بہو یہی عبارت آپ کے وحید الزمان صاحب کی بھی ہے۔ (نزل الابرار ج۱ ص۴۵)
پھر ہم پر زبان درازی کرنے سے شرمانا چاہیے۔
اعتراض:
(۲۰۴) گیلی نجس زمین پر پاک کپڑا بچھایا گیا اور وہ تر ہو گیا۔ اگر نچڑ نہ سکے تو پاک ہے۔
(عالمگیری جلد اص ۶۳)
جواب:
سابقہ مسئلہ ہے۔ جس کو خواہ مخواہ دہرا دیا ہے۔ مولوی وحید الزمان بھی تو یہی لکھتے ہیں:
اعتراض:
(۲۰۵) تر پاؤں نجس زمین یا نجس بچھونے پر رکھے تو وہ نجس نہ ہو گا۔
(عالمگیری جلد اص ۶۳، منیہ ص ۵۵)
جواب:
ایک ہی بات مختلف شکلوں میں پیش کی جا رہی ہے۔ غیر مقلدین مذہب میں تو اور بھی وسعت دی گئی ہے۔
لو نام او مشی علی نجاسة ان ظهر عينها ...... تنجس و الا لا . اھ
(نزل الابرار ج۱ ص۵۴)
نجاست پر سویا یا خالی پاؤں چلا اگر عین نجاست پاؤں وغیرہ پر نمایاں ہوا ہو تو ناپاک ہے ورنہ نہیں۔
اعتراض:
(۲۰۶) نجس دودھ تین بار جوش دینے سے پاک ہے۔ (درمختار جلد اص ۱۵۷)
(۲۰۷) نجس شہد تین بار جوش دینے سے پاک ہے۔
(درمختار جلد اص ۱۵۷، عالمگیری جلد اص ۵۷، ہدایہ جلد اص ۲۳۷، بہشتی زیور حصہ ۲ ص ۱۹)

(۲۰۸) نجس شیر خرما تین بار جوش دینے سے پاک ہے۔ (درمختار جلد ۱ ص ۱۵۷)

(۲۰۹) نجس تیل تین بار جوش دینے سے پاک ہے۔

(درمختار جلد ۱ ص ۱۵۷، عالمگیری جلد ۱ ص ۵۷، منیہ ص ۵۴، بہشتی زیور حصہ ۲ ص ۱۹)

(۲۱۰) گھی ناپاک ہو گیا جتنا گھی ہو اتنا پانی ڈال کر پکاوے جب پانی جل جائے تین دفعہ اسی طرح کرے تو پاک ہو جائے گا۔ (بہشتی زیور حصہ ۲ ص ۱۹)

جواب:

ہدایہ کا حوالہ ان تمام مسائل میں صحیح نہیں۔ یہ سب ایک ہی مسئلہ کی صورتیں ہیں۔ اخیر مسئلہ میں پاک کرنے کا جو طریقہ مذکور ہے وہی طریقہ مذکورہ اشیاء کے پاک کرنے کا ہے۔ چنانچہ شامی میں تصریح ہے: پانی کا جل جانا، دھونے کے قائم مقام ہے۔ جس طرح دھونے میں ناپاک پانی زمین پر گر جاتا ہے اور دھوئی ہوئی چیز پاک ہو جاتی ہے اسی طرح ان صورتوں میں پانی جل کر ہوا میں تحلیل ہو جاتا ہے۔ اور جوش دی ہوئی چیز پاک ہو جاتی ہے۔

(شامی جلد ۱ ص ۳۰۹)

بتائیے کہ پانی جب فطری طور پر پاک کرنے والا ہے تو یہاں کون سی چیز طہارت کو مانع ہے؟ جب کہ نجاست کا اثر بھی باقی نہیں رہتا۔

اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

وانزلنا من السماء ماء طهورا الآيه

اور میں نے آسمان سے پاک کرنے والا پانی اتارا۔

اعتراض:

(۲۱۱) گوشت کے شوربے میں نجاست پڑی جوش کی حالت میں تو تین بار ابال آنے سے پاک ہو جائے گا۔ (درمختار جلد ۱ ص ۱۵۸)

جواب:

یہ مسئلہ درمختار میں نہیں ہے اس میں تو یہ مذکور ہے کہ حنفیہ کا فتویٰ اس پر نہیں ہے جیسا کہ شامی نے بحر اور خانیہ میں نقل کیا ہے۔ اس مسئلہ میں تبدیلی کی گئی، ملاحظہ فرمائیے:

و (يطهر) لحم طبخ بخمر بغلي وتبريد ثلاثا اھ

(در مختار مع الغاية ج۱ ص ۱۵۷)

اور جو گوشت شراب میں پکایا گیا وہ تین بار جوش دینے اور سرد کرنے سے پاک ہو جاتا ہے۔
آخر آپ کا فتویٰ بھی ملاحظہ کریں۔ پھر حنفیہ پر اعتراض کریں:

والخبز الذی عجن به (الخمر) ثم زال اثره بالطبخ (یحل اکله)
(نزل الابرار ج۱ ص۵۰)

جس روٹی کا خمیر شراب سے بنا ہوا گر پکانے سے اثر ختم ہو گیا ہو تو کھانا حلال ہے۔

اعتراض:

(۲۱۲) پانی میں نجاست گری اس سے چھینٹیں اچٹ کر کپڑے پر لگیں اگر رنگ و بو ظاہر نہ ہو تو کپڑا پاک ہے۔ (عالمگیری جلد ا ص ۶۴، ہدایہ جلد ا ص ۲۳۶، بہشتی گوہر ص ۱۳)

جواب:

ہدایہ میں یہ مسئلہ نہیں ہے۔ عالمگیری میں یہ مذکور ہے کہ جب تک اس کے پیشاب ہونے کا یقین نہ ہو نماز درست ہے۔ کیونکہ نجاست گرتے ہی جو چھینٹیں اوپر آ گئیں اس میں نجاست کا حلول نہیں یعنی کلی اختلاط نہیں۔

اعتراض:

(۲۱۳) نجس سرمہ لگا ہو تو دھونا واجب نہیں۔ (عالمگیری جلد ا ص ۸۷، ہدایہ جلد ا ص ۲۱۴، ۳۱۱)

جواب:

ہدایہ میں یہ مسئلہ نہیں ہے۔ کون سی حدیث میں ہے کہ آنکھ کا اندرونی حصہ بھی دھونا لازم ہے؟ غیر مقلدین کو تو اس میں حنفیہ کے تبع ہیں۔

ولا یجب غسل ما فیه حرج کعین وان اکتحل بکحل نجس
(نزل الابرار ج۱ ص۲۱)

جن اعضاء کے دھونے میں حرج ہے ان کا دھونا لازم نہیں جیسا کہ آنکھ ہے اگرچہ ناپاک سرمہ لگا ہوا ہو۔

اعتراض:

(۲۱۴) نجس تیل صابون میں ڈالا گیا ہو تو وہ پاک ہے۔
(ہدایہ جلد ا ص ۲۲۵، بہشتی گوہر ص ۱۲)

جواب:

مولف نے صورت مسئلہ بدل دی۔ اصل مسئلہ اس طرح ہے۔

"مسئلہ ناپاک تیل یا چربی کا صابون بنالیا جائے گا پاک ہو جائے گا۔" (بہشتی گوہر ص ۱۰)

آپ ہی کے حوالے سے گزر چکا ہے کہ نجاست کی حقیقت بدل جانے سے پاک ہو جاتی ہے۔ تو اعتراض کیا؟

اعتراض:

(۲۱۵) نجاست جلا کر اس سے نوشادر بنایا جائے تو پاک ہے۔ (بہشتی گوہر ص ۱۰)

جواب:

مولف نے پورا مسئلہ ذکر نہیں کیا، ملاحظہ ہو: مسئلہ نجاست اگر جلائی جائے تو اس کا دھواں پاک ہے، وہ اگر جم جائے اور اس سے کوئی چیز بنائی جائے تو وہ پاک ہے جیسے نوشادر کو کہتے ہیں کہ نجاست کے دھوئیں سے بنتا ہے۔" (بہشتی گوہر ص ۱۰)

آخر اعتراض کیوں؟ جب کہ آپ ہی کا مذہب ہے "الاستحالة مطهرة"
(كنز الحقائق ص ١٦)

اعتراض:

(۲۱۶) جب تک نجاست درہم برابر نہ ہو ستر نہ کھولے اور اگر زیادہ ہو تو کھول دے خواہ پردہ ہو یا نہ ہو۔ (منیہ ص ۸)

جواب:

یہ حنفیہ پر محض افتراء ہے۔ منیہ اس مسئلہ سے پاک ہے البتہ آپ کے امام شوکانی اور نواب صاحب نے قدرت کے باوجود ننگے اور نجاست کے ساتھ صحت صلوٰۃ کا فتویٰ صادر فرماتے ہیں۔ ملاحظہ ہو۔

من صلى ملابسًا لنجاسة عامدًا فقد اخل لواجب وصلاته صحيحة اھ
(الروضة الندية ص ٥٢)

اگر کسی نے قصداً نجاست کے ساتھ ملوث ہو کر نماز ادا کی تو صحیح ہو جائے گی اگر چہ ترک واجب ہے۔

لو صلى عريانا ومعه ثوب صحت صلوته. اھ (نزل الابرار ج١ ص ٦٥)
اگر کسی نے کپڑے موجود ہونے کے باوجود ننگے نماز ادا کی تو صحیح ہو جائے گی۔
کیا یہ صریح قرآن وحدیث کی مخالفت نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

وثیابك فطهر (سورۃ المدثر)

اور اپنے کپڑے پاک رکھو اور گندگی سے دور رہو۔

یا بنی آدم خذوا زینتکم عند کل مسجد (٦)

اے آدم کی اولاد لے لو اپنی آرائش ہر نماز کے وقت

اعتراض:

(۲۱۷) عورت نے دیگچہ دھویا یا ہاتھ سے میل یا مٹی چھڑائی تو وہ دھوون پاک ہے اور پاک کرتا ہے۔ (منیہ ص ۴۸)

جواب:

منیہ میں صرف اتنی بات ہے کہ "لا یصیر الماء مستعملاً" ()

یعنی اس سے پانی شرعی اصطلاح میں مستعمل نہیں ہوگا۔

سوچئے دیگچہ میں جو کچھ تھا اگر وہ پونچھ کر کھالیا تو کیا اس کا کھانا ناجائز تھا۔ ہاتھ میں میل یا مٹی لگی تھی پہلے ہی وضو تھا اب اس نے اسی طرح نماز پڑھ لی تو کیا نماز نہیں ہوئی۔ پھر آپ کی عقل کو کیا ہوگیا جو آپ دیگچہ کے دھوون یا میل مٹی کو ناپاک سمجھنے لگے؟

بتائیے کہ یہاں طہارت سے کون سی مانع ہے؟ جب کہ آپ کے مذہب میں کافر اور جنبی کے مستعمل پانی سے بھی وضو اور غسل دونوں جائز ہیں۔

اعتراض:

(۲۱۸) مسافر کا ہاتھ نجس ہو اگر مٹی پر مل دے تو پاک ہو جائے گا۔ (محمدؒ) (منیہ ص ۵۶)

جواب:

مولف نے "پاک ہو جاوے گا" کا لفظ اپنی طرف سے بڑھا دیا۔ امام محمدؒ نے صرف اتنا فرمایا ہے: "یمسحھا بالتراب" (منیۃ ص ۵۹)

یعنی مٹی پر مل دے۔ یہ اس لیے فرمایا کہ اس سے تقلیل نجاست ہوتی ہے کیوں کہ عموماً مسافر کے پاس پانی کی فراہمی کم ہی ہوتی ہے۔ (حلبی کبیر ص ۱۷۷)

اعتراض:

(۲۱۹) کافر کا جھوٹا پاک ہے۔

(درمختار جلد ا ص ۱۱۱، عالمگیری جلد ا ص ۳۰، ہدایہ جلد ا ص ۱۲۷، منیہ ص ۵۳، بہشتی زیور حصہ ا ص ۸۲)

جواب:

آپ کے مذہب میں تو اتنی وسعت ہے کہ کتے، سور اور تمام جانوروں کا جھوٹا تک پاک اور پاک کرنے والا ہے۔

سور الآدمی کان جنبًا او کافرا او امرأۃ وکذا سور ما یوکل لحمہ طاھر طہور وکذا جمیع الآسار۔ اھ (نزل الابرار ج ص ...)

انسان کا جھوٹا چاہے جنبی ہو یا کافر ہو یا عورت ہو پاک ہے اور پاک کرنے والا ہے۔ اس طرح تمام جانوروں کا جھوٹا ہے۔

بخاری اور مسلم کی حدیث میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے اصحاب نے ایک مشرکہ عورت کی مشک سے وضو کیا بتایئے کہ اعتراض کس پر زیادہ موزوں ہے؟

اعتراض:

(۲۲۰) خشک خون رگڑنے سے پاک ہو جاتا ہے۔ (ہدایہ جلد ا ص ۲۱۹)

جواب:

یہ مسئلہ ہدایہ میں چمڑے کے موزے اور جوتے کے متعلق ہے۔ مولف نے مغالطہ کی مجبوری سے مطلقاً ذکر کر دیا ہے۔ تفصیل کے ساتھ جواب گزر چکا۔

اعتراض:

(۲۲۱) حرام چیز سے دوا کرنا اگر شفا کا یقین ہو تو جائز ہے۔ (ہدایہ جلد ا ص ۱۱۵)

جواب:

مولف کا عجیب حافظہ ہے کہ ایک ہی بات کو بار بار دہراتے رہتے ہیں۔ پتہ نہیں چلتا کیا کچھ لکھ دیا جواب شافی اسے پہلے گزر چکا۔

اعتراض:

(۲۲۲) کعبہ کا غلاف حائضہ اور جنبی پہنے تو جائز ہے۔ (درمختار جلد ا ص ۲۱۹)

جواب:

یہ مسئلہ کون سی حدیث کے خلاف ہے؟ غیر مقلدین کا فتویٰ بھی تو یہی ہے۔ ملاحظہ ہو:

ولہ لبسھا او جنبا او حائضًا۔ (نزل الابرار ج۱ ص ۲۸۵)

خرید نے والا اس کو پہن سکتا ہے اگر چہ وہ جنبی یا حائضہ ہو۔

اعتراض:

(۲۲۳) جنبی کو قرآن لکھنا درست ہے۔ بشرطیکہ چھوا نہ جائے۔ (شرح وقایہ ص ۷۰)

جواب:

بتایئے کتابت سے کون سا مانع ہے اور آپ کا مذہب بھی تو یہی ہے۔ ملاحظہ فرمایئے:

ولا یکرہ کتابۃ من غیر مس ما یکتبہ. اھ (نزل الابرار ج۱ ص ۲۷)

جنبی کو قرآن لکھنا مکروہ نہیں بشرطیکہ مکتوب نہ چھوا جائے۔

باب شراب کے متعلق

اعتراض:

(۲۲۴) شراب کا سرکہ بن جائے تو پاک ہے۔ (محمدؒ)

(درمختار جلد۴ ص ۲۶۳، عالمگیری جلد۴ ص ۴۰۵، ہدایہ جلد ا ص ۱۶، وص ۲۲۴، شرح وقایہ ص ۵۷۵، قدوری ص ۲۲۳، بہشتی زیور حصہ۳ ص ۸۰)

جواب:

اس مسئلہ میں امام محمد کی کیا تخصیص تمام ائمہ حنفیہ کا یہی مذہب ہے اور آپ کے نزدیک تو شراب ہی پاک ہے، سرکہ بن گیا تو اس کی حلت میں کیا کہنا۔ مولوی وحید الزمان لکھتے ہیں:

والمنی طاهر و کذالك الخمر اھ (نزل الابرار ج۱ ص ۴۹)

منی پاک ہے ایسا ہی شراب بھی پاک ہے۔

اما (الخمر) اذا صار خلا فیصیر حلالا اھ (کنز الحقائق ص ۱۹۰)

اگر شراب سرکہ بن جائے تو پینا حلال ہے۔

اعتراض:

(۲۲۵) پیاسے کو شراب پینا ضرورۃ جائز ہے۔ (درمختار جلد ا ص ۱۰۶)

جواب:

آپ ”ضرورت“ کے معنی بھی نہ سمجھتے ہیں اور یہ مسئلہ مضطر میں تو کسی کا بھی اختلاف نہیں۔ اعتراض کرنا تو قرآن ہی پر کرنا کیوں کہ ایسا کرنے کی اجازت قرآن ہی سے ملی ہے۔

فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَا اِثْمَ عَلَيْهِ (البقرہ:۱۷۳)

جو مجبور ہو جائے (بشرطیکہ) اللہ کی نافرمانی نہ کرے اور حد (ضرورت) سے باہر نہ نکل جائے اُس پر کچھ گناہ نہیں۔

وحید الزمان صاحب کا فتویٰ ملاحظہ کیجیے۔

ویجوز لمن غص ولم یجد الماء. اھ (کنز الحقائق ص ۱۹۱)

جس کے گلے میں کوئی چیز لٹک جائے اور پانی نہ ملے اس کے لیے شراب پینا جائز ہے۔

اعتراض:

(۲۲۶) شراب کا مٹکہ سرکہ ہو جانے کے بعد پاک ہے۔

(درمختار جلد ا ص ۱۰۷، عالمگیری جلد ا ص ۵۷، ہدایہ جلد ا ص ۱۲۲)

جواب:

ہدایہ میں یہ مسئلہ نہیں ہے آپ کے نزدیک تو شراب پاک ہے اور سرکہ تو ہے ہی، پھر یہ کوئی دانائی کی بات ہے کہ مٹکہ ناپاک رہے؟

اعتراض:

(۲۲۷) جو گوشت شراب میں پکایا گیا وہ کئی بار جوش دے کر سوکھانے سے پاک ہو جاتا ہے۔ (ابو یوسفؒ) (درمختار جلد ا ص ۱۵۸، عالمگیری جلد ا ص ۵۶)

جواب:

وہی مسئلہ دہرایا گیا ہے۔ جواب نمبر ۲۱۱ میں گزر چکا اور ہدایہ میں یہ مسئلہ نہیں ہے۔

اعتراض:

(۲۲۸) جو مرغی پیٹ چاک کرنے سے پہلے پر اکھاڑنے کی غرض سے جوش دے گئی ہو وہ تین بار دھونے اور خشک کرنے سے پاک ہے۔ (درمختار جلد ا ص ۱۵۸)

جواب:

مولف نے مسئلہ کی صورت بگاڑ دی یہ اس صورت میں ہے کہ اگر حرارت گوشت کے اندر پہنچنے سے پہلے پہلے مرغی اتار لی گئی ہو ورنہ اگر حرارت گوشت کے اندر سرایت کر گئی ہو تو پاک نہیں ہوگا کیوں کہ نجاست گوشت کے اندر جذب ہو چکی ہے۔ (شامی جلد ا ص ۳۰۹)

بتایئے کہ کوئی چیز نجس ہوئے بغیر اس پر نجس ہونے کا حکم لگایا جا سکتا ہے؟ حنفیہ کا یہاں دھونے کا حکم دینا احتیاطاً ہے۔

اعتراض:

(۲۲۹) جو گیہوں شراب میں پکایا گیا وہ کئی بار جوش دے کر سوکھانے سے پاک ہو جاتا ہے۔(ابو یوسفؒ)(درمختار جلد ا ص ۱۵۸، عالمگیری جلد ا ص ۵۶)

جواب:

حنفیہ کا فتویٰ اس پر نہیں ہے اور درمختار میں اس طرح ہے:

حنطة طبخت في خمر لا تطهر ابدا به يفتى اھ

(در مختار مع الشامی ج۱ ص۳۰۹)

جو گیہوں شراب میں پکایا گیا ہے وہ کبھی پاک نہیں ہوگا اور اسی پر فتویٰ ہے۔

مگر آپ کے یہاں پاک ہے جیسا کہ نمبر ۲۱۱ میں گزرا۔

اعتراض:

(۲۳۰) شراب میں آٹے گوندھے ہوئے کی روٹی پکائی گئی ہو اگر اس قدر سرکہ ڈالا جائے کہ شراب کا اثر جاتا رہے تو پاک ہے۔(درمختار جلد ا ص ۱۵۸، عالمگیری جلد ا ص ۶۰)

جواب:

آخر آپ ہی کے فتویٰ میں ہے کہ:

والخمر اذا استحال خلا يحل اكله. اھ (نزل الابرار ج۱ ص۵۰)

شراب جب کہ سرکہ بن جاتا ہے تو اس کا پینا حلال ہے تو حنفیہ پر اعتراض کیسے کیا؟

اعتراض:

(۲۳۱) شراب میں چوہا گر کر مرا اور پھٹنے سے پہلے نکالا گیا پھر شراب سرکہ ہو گئی تو وہ پاک ہے۔(درمختار جلد ا ص ۱۶۳، عالمگیری جلد ا ص ۶۰، ایضاً جلد ۴ ص ۴۰۷، ہدایہ جلد ا ص ۲۲۴)

جواب:

یہ مسئلہ ہدایہ میں نہیں ہے۔ آپ کے ہاں تو مسئلہ میں اور بھی وسعت ہے حتیٰ کہ شراب

کے ساتھ چوہا بھی سرکہ بن گیا تو وہ بھی حلال ہو گیا۔

یہ بات مولوی وحید الزمان بھی تحریر کرتے ہیں:

لو وقعت (فارة) فی الخمر ثم تخلل فالخل طاهر۔ اھ

(نزل الابرار ج۱ ص۵٤)

شراب میں چوہا گر گیا پھر سرکہ بن گیا تو پاک ہے۔

اعتراض:

(۲۳۲) ایک قطرہ شراب سرکے میں گرے تو ایک ساعت کے بعد کھانا حلال ہے اور اگر کوزہ بھر گرے تو فی الحال حلال ہے۔ (جل جلالہ)

(درمختار جلد ا ص ۱۶۲، ہدایہ جلد ۴ ص ۲۸۰)

جواب:

عقل معدوم ہو تو معمولی سی بات پر بھی حیرت ہوتی ہے۔ یہ تو حنفیہ کا تقوی ہے کیوں کہ ایک قطرہ سے مزہ اور بو کا پتہ نہیں چلتا ہے۔ اس لیے مزید اطمینان کے لیے کہ واقعی وہ قطرہ سرکہ بن گیا کے لیے کچھ توقف چاہیے۔ بخلاف کیڑے کے اس صورت میں اس کا سرکہ بننا فوراً ظاہر ہے توقف کی ضرورت نہیں۔ آپ کے ہاں تو بلا تامل حلال ہے۔

لو وقع الخمر فی الخل ان استحال خلا یحل شربه.

(نزل الابرار ج۱ ص۵٤)

سرکہ میں شراب گر کر سرکہ بن گیا تو پینا حلال ہے۔

اعتراض:

(۲۳۳) شرابی شراب پینے کے بعد کئی بار تھوک نگل جائے تو اس کا منہ پاک ہے۔

(درمختار جلد ا ص ۱۱۲، عالمگیری جلد ا ص ۳۰، ہدایہ جلد ا ص ۱۲۸)

جواب:

ہدایہ اور درمختار میں یہ مسئلہ نہیں ہے جب نجاست کا اثر نہ ہو تو ناپاک کیوں؟ آپ کے ہاں تو تھوک نگلے بغیر منہ پاک ہے۔

وسور شارب الخمر طاهر سواء كان فور شربه الخمر ام بعده لان الصحيح طهارة الخمر. (نزل الابرار ج۱ ص۳۱)

شراب پینے والا کا جھوٹا ہر حال میں پاک ہے۔ چاہے شراب پیتے ہی جھوٹا کرے یا بعد

بعد میں کیوں کہ صحیح مذہب یہ ہے کہ شراب پاک ہے۔

اعتراض:

(۲۳۴) گیہوں شراب میں بھیگ کر پھول جائے تو تین مرتبہ پانی میں بھگو کر خشک کیا جائے تو وہ پاک ہے۔ (ابو یوسفؒ) (عالمگیری جلد ا ص ۵۷، ہدایہ جلد ا ص ۲۳۸)

جواب:

ہدایہ میں یہ مسئلہ نہیں ہے۔ عالمگیری میں یہ تصریح ہے۔

وقال ابو حنیفة لا یطھر ابدا وعلیه الفتوی. اھ (عالمگیری ج۱ ص ٤٢)

امام اعظمؒ نے فرمایا کہ یہ ہرگز پاک نہیں ہوگا اور اسی پر فتویٰ ہے۔

آپ کے ہاں تو پیشاب میں اگر پھول گیا تو بھگو کر خشک کرنے سے پاک ہو جاتا ہے۔

(نزل الابرار ج۱ ص٥٠)

اعتراض:

(۲۳۵) شراب کا کوزہ تین بار پانی بھرنے سے پاک ہو جاتا ہے۔

(عالمگیری جلد ا ص ۵۸)

(۲۳۶) شراب کا پرانا مٹکا تین بار دھونے سے پاک ہو جاتا ہے۔

(عالمگیری جلد ا ص ۵۸، ہدایہ جلد ا ص ۲۳۷)

جواب:

ہدایہ میں یہ مسئلہ نہیں ہے، عالمگیری میں اس طرح ہے کہ

دن الخمر اذا غسل ثلاثا وکان عتیقا مستعملا یطھر ...... ھذا اذا لم یبق رائحة الخمر. اھ (عالمگیری ج۱ ص ٤٢)

شراب کا استعمال شدہ پرانا مٹکا تین بار دھونے سے پاک ہو جاتا ہے، بشرطیکہ بو زائل ہو جائے۔

کیا پانی سے بھی پاکی حاصل نہیں ہوتی؟ اور آپ کے ہاں تو بغیر دھوئے پاک ہے۔

اعتراض:

(۲۳۷) کلچہ شراب میں گرا پھر شراب سرکہ ہو گئی تو وہ کلچہ پاک ہے اگر بو نہ رہے۔

(عالمگیری جلد ا ص ۶۰)

جواب:

جب شراب ہی سرکہ بن کر پاک ہوگئی تو کلچہ ناپاک رہنے کا کیا معنیٰ؟ اگر شراب کی بو باقی رہی تو اور بات ہے۔

اعتراض:

(۲۳۸) عورت ہانڈی پکا رہی تھی مرد نے شراب کا پیالہ ہانڈی میں ڈال دیا عورت نے اوپر سے سرکہ ڈال دیا کہ شوربا کھٹا ہوگیا تو حلال ہے کھانے میں کچھ ڈر نہیں۔

(عالمگیری جلد۴ص ۳۰۱)

جواب:

مگر عالمگیری میں اس طرح مذکور ہے کہ:

ان صارت المرقة كالخل فى الحموضة طهرت. اھ

اگر شوربا سرکہ کی طرح کھٹا ہوگیا تو پاک ہے۔ اس صورت میں شراب بن گئی اور غیر مقلدین کا بھی یہی مذہب ہے۔ چنانچہ حوالہ گزر گیا۔

اعتراض:

(۲۳۹) شراب سے اگر شفا کا یقین ہو تو پینا جائز ہے۔

(عالمگیری جلد۴ص ۳۲۵، شرح وقایہ ص ۴۰۶)

جواب:

یہ مسئلہ متعدد دفعہ دہرایا گیا ہے جواب شافی گزر چکا ہے۔

اعتراض:

(۲۴۰) گیہوں شراب میں گرنے سے اگر بو مزہ نہ پایا جاوے تو کھانے میں مضائقہ نہیں۔ (عالمگیری جلد۴ص ۴۰۶)

جواب:

مولف نے درمیان سے عبارت حذف کردی ہے۔ ملاحظہ فرمائیے۔

لو وقعت الحنطة فى الخمر لا تؤكل قبل الغسل فان غسلت ...... ولم توجد رائحة الخمر ولا طعمها فلا بأس بأكله. اھ (عالمگیری ج۵ ص ۴۱۱)

گیہوں شراب میں گر گیا تو دھونے سے قبل نہیں کھایا جائے گا بشرطیکہ دھونے کے بعد

شراب کا مزہ یا بو نہ پایا گیا ہو۔

بتائیے کہ کیا پانی کی صفت طہوریت یہاں آ کر بے کار ہوگئی اور پاک کرنے میں تو آپ پانی ہی کو اولیت دیتے ہیں۔

اعتراض:

(۲۴۱) شوربے میں شراب پڑی پھر اوپر سے سرکہ ڈالا جائے کہ ترشی آ جاوے تو پاک ہے۔ (عالمگیری جلد ۱ ص ۶۰، ہدایہ جلد ۱ ص ۲۴۲)

جواب:

مسئلہ دہرایا گیا۔ جواب نمبر ۲۳۸ میں گزر چکا ہے۔ بتائیے کہ

"الخل اذا استحال خلا یحل اکلہ." (نزل الابرار ج۱ ص ۵۰)

کے کیا معنی ہیں اور مولوی وحید الزمان کے اور کیوں لکھا ہے۔

اعتراض:

(۲۴۲) شراب یا پیشاب لگے تو مٹی ڈال کر رگڑنے سے پاک ہو جاتا ہے۔

(عالمگیری جلد ۱ ص ۵۹)

جواب:

یہ مسئلہ چمڑے کے موزے وغیرہ کے متعلق ہے۔ اصل مسئلہ اس طرح ہے:

وان لم تکن النجاسۃ متجسدۃ کالخمر والبول اذا لقی علیھا التراب فمسحھا یطھر. اھ (عالمگیری ج ۱ ص ۴۴)

موزے میں ایسی نجاست لگ گئی جو جسم والی نہیں مگر اس میں مٹی ڈال دی گئی ہے پھر رگڑا تو پاک ہو جائے گا۔

آپ کے ہاں تو مٹی ڈالے بغیر اسی طرح رگڑنے سے شراب اور پیشاب سے موزہ پاک ہو جائے گا جیسا کہ گزرا۔

اعتراض:

(۲۴۳) انگلی شراب میں بھر گئی، شرابی کو چوسا لے تو پاک ہے۔ (ہدایہ جلد ۱ ص ۲۱۷)

جواب:

یہ مسئلہ ہدایہ میں نہیں ہے۔ پہلے بھی آ چکا ہے، جواب گزر چکا۔ فرمایئے کہ جب نجاست کا

اثر اس سے ختم ہوگیا تو پھر ناپاک کس طرح ہے؟

اعتراض:

(۲۴۴) شراب میں روٹی ملی اس پر سرکہ ڈالا کہ شراب کا اثر جاتا رہا تو وہ پاک ہے۔
(ہدایہ جلد ا ص ۲۲۴)

جواب:

یہ مسئلہ ہدایہ میں نہیں ہے آپ کے ہاں تو سرکہ ڈالے بغیر پاک ہے۔ پھر اعتراض کیا؟ کیا یہ آپ کا فتویٰ نہیں ہے کہ شراب سرکہ بن جائے تو حلال ہے؟

اعتراض:

(۲۴۵) شراب میں پانی مل کر سرکہ بنا تو پاک ہے۔ (ہدایہ جلد ا ص ۲۲۴)

جواب:

یہ مسئلہ ہدایہ میں نہیں ہے ایک ہی مسئلہ کو دہرانا کم ظرفی کے سوا کچھ نہیں جواب متعدد دفعہ دیا جا چکا ہے۔

اعتراض:

(۲۴۶) فاسقوں کے کپڑے جو شراب سے پرہیز نہیں کرتے (نجس نہیں ہوتے) اصح یہ ہے کہ ان میں نماز مکروہ بھی نہیں۔ (ہدایہ جلد ا ص ۲۴۰)

جواب:

یہ مسئلہ ہدایہ میں نہیں ہے البتہ آپ کے حوالے سے نمبر ۲۰۱ میں جواب گزر چکا ہے۔ آپ کے نزدیک تو شراب سے بھرے کپڑے میں بھی نماز مکروہ نہیں۔ جب کہ شراب بالکل پانی کی طرح پاک ہے۔

اعتراض:

(۲۴۷) شراب مٹی سے ملی ہوئی ہو اگر خشک ہو تو رگڑنے سے پاک ہو جاتی ہے۔
(درمختار ج ا ص ۱۵۰)

جواب:

صرف ایک ہی بات کو بار بار دہراتے جاتے ہیں۔ متعدد دفعہ گزرا کہ یہ بات موزے کے متعلق ہے۔ اور اس مسئلہ میں جس میں آپ بھی ہمارے نقش قدم پر ہیں۔ اور آپ کے ہاں رگڑے بغیر پاک ہے۔

اعتراض:

(۲۴۸) تاڑی کا سرکہ کھانا درست ہے۔ (بہشتی زیور حصہ ۳ ص ۸۰)

جواب:

کس حدیث میں ہے کہ سرکہ حرام ہے کیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا نہیں؟ کہ

نعم الادم الخل

''یعنی بہترین سالن سرکہ ہے۔''

باب سور کے متعلق

اعتراض:

(۲۴۹) سور نجس العین نہیں ہے۔ (ابو حنیفہؒ) (جب یہی نجس العین نہیں تو نہ معلوم کون ہو گا) (درمختار جلد ۱ ص ۲۷۰)

جواب:

یہ مسئلہ درمختار میں ہے ہی نہیں۔ یہ امام اعظمؒ پر صریح بہتان اور افتراء ہے ہمارے سارے اصحاب متفق ہیں کہ یہ نجس العین ہے۔

(امام شعرانی نے فرمایا: ومن ذالك قول الامام الشافعي وابی حنيفة بنجاسة الخنزير ''میزان شعرانی ج۱ ص ۹۲ یعنی احناف اور شوافع پر متفق ہیں کہ سور ناپاک ہے مگر غیر مقلدین کا ذکر شعرانی نے نہیں فرمایا)

البتہ آپ کے فتوی سے معلوم ہوتا ہے کہ نجس العین نہیں ہے۔ ملاحظہ فرمایئے:

واستثنى بعض اصحابنا جلد الخنزير . والصحيح عدم الاستثناء اھ

(نزل الابرار ج۱ ص ۲۹)

ہمارے بعض اصحاب کی رائے ہے کہ سور کا چمڑا دباغت سے پاک نہیں ہوتا۔ اور اس سے انتفاع جائز نہیں مگر صحیح یہی ہے کہ خنزیر کو مستثنیٰ کرنا درست نہیں۔ پھر یہ کیسی بری جرأت ہے کہ اپنی ناپاک دامن سے چشم پوشی کر کے دوسرے پر زبان درازی؟

اعتراض:

(۲۵۰) سور نمک سار میں گر کر نمک ہو جائے تو پاک ہے۔ (ابو حنیفہؒ و محمدؒ)

(عالمگیری جلد ۱ ص ۶۰)

جواب:

غیر مقلدین کا بھی یہی مذہب ہے چنانچہ مولوی وحید الزمان لکھتے ہیں:

فالملح الذی کان حمارًا او خنزیرًا طاھر یحل اکلہ

(نزل الابرار ج۱ ص۵۰)

نمک جو پہلے گدھایا سور تھا وہ پاک ہے۔کھانا بھی حلال ہے۔

اعتراض:

(۲۵۱) سور کی بیع جائز ہے۔(منیہ ص ۴۷)

جواب:

منیہ میں یہ مسئلہ مذکور نہیں، حنفیہ کے مذہب میں سور کی بیع جائز نہیں۔

باب کتے کے متعلق

اعتراض:

(۲۵۲) کتا نجس العین نہیں ہے۔ (ابو حنیفہؒ) (درمختار جلد۱ ص۱۰۵، عالمگیری جلد۱ ص۲۵، ہدایہ جلد۱ ص۹۴، ۱۱۱، ۱۲۸، بہشتی زیور حصہ۲ ص۲۰)

جواب:

یہ مسئلہ ہدایہ کی صرف ایک جگہ میں ہے۔اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ کی تخصیص نہیں۔ کتا نجس العین ہوتا تو اس سے شکار کرنا اور کھیت کی رکھوالی کیونکر صحیح ہوتی۔ حنفیہ کے نزدیک مفتی بہ قول کے مطابق لعاب، پیشاب اور پاخانہ ناپاک ہیں اور غیر مقلدین کے نزدیک تو کتا کا نجس العین ہونا تو کجا اس کا پیشاب پاخانہ تک پاک ہے۔

مولوی وحید الزمان فرماتے ہیں:

و کذا الکلب وریقہ عند المحققین من اصحابنا. (طاھر) اھ

(نزل الابرار ج۱ ص۳۰)

ہمارے محققین کی رائے ہے کہ کتے اور اس کا جھوٹا پاک ہے۔(کیا حنفیہ کے محققین اس کے قائل ہیں؟)

اعتراض:

(۲۵۳) مٹی کے برتن میں کتا منہ ڈالے تو تین بار دھونے سے پاک ہے۔ (بہشتی زیور حصہ اص ۸۲)

جواب:

اعتراض پہلے حدیث پر کریں پھر حنفیہ پر آپ کے نزدیک تو دھوئے بغیر پاک ہے۔

اخرج الدار قطنی عن عطاء عن ابی هریرة قال اذا ولغ الکب فی الآناء اهراقه وغسله ثلاث مرات. قال الشیخ تقی الدین فی الامام وهذا سند صحیح. (نصب الرایه ج۱ ص۱۳۱)

حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے انہوں نے فرمایا کہ کتا جب برتن میں پانی پی لے تو پانی گرادو اور اس کو تین بار دھولیا کرو۔ (آپ کے ہاں تو بغیر دھوئے پاک ہے)

اعتراض:

(۲۵۴) بھیگے کتے کی چھینٹوں سے اور اس کے کاٹنے سے ناپاک نہیں ہوتا۔ (درمختار جلد اص ۱۰۵، ہدایہ جلد اص ۱۱۲)

جواب:

ہدایہ میں یہ مسئلہ نہیں ہے اور آپ کی کتاب میں تو اسی پر فتویٰ ہے۔ ذرا التفات فرمائیں۔

وکذا الثوب لا ینجس بانتقاضه ولا بعضه اھ (نزل الابرار ج۱ ص۳۰)

اس طرح بھیگے کتے کی چھینٹوں سے اور اس کے کاٹنے سے کپڑا ناپاک نہیں ہوگا۔

(ہمارے ہاں تو لعاب لگ جانے کی صورت میں ناپاک ہو جائے گا ورنہ نہیں اور آپ کے ہاں علی الاطلاق پاک ہے۔

اعتراض:

(۲۵۵) کتے کی بیع جائز ہے۔ (ہدایہ جلد ۳ اص ۱۱۲)

جواب:

ہدایہ میں یہ مسئلہ نہیں ہے البتہ آپ کی کتاب میں موجود ہے۔ دیکھیں:

فیباع (الکلب) ویوجر .۱ھ(نزل الابرار ج۱ ص۳۰)
تو کتے کو بیچنا اور اجرت میں دینا بالکل جائز ہے۔

اعتراض:

(۲۵۶) کتے کے بالوں کا تکیہ بنانے میں مضائقہ نہیں۔(ہدایہ جلد اص ۲۳۰)

جواب:

یہ مسئلہ ہدایہ میں نہیں ہے۔البتہ آپ کی کتاب میں اس کی تصریح ہے:
ولا خلاف فی طھارت شعره (الکلب) ۱ھ(نزل الابرار ج۱ ص۳۰)
کتے کے بال پاک ہونے میں کوئی اختلاف نہیں۔

اعتراض:

(۲۵۷) کتے کی ہڈی، بال اور پٹھے پاک ہیں۔(درمختار جلد اص ۱۰۵، ہدایہ جلد اص ۱۱۲)

جواب:

یہ مسئلہ نہ ہدایہ میں ہے اور نہ درمختار میں۔البتہ آپ کے حوالے سے گزرا کہ کتا کیا؟ بلکہ آپ کے مذہب میں مردار، سور کے بال، ہڈی، پٹھے تک پاک ہیں۔
(نزل الابرار ج۱ ص۳۰)

پھر اعتراض کس پر؟

اعتراض:

(۲۵۸) کتے کی کھال کا ڈول اور جائے نماز بنانا جائز ہے۔
(درمختار جلد اص ۱۰۵، ہدایہ جلد اص ۱۱۲)

جواب:

ہدایہ میں یہ مسئلہ نہیں ہے مگر آپ کے مولانا نے اسی پر فتویٰ صادر فرمایا ہے۔
ویتخذ جلده (ای الکلب) مصلی ودلوا. ۱ھ(نزل الابرار ج۱ ص۳۰)
اور کتے کی کھال کا جائے نماز اور ڈول بنانا جائز ہے۔

اعتراض:

(۲۵۹) کتے اور بھیڑیے کی کھال ذبح کرنے سے پاک ہو جاتی ہے۔(منیہ ص ۴۹)

جواب:

اعتراض تو حدیث پر کرنا چاہیے تھا کیوں کہ وہاں دباغت کی شرط صرف مردار جانور کی کھال کے لیے ہے۔مذبوح کی کھال کے لیے نہیں۔

روی ابن حبان فی صحیحه عن عائشة قالت: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم "دباغ جلود المیتة طهورها" وفی هذا المعنی اخرج ابو داؤد والنسائی وابن ماجة اھ (نصب الرایة ج۱ ص ۱۱۷)

حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مردار جانور کی کھال کی دباغت ہی اس کے لیے پاکی ہے۔

ذبح کرنے سے خون جو ناپاک تھا نکل گیا۔اب کھال پاک ہوگئی۔

باب گدھے کے متعلق

اعتراض:

(۲۶۰) گدھے کا جھوٹا پاک ہے۔(محمدؒ)

(درمختار جلد ۱ ص ۱۱۳، عالمگیری جلد ۱ ص ۳۱، ہدایہ جلد ۱ ص ۱۲۷، ۱۳۲)

جواب:

حنفیہ کا فتویٰ اس پر ہے کہ اس کا جھوٹا مشکوک ہے یقینی طور پر اس سے پاکی حاصل نہیں ہو سکتی ہے:

وسؤر الحمار والبغل مشکوك فیه (منیه ص ۵۵)

گدھے اور خچر کا جھوٹا مشکوک ہے۔

آپ کے مذہب میں صرف پاک ہی نہیں بلکہ پاک کرنے والا بھی ہے جیسا کہ گزر چکا۔

اعتراض:

(۲۶۱) گدھی کا دودھ پاک ہے۔(محمدؒ) (عالمگیری جلد ۱ ص ۶۲، ہدایہ جلد ۱ ص ۱۱۹)

جواب:

حنفیہ کے نزدیک اس کے ساتھ یہ قید بھی ہے کہ "ولا یؤکل" (منیة ص ۵۵) یعنی کھانا حرام ہے۔جیسا کہ آپ کے ہاں شراب پاک مگر پینا حرام ہے۔اور آپ کے مذہب میں تو

گدھی کا دودھ بالکل پاک ہے پھر حنفیہ پر اعتراض کیا؟ نواب صدیق حسن خان کے مولوی نور الحسن لکھتے ہیں:

هر نجس حرام ست نه هر حرام نجس. اھ (۵)

ہر ناپاک حرام ہے مگر ہر حرام ناپاک نہیں۔ (اور آپ کی نجاسات کی فہرست میں اس کا ذکر نہیں ہے۔)

اعتراض:

(۲۶۲) گدھے ذبح ہوئے کی چربی اور گوشت بالاتفاق پاک ہے۔

(ہدایہ جلد اص ۱۱۹)

جواب:

بالاتفاق کا لفظ مولف کی جانب سے ہے ورنہ ہدایہ میں نہیں ہے۔ مگر حنفیہ کا فتویٰ اس کے خلاف ہے۔

لا يطهر لحمه هذ اصح ما يفتى به (در مختار مع الغاية ج۱ ص۱۰٤)

یعنی اس کا گوشت پاک نہیں ہوگا۔ صحیح مفتی بہ

باب دباغت کے متعلق

اعتراض:

(۲۶۳) جو کھال دباغت سے پاک ہوتی ہے وہ پاک ہو جاتی ہے جانور کے ذبح سے۔

(در مختار جلد اص ۱۰۴، عالمگیری جلد اص ۳۲، بہشتی زیور حصہ اص ۷۸)

جواب:

مسئلہ دہرایا گیا۔ جواب ۲۵۹ میں ہو چکا، آخر آپ ہی کے مذہب میں ہے کہ:

وما يطهر بالدباغة يطهر بالذكوة وهل يشترط لطهارة جلده كون الزكوة شرعية ففيه قولان. اھ (نزل الابرار ج۱ ص۳۰)

جو دباغت سے پاک ہوتی ہے وہ ذبح سے بھی پاک ہو جاتی ہے۔ کھال پاک ہونے کے لیے شرعی ذبح کی شرط ہونے نہ ہونے میں دو قول ہیں۔ (معلوم ہوا کہ ایک قول میں شرعی ذبح کے بغیر بھی پاک ہو جائے گی۔)

اعتراض:

(۲۶۴) سور کی کھال کے سوا ہر جانور کی کھال دباغت سے پاک ہو جاتی ہے۔

(درمختار جلد ا ص ۱۰۴)

جواب:

یہ مسئلہ حدیث میں بھی ہے اور آپ کی کتاب میں بھی؟

قال علیه السلام: ایما إهاب دبغ فقد طهر رواه النسائی والترمذی وابن ماجة ومالك وابن حبان فی صحیحه واحمد والشافعی وإسحاق بن راهویة والبزار فی مسانیدهم ۱ھ (نصب الرایه ج۱ ص۱۱۵)

جس کھال کی بھی دباغت کی گئی ہو وہ پاک ہے۔ نسائی، ترمذی، ابن ماجہ، مالک، ابن حبان، اپنی "صحیح" میں احمد، شافعی، اسحاق ابن راہویہ، اور بزار اپنی اپنی مسانید میں اسکی روایت کی ہے۔

ایما اهاب دبغ فقد طهر. ۱ھ (نزل الابرار ج۱ ص۳۰)

اعتراض:

(۲۶۵) سور کی کھال بھی دباغت سے پاک ہو جاتی ہے۔ (منیہ ص ۴۷)

جواب:

پھر وہی بات دہرائی، جواب گزر چکا۔ یہ آپ کا فتویٰ ہے، حنفیہ کا نہیں۔

اعتراض:

(۲۶۶) آدمی کی کھال دباغت سے پاک ہو جاتی ہے۔

(درمختار جلد ا ص ۱۰۴، ہدایہ جلد ا ص ۱۰۹، شرح وقایہ ص ۴۷)

جواب:

یہ مسئلہ ہدایہ اور شرح وقایہ میں نہیں ہے۔ البتہ غیر مقلدین کا فتویٰ یہی ہے۔

واستثنٰی بعض اصحابنا جلد الخنزیر والآدمی والصحیح عدم الاستثناء ۱ھ (نزل الابرار ج۱ ص۲۹)

ہمارے بعض علماء نے سور اور انسان کی کھال کو مستثنیٰ قرار دیا ہے مگر صحیح یہ ہے کہ مستثنیٰ نہیں ہیں۔ یعنی یہ بھی دباغت سے پاک ہو جاتی ہیں۔

اعتراض:

(۲۶۷) کتے اور ہاتھی کی کھال دباغت سے پاک ہو جاتی ہے۔

(درمختار جلد ۱ ص ۱۰۴، منیہ ص ۴۹)

جواب:

یہ مسئلہ پھر دہرایا گیا جواب بھی گزر چکا ہے بتایئے کہ کیا کتے اور ہاتھی سور سے بھی بدتر ہیں؟

اعتراض:

(۲۶۸) مردار جانور کا چمڑا دھوپ یا ہوا میں سکھانے سے پاک ہو جاتا ہے۔

(عالمگیری جلد ۱ ص ۳۲)

جواب:

مولف کو یہ بھی پتہ نہیں کہ دباغت کیا ہے؟

الدباغ ما یمنع النتن والفساد. اھ (شامی ج۱ ص ۱۴۹)

جس سے چمڑا فاسد اور بدبودار ہونے سے محفوظ ہو جائے اس کو دباغت کہتے ہیں۔

اخرج الدار قطني انه عليه السلام ال استمتعوا بجلود الميتة اذ هي دبغت ترابًا كان او رمادًا او ملحًا او ما كان ان يزيد سلاحه.

وزاد في الصحيح قوله "فدبغتموه" اعم من ان يكون الدباغ حقيقيا او حكميا. (السعاية ج۱ ص ۴۱۲)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: دباغت کیے جانے کے بعد تم مردے کے چمڑے سے فائدہ اٹھاؤ چاہے دباغت مٹی یا راکھ یا نمک یا اور کسی چیز سے جس میں اس سے بھی زیادہ صلاحیت اور صحیح حدیث میں ہے کہ "جب دباغت کر ڈالو" یہ عام ہے چاہے دباغت حقیقی ہو یا حکمی۔

آخر میں آپ ہی کا مذہب ہے کہ

والدباغة بالشمس كالدباغة بالملح والقرظ والادوية.

(نزل الابرار ج۱ ص ۲۹)

دھوپ سے دباغت کرنا نمک، قرظ اور ادویہ ڈال کر دباغت کرنے کی طرح ہے۔

اعتراض:

(۲۶۹) مردار کی کھال جو دھوپ میں دباغت دی ہوئی ہو اگر تر ہو جائے تو پاک ہے۔
(ہدایہ جلد ۱ ص ۹۹، شرح وقایہ ص ۴۸)

جواب:

جب دباغت سے کھال پاک ہو گئی تو پھر تر ہونے سے کیوں ناپاک ہو سکی۔ کیا پاک چیز میں پاک چیز لگنے سے ناپاکی کا حکم دیا جا سکتا ہے جب کہ چمڑا بھی پاک ہے اور پانی بھی۔

اعتراض:

(۲۷۰) مردار جانور کا چمڑا دھوپ یا ہوا میں سکھائے ہوئے پر نماز اور اس کے ڈول سے وضو جائز ہے۔ (عالمگیری جلد ۱ ص ۳۲، بہشتی زیور حصہ ۱ ص ۷۷)

جواب:

آپ کے ہاں جب مردار کتے کے چمڑے میں سب کچھ ہو سکتا ہے تو باقی جانوروں کی کھال میں پھر کون سی چیز مانع ہے؟

اور بخاری اور مسلم کی حدیث:

فدبغتموہ فانتفعتم بہ الحدیث (نصب الرایۃ ج۱ ص ۱۱۶)

جب اس کو (مردار بکری کا چمڑا) تم دباغت کر لیتے تو اس سے فائدہ اٹھاتے۔ (اس کا کیا معنی ہے؟)

باب متفرقات نجاسات

اعتراض:

(۲۷۱) جن جانوروں کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے ان کا گوشت ذبح کرنے سے پاک ہو جاتا ہے۔ (ہدایہ جلد ۱ ص ۱۰۱، ص ۱۱۲، وشرح وقایہ ص ۴۸، وکنز ص ۳۷۶)

(۲۷۲) سوا سور کے حرام جانوروں پر بسم اللہ پڑھ کر ذبح کیا گیا تو اس کے کل اجزاء، چربی اور گوشت پاک ہے۔ (ہدایہ جلد ۱ ص ۱۷۲، منیہ ص ۴۸)

جواب:

پہلا مسئلہ کنز میں اور دوسرا مسئلہ ہدایہ میں نہیں ہے۔

مسئلہ صرف دہرایا جارہا ہے اور اس کا جواب پہلے ہو چکا۔
مؤلف پہلے اپنے گھر کی خبر لیں۔ چنانچہ مولوی وحیدالزمان لکھتے ہیں:

وما يطهر بالدباغة يطهر بالذكوة الا لحم الخنزير (نزل الابرار ج۱ ص۳۰)

جو دباغت سے پاک ہو جاتا ہے وہ ذبح سے بھی پاک ہو جاتا ہے مگر سور کا گوشت پاک نہیں ہوتا ہے (تو معلوم ہوا کہ باقی سارے جانوروں کا گوشت ذبح سے پاک ہو جاتا ہے)

اعتراض:

(۲۷۳) سوا سور کے سب کے بال پاک ہیں۔ (درمختار جلد۱ ص۱۰۵)

جواب:

یہ مسئلہ بھی دوبارہ دہرایا گیا ہے آپ کے مذہب میں تو سور کے بال بھی پاک ہیں۔ جیسا کہ گزرا۔

وشعر الميتة والخنزير طاهر. اھ (نزل الابرار ج۱ ص۳۰)

مردار جانور اور سور کا بال پاک ہے۔

اعتراض:

(۲۷۴) پٹھے مردار کے پاک ہیں۔

(درمختار جلد۱ ص۱۰۵، عالمگیری جلد۱ ص۳۲، ہدایہ جلد۱ ص۱۱۳، شرح وقایہ ص۴۹، منیہ ص۴۹)

جواب:

مسئلہ بھی اور اس کا جواب بھی گزر چکا۔ مسئلہ کا ایک ایک جزء کرکے دہرانا یہ مولف کی خاص سنت ہے۔ آپ کا مذہب ملاحظہ ہو:

وكذا عصبها (اى الميتة طاهر) (نزل الابرار ج۱ ص۳۰)

اس طرح مردار جانوروں کا پٹھا بھی پاک ہے۔

اعتراض:

(۲۷۵) مردار کا چمڑا اور دودھ پاک ہے۔ (ابوحنیفہؒ)

(درمختار جلد۱ ص۱۰۵، عالمگیری جلد۱ ص۳۲)

جواب:

چسنہ کے متعلق جواب ہو چکا۔دودھ کے ناپاک ہونے کی کیا وجہ ہے؟

آپ کے مولوی وحیدالزمان لکھتے ہیں:

و کذا کل ما لا تحله الحیاۃ. اھ(نزل الابرار ج۱ ص۳۰)

اس طرح جن چیزوں کے اندر زندگی سماتی نہیں وہ بھی پاک ہیں۔

اعتراض:

(۲۷۶) آدمی کے کان پاک ہیں۔(درمختار جلد۱ص۱۰۵)

جواب:

درمختار میں ہے کہ آدمی کے کان میں اختلاف ہے۔شامی میں ہے کہ فتویٰ ناپاک ہونے پر غیر کے حق میں۔(شامی ج۱ ص۱۹۱)

مگر آپ کے یہاں کسی بھی جانب کو راجح قرار نہیں دیا گیا۔اور مسئلہ نمبر۲۷۲ میں آپ کا جو اصول کلی گزر چکا اس کی بنا پر کٹے ہوئے کان کے پاک ہونے میں کوئی بھی شبہ نہیں۔

واختلف فی اذنه. اھ(نزل الابرار ج۱ ص۳۰)

اور آدمی کے کان میں اختلاف ہے۔

باب تیمّم کے بیان میں

اعتراض:

(۲۷۷) تیمم میں ترتیب شرط نہیں۔(شرح وقایہ ص۵۷)

جواب:

آپ کے ہاں بھی تیمم میں ترتیب شرط نہیں ہے۔ہمارے یہاں سنت ہے جیسا کہ آپ کے مذہب میں سنت ہے۔**وسننه (منها) ترتیب. اھ(نزل الابرار ج۱ ص۳۱)**

تیمم کی سنتوں میں سے ترتیب بھی ہے۔

بتایئے پھر اعتراض کس بات پر ہے؟ حدیث عمار بن یاسر میں ہے کہ:

فضرب بیده علی الارض فنفضها ثم ضرب بشماله علی یمینه وبیمینه علی شماله علی الکفین ثم مسح وجهه (الحدیث) رواه ابوداؤد وسکت

عنه ورجاله رجال الصحيح. ١ھ (احياء السنن ج١ ص٣٤)

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا ہاتھ زمین پر مارا اور اس کو جھاڑ ا پھر اپنا بایاں ہاتھ داہنے ہاتھ پر اور داہنا ہاتھ بائیں پر دونوں کف دست پر ملا پھر منہ کا مسح کیا۔ (کیا یہ تیمم درست نہیں؟)

اعتراض:

(٢٧٨) صاف چکنے پتھر پر تیمم جائز ہے اگر چہ دھلا ہوا ہو۔

(درمختار جلد ا ص ۱۱۴، عالمگیری جلد ا ص ۳۵، بہشتی زیور حصہ ا ص ۸۸)

جواب:

پہلے قرآن وحدیث اور دوسرے اجلہ امت پر اعتراض کریں پھر حنفیہ پر۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا (المائدة: ٦)

پھر نہ ملا تم کو پانی تو پاک زمین کا ارادہ کرو۔

قاموس میں ہے کہ "صعید" کا معنی مٹی اور سطح کے ہے۔ نواب صاحب نے فرمایا کہ دوسرا معنی لفظ سے زیادہ ظاہر ہے۔ (الروضة الندية ص٣٩)

تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ جنس ارض کی ساری چیزوں پر تیمم جائز ہے۔ پتھر بھی اس میں شامل ہے اور کسی بھی حدیث میں غبار کی شرط نہیں ہے۔

قال عليه الصلوٰة والسلام جعلت لي الارض مسجدًا وطهورًا. متفق عليه

جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میرے لیے تمام روئے زمین مسجد اور مطہر بنادی گئی ہے۔ (حدیث عام ہے مٹی کی تخصیص نہیں)

عن ابن الجهيم بن الحارث بن الصمة الانصاري قال: اقبل النبي صلى الله عليه وسلم من نحو بير جمل فلقيه رجل فسلم عليه فلم يرد النبي صلى الله عليه وسلم حتى اقبل على جدار فمسح بوجهه ويديه ثم رد عليه السلام. رواه البخاري (احياء السنن ج١ ص١١٧)

ابو الجہیم سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بئر جمل کی طرف سے تشریف لا رہے تھے آپ سے ایک شخص ملا اور آپ کو سلام کیا آپ نے جواب نہیں دیا یہاں تک کہ ایک دیوار کی طرف متوجہ ہوئے پھر منہ اور دونوں ہاتھوں کا مسح کیا اور سلام کا جواب دیا۔

یہ ظاہر ہے کہ عرب کی دیواریں پتھر کی ہوتی تھیں۔ پھر غبار کی شرط بے جا ہے کیوں کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہاتھ جھاڑنے کے متعلق فرمایا جب تیمم مٹی پر ہو۔

جنس ارض سے تیمم کرنے کے متعلق امام مالک، ابو حنیفہ، عطاء، اوزاعی اور ثوری نے فرمایا ہے۔(الروضۃ الندیۃ ص ۳۹)

اعتراض:

(۲۷۹) کیچڑ سے تیمم جائز ہے۔(عالمگیری جلد ۱ ص ۳۵، ہدایہ جلد ۱ ص ۱۴۵)

(یہاں آیت فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا کا حکم کہاں چلا گیا؟)

جواب:

یہ مسئلہ ہدایہ میں نہیں ہے حنفیہ کا فتویٰ اس طرح ہے۔

وان صار الطین مغلوبا بالماء فلا یجوز به التیمم (عالمگیری ج ۱ ص ۲۷)

اگر کیچڑ میں پانی غالب ہو تو اس سے تیمم جائز نہیں ہے۔

اور مٹی غالب رہنے کی صورت میں اس کے اجزائے زمین سے ہونے میں شک ہی نہیں جب کہ پانی اس میں مستہلک ہو چکا ہے اور اس صورت میں تیمم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اپنا کپڑا کسی قدر کیچڑ سے لتھ کرلے جب وہ خشک ہو جائے تو تیمم کرلے۔

اور یہی فتویٰ آپ کا بھی ہے اگرچہ آپ اپنے مذہب سے بالکل بے خبر ہیں۔

و (لا یجوز ب) طین مغلوب بماء. اھ (نزل الابرار ج ۱ ص ۳٤)

اگر کیچڑ میں پانی غالب ہو تو اس سے تیمم جائز نہیں۔

تو اعتراض اپنے مذہب پر کرو۔ کیا "صَعِيدًا طَيِّبًا" کا معنیٰ "سوکھی مٹی" ہے؟ کیا کسی نے بھی اس قسم کی بات کی ہے؟

اعتراض:

(۲۸۰) تیمم ہرتال و سرمہ و گیرو گندھک و سیندھے نمک اور پانی سے بنے ہوئے نمک اور کوئلے سے جائز ہے۔

(درمختار جلد ۱ ص ۱۱۸، عالمگیری جلد ۱ ص ۳۵، ہدایہ جلد ۱ ص ۱۴۵، شرح وقایہ ص ۵۷، قدوری ص ۱۰، بہشتی زیور حصہ ۱ ص ۸۷، مالا بد ص ۱۸)

جواب:

پانی سے بنے ہوئے نمک اور کوئلے ان دونوں کو مولف نے اپنی طرف سے بڑھا دیا شاید حنفیوں پر افتراء کرنا مولف کے نزدیک ثواب کا کام ہے۔ حنفیہ میں سے کسی نے بھی نہیں کہا۔ اور مٹی کی ہر قسم پر تیمم کے جواز کی بحث ہو چکی۔ اگر چہ مولف نے اپنی کم فہمی کی وجہ سے ایک ہی قسم کی بات کو دہرانا اپنا شیوہ بنالیا ہے۔

اعتراض:

(۲۸۱) جو غبار کی جگہ چہرہ گھسائے تیمم کی نیت سے تو تیمم جائز ہے۔ (ہدایہ جلد ا ص ۱۴۳)

جواب:

یہ مسئلہ ہدایہ میں نہیں ہے البتہ قرآن میں صرف ''مسح'' کا لفظ مذکور ہے اور مذکورہ مسئلہ تو یہ حاصل ہے۔

والشرط وجود الفعل منه. اھ (السعایة ج ۱ ص ۵۱۸)

تیمم میں شرط فعل کا موجود ہونا ہے۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمار بن یاسرؓ پر انکار نہیں فرمایا جب کہ انہوں نے تیمم کے لیے بھبھوت کو سارے جسم پر مل لیا تھا۔ جیسا کہ حدیث مشہور ہے۔

اعتراض:

(۲۸۲) سور یا کتے کی پیٹھ پر غبار ہو تو تیمم جائز ہے۔ (ابوحنیفہؒ) (ہدایہ جلد ا ص ۱۴۷)

جواب:

یہ مسئلہ ہدایہ میں نہیں ہے۔ البتہ آپ کے ہاں کسی تخصیص کے بغیر غبار پر تیمم جائز ہے۔ چاہے جس پر بھی ہو۔

و (من) شرائط الصعید الطاهر او الغبار. اھ (کنز الحقائق ص ۱۲)

تیمم کی شرائط میں سے پاک مٹی یا غبار کا موجود ہونا پھر کسی بھی کتاب میں آپ کے یہاں اس کی تخصیص نہیں کی گئی۔ کہ یہ غبار کہاں کا ہو جس سے معلوم ہوا کہ مذکورہ صورت میں آپ کے یہاں تیمم بالکل درست ہے۔

اعتراض:

(۲۸۳) جو تیمم کا ارادہ کر کے زمین پر لوٹے اگر مٹی بانہوں اور ہتھیلیوں اور منہ تک پہنچے تو تیمم جائز ہے۔ (عالمگیری ج ا ص ۳۴)

جواب:

اس مسئلہ میں بھی آپ حنفیہ کے ساتھ پیش پیش ہیں۔ ملاحظہ فرمائیں:

ولو تمعك الصعيد ناويا التيمم كما فعله عمار جاز الصلوٰة به لعدم انكار النبي صلى الله عليه وسلم. ١ھ (نزل الابرار ج١ ص ٣٣)

اگر تیمم کی نیت سے زمین پر لوٹا جیسا کہ عمارؓ نے کیا تو اس سے نماز جائز ہو جائے گی کیوں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر انکار نہیں فرمایا۔

اعتراض:

(۲۸۴) جنبی نے تیمم وضو کی نیت سے کیا تو جنابت کے لیے بھی کافی ہے۔ (ہدایہ جلد ا ص ۱۴۸)

جواب:

یہ بات آپ کی کتاب میں بھی صحت کے ساتھ مصرح ہے:

وصح تيمم جنب بنية الوضوء فقط. ١ھ (نزل الابرار ج١ ص ٣٥)

جنبی کا تیمم وضو کی نیت سے صحیح ہے۔

پھر حنفیہ پر اعتراض کس منہ سے؟

اعتراض:

(۲۸۵) نماز جنازہ و عید کے واسطے تیمم جائز ہے۔ اگر چہ پانی موجود ہو۔ (در مختار جلد ا ص ۱۱۵)

جواب:

در مختار میں فوت ہونے کا خوف بھی مذکور ہے۔ مولف نے اس کو حذف فرما دیا۔

وجاز لخوف فوت صلوٰة جنازة وعيد. ١ھ

جنازہ اور عید کی نماز اگر فوت ہونے کا خوف ہو تو تیمم جائز ہے۔

اور بعض غیر مقلدین بھی اس مسئلہ میں حنفیہ کے ساتھ ہیں۔ جیسا کہ مولانا وحید الزمان صاحب نے اس کی تصریح کی ہے۔ (نزل الابرار ج١ ص ٣٥)

اور اثر صحابہ میں ہے:

عن ابن عباس قال انا خفت ان تفوتك الجنازة وانت علی غیر وضوء فتیمم وصل. رواه ابن ابی شیبة ورجاله رجال مسلم الا المغیرة وهو مجتمع به (احیاء السنن ج١ ص١١٤)

ابن عباس سے مروی ہے انہوں نے فرمایا کہ جب تمہیں جنازہ کی نماز نہ ملنے کا اندیشہ ہو اور تمہیں وضو بھی نہیں تو تیمم کر کے نماز ادا کر لیا کرو۔

باب مسح کے بیان میں

اعتراض:

(٢٨٦) موزے پر مسح بھول گیا۔ اتفاقاً پانی موزے پر پڑ گیا تو مسح درست ہے۔

(شرح وقایہ ص٦٢، بہشتی زیور حصہ ا ص٩٣)

جواب:

یاد ہے اصل تو دھونا ہے اور مسح اس کے قائم مقام ہے۔ پھر جب مسح کا مقصد حاصل ہے تو درست نہ ہونے کی کیا وجہ ہے؟ تیسرے ہمارے ہاں نیت وضو میں فرض نہیں ہے۔ جیسا کہ گزرا۔ تفصیلی جواب نمبر ٥٨ میں ہو چکا پھر دہرانے کی حاجت نہیں۔ اگر چہ مولف بار بار رٹ لگانے کے خوگر بنے ہوئے ہیں۔ "والعاقل تکفیه الاشارة"

کتاب الصلوۃ (باب اذان کے بیان میں)

اعتراض:

(٢٨٧) اذان فارسی وغیرہ ہر زبان میں جائز ہے۔ اگر لوگ یہ سمجھ لیں کہ اذان ہوئی ہے۔ (درمختار جلد ا ص ٢٢٥، ہدایہ جلد ا ص ٣٤٩)

جواب:

اس پر حنفیہ کا فتویٰ نہیں۔ چنانچہ درمختار میں مصرح ہے:

لا یصح ان اذن بها (غیر العربیة) علی الاصح وان علم انه اذان. اھ

(در مختار مع غایة ج١ ص٢٢٥)

صحیح تر قول کے مطابق غیر عربی میں اذان صحیح نہیں ہے۔ اگر چہ لوگوں کو یہ معلوم ہو جائے

کہ یہ اذان ہے۔

آپ کے مفتی صاحب کا فتویٰ بھی یہی ہے لیکن آپ کو اس پر اعتراض کی توفیق نہیں ہوئی:

اما الاذان والخطبة اھ فتجوز بغير العربية ولو قادر عليها. اھ
(نزل الابرار ج١ ص٨٦)

اذان اور خطبہ قدرت کے باوجود غیر عربی میں جائز ہے۔ (کیا یہ حدیث کے خلاف نہیں؟)

باب نماز کی کیفیت میں

اعتراض:

(٢٨٨) نماز میں روزے کی نیت کرے تو درست ہے۔ (درمختار جلد ا ص ٢٠٥)

جواب:

حنفیہ کے نزدیک یہ خلاف اولیٰ ہے جیسا کہ شامی نے فرمایا ہے:

ولكن الاولى عدم الاشتغال بغير ما هو فيه ط (شامی ج١ ص٤١٠)

لیکن بہتر یہ ہے کہ جس کا شغل ہے اس کے بغیر دوسرے کام میں مشغول نہ ہو۔ بتائیے کہ کون سی حدیث اس کے خلاف ثابت ہے؟ نیت فقط ''قصد'' کو کہتے ہیں۔ کیا یہ مفسد صلوٰۃ ہوسکتا ہے؟ غیر مقلدین کے یہاں اگر نماز میں ہی اقامت کی نیت کرلی تو کیا ایسی صورت میں اس کو نماز پوری پڑھنی پڑے گی یا نماز توڑ کر دوبارہ نیت کرنی پڑے گی۔

اعتراض:

(٢٨٩) ایک پیر کی جگہ بھی پاک ہو تو دوسرے پاؤں کو اٹھائے رہے تو کافی ہے۔
(بہشتی گوہر ص ٣٤)

جواب:

مولف صاحب کو یہ بھی پتہ نہیں کہ مکان کیا ہے؟ شرط دونوں قدم کا زمین پر رکھنا نہیں بلکہ دونوں قدم یا مجبوری کی حالت میں ایک قدم کے بقدر جگہ کا پاک ہونا ہے۔ بتایئے کہ اگر ایک پاؤں کی جگہ پاک ہو تو اس صورت میں ایک پاؤں پر کھڑے ہو کر نماز پڑھیں گے یا دوسرے پاؤں نجاست پر رکھ کر کھڑا ہو۔

اعتراض:

(۲۹۰) شروع کرنا نماز کا سوا عربی کے درست ہے اگر چہ عربی جانتا ہو۔
(درمختار جلد ۱ ص ۲۱۰، ص ۳۲۴)

جواب:

درمختار میں یہ بھی مذکور ہے کہ یہ مکروہ تحریمی ہے اور شامی نے فرمایا کہ

لکن مع کراهة التحريم لان الشرع بالتكبير واجب وقدمنا ان الواجب لفظ "الله اكبر" اهـ (شامي ج۱ ص ٤٥٠)

مگر یہ مکروہ تحریمی ہے کیوں کہ تکبیر کے ساتھ شروع کرنا واجب ہے اور واجب لفظ ''اللہ اکبر'' ہے۔

اعتراض کرنا ہے تو قرآن پر کرو کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

وربك فكبر (سورة المدثر) اور اپنے رب کی بڑائی بول۔ اى عظم (تفسير ابن كثير ج٤ ص ٤٤٠) وذكر اسم ربه فصلى (سورة الاعلىٰ) اور اپنے رب کا نام لیا پھر نماز پڑھی۔

یہ دونوں آیتیں عام ہیں لہٰذا غرض صرف تعظیم اور اسم رب ہے۔ جو بھی اسم ہو۔

اعتراض:

(۲۹۱) بجائے ''اللہ اکبر'' کے اللہ الا کبر یا اللہ کبیر یا اللہ الکبیر یا اللہ اکبار یا اللہ الا کبار کہنا جائز ہے۔ (ابو یوسفؒ)

(درمختار جلد ۱ ص ۳۲۴، ہدایہ جلد ۱ ص ۳۴۵، قدوری ص ۲۲، منیۃ المصلی ص ۴۷)

جواب:

کون سا مسئلہ کس کتاب میں یا نہیں۔ آخری دونوں الفاظ اللہ اکبار، اللہ الا کبار۔ مولف جیسی شخصیت سے صادر ہو سکتے ہیں مگر حنفیہ اس سے بالکل مبرئ اور منزہ ہیں۔ مولف کو اتنی بھی قابلیت نہیں کہ ''کبار'' اور ''اکبار'' میں فرق کر سکے۔ درمختار کی عبارت اس طرح ہے:

زاد في الخلاصة والكبار مخفف ومثقلا (در مختار مع غاية ج۱ ص ۲۲٤)

خلاصہ میں یہ بھی بڑھا دیا کہ ''اللہ کبار'' بضم اول وتخفیف موحدہ یا مشددہ بھی جائز ہے۔
(جواب ہو چکا نمبر ۲۹۰ میں)

اعتراض:

(۲۹۲) بجائے اللہ اکبر کے الحمد للہ یا تبارک اللہ یا اللہ اجل یا اللہ اعظم یا الرحمن اکبر کہے تو جائز ہے۔ (عالمگیری جلد اص ۹۳، ہدایہ جلد اص ۳۴۴، شرح وقایہ ص ۹۲، قدوری ص ۲۲)

(۲۹۳) بجائے اللہ اکبر کے سبحان اللہ یا لا الٰہ الا اللہ کہے تو جائز ہے۔

(عالمگیری جلد اص ۹۲، ہدایہ جلد اص ۳۴۴، شرح وقایہ ص ۹۲، کنز ص ۳۴، منیہ ص ۷۴)

جواب:

مولف صاحب نافہمی کی وجہ سے ایک ہی قسم کی بات کو بار بار دہرائے جاتے ہیں۔ جواب ہو چکا ہے۔

اعتراض:

(۲۹۴) اللہ اکبر کاف فارسی میں پڑھے تو بھی جائز ہے۔

(عالمگیری جلد اص ۹۳، ہدایہ جلد اص ۳۴۵، منیہ ص ۷۴)

جواب:

بتایئے کہ کون سی حدیث اس کے خلاف ہے؟ جبکہ خود عرب بھی اس طرح پڑھتے ہیں:

لان العرب تبدل الکاف بالکاف. اھ (حلبی کبیر ص ۲۶۰)

کیوں کہ عرب کاف کو کاف فارسی میں تبدیل کرتے رہتے ہیں۔ اور ان دونوں کی صفات متشابہ ہیں۔ جیسا کہ ظاہر ہے اور آپ کے مولانا وحید الزمان نے فرمایا:

ولو قرأ الضاد ظاء تجوز الصلوٰة بالاتفاق لمشابهتهما فی الصفات. اھ

(نزل الابرار ج۱ ص ۱۱۲)

اگر ضاد کی جگہ ظا پڑھا تو بالاتفاق جائز ہے کیوں کہ دونوں صفات میں متشابہ ہیں۔

اعتراض:

(۲۹۵) نماز کے سب اذکار اور خطبہ اور ثنا وغیرہ ہر زبان میں درست ہے۔ (ابوحنیفہؒ)

(درمختار جلد اص ۲۳۴، وص ۲۳۵، شرح وقایہ ص ۹۲، ہدایہ جلد اص ۳۴۹)

جواب:

مگر حنفیہ کا فتویٰ یہ ہے کہ مکروہ تحریمی ہے۔ جیسا کہ شامی نے فرمایا:

والظاهر ان الصحة عنده لا تنفي الكراهة. (شامي جلد۱ ص ٤٨٦)

اور یہ ظاہر ہے کہ امام کے نزدیک درست ہونے کا یہ معنی نہیں کہ مکروہ بھی نہ ہو۔ اور آپ کے مذہب میں تو اذان اور خطبہ غیر عربی میں بلا کراہت جائز ہے جیسا کہ گزرا۔

اعتراض:

(۲۹۶) فارسی زبان فائق ہے (گو عربی جانتا ہو) (درمختار جلد ا ص ۲۲۴)

جواب:

ایک تو مؤلف نے بات ادھوری نقل کی ہے پھر "گو عربی جانتا ہو" کی قید سے اپنی جہالت کا بیّن ثبوت پیش کر دیا۔

درمختار کی پوری عبارت ملاحظہ فرمایئے: **وصح شروعه مع كراهة التحريم ...... كما صح لو شرع بغير عربية وخصه البردعي بالفارسية لمزيتها بحديث "لسان اهل الجنة العربية و الفارسية الدرية" اھ (در مختار مع غاية ج١ ص٢٢٤)**

عربی کے علاوہ دوسری زبان میں نماز شروع کی تو مکروہ تحریمی ہونے کے ساتھ صحیح ہے۔ اور بردعی نے غیر عربی کو "فارسی" پر منحصر کر دیا اس حدیث کی وجہ سے کہ بہشتیوں کی زبان عربی اور دری فارسی ہوگی۔ (اس بات سے صرف اتنی بات ثابت ہوتی ہے کہ عربی کے بعد فارسی کا مقام ہے)

اب بتایئے کہ کون سی دلیل ہے جو عربی کے بعد فارسی کی فوقیت پر ضرب لگاتی ہو؟

اعتراض:

(۲۹۷) سب اذکار سوا قرأت کے باوجود عربی جاننے کے غیر زبان میں جائز ہیں۔ (ابو حنیفہؒ) (درمختار جلد ا ص ۲۲۵)

جواب:

نمبر ۲۹۸ مسئلہ پھر دہرایا گیا فرق اتنا کیا کہ وہاں مقید ذکر کیا اور یہاں علی الاطلاق مگر فتویٰ تفصیل پر ہے جیسا کہ ابھی نمبر ۲۹۸ میں معلوم ہوگا۔

اعتراض:

(۲۹۸) سلام یا جواب سلام اور تکبیر وقت ذبح کے اور قرأت غیر زبان میں جائز ہے۔ (درمختار جلد ا ص ۲۲۴، عالمگیری جلد ا ص ۹۴، ہدایہ جلد ا ص ۳۴۷، شرح وقایہ ص ۹۲، کنز الدقائق ص ۳۵)

جواب:

اذکار صلوٰۃ کے متعلق تو گزر چکا خارج صلوٰۃ کے اذکار کے متعلق تو آپ بھی ہمارے متبع ہیں جیسا کہ فرمایا:

اما الاذان والخطبة وسائر الاذكار التى شرعت خارج الصلوٰة كالايمان والتلبية والسلام والتسمية عند الذبح والشهادة ورد السلام تشميت العاطس ونحوها فيجوز بغير العربية ولو قادرًا عليها. اھ

(نزل الابرار ج۱ ص۸٦)

اذان، خطبہ اور باقی تمام اذکار جو خارج الصلوٰۃ میں مشروع ہیں جیسا کہ ایمان، تلبیہ، سلام، ذبح کے وقت تسمیہ، شہادۃ، ردسلام، چھینک کا جواب اور اس جیسے تمام اذکار غیر عربی میں جائز ہیں اگر چہ عربی اچھی طرح جانتے ہو۔ (تو اب اعتراض اپنے مذہب پر کرنا لازم ہے)

مؤلف نے قرأت کے متعلق غلط بیانی کی ہے، درمختار کی اصل عبارت ملاحظہ ہو:

وقرأبها عاجزًا فجائز اجماعًا.اھ (در مختار مع الغاية ج۱ ص۲۲٤)

اگر قرأت عجز کی حالت میں غیر عربی میں پڑھی تو بالاتفاق جائز ہے۔

اور یہی فتویٰ آپ کا بھی ہے:

لو قرأ بالفارسية لا تصح صلوٰته الا اذا كان عاجزا عن النظم العربى اھ

(نزل الابرار ج۱ ص۸۵)

اگر قرأت فارسی میں پڑھی تو نماز صحیح نہ ہوگی مگر نظم عربی سے عاجز ہونے کے وقت صحیح ہے۔

عدم عجز کے وقت نظم عربی کے لزوم پر امام اعظمؒ سے رجوع بھی منقول ہے پھر اشکال کیا؟

اعتراض:

(۲۹۹) بقدر ضرورت قرأت عربی میں پڑھ کر فارسی میں پڑھے تو بلا خلاف درست ہے۔ (درمختار جلد ۱ ص ۲۲۵)

جواب:

وہی مسئلہ پھر دہرایا گیا اس میں حنفیہ کا فتویٰ اور جواب گزر چکا۔ پہلے اعتراض قرآن پر کرو پھر حنفیہ پر کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: وَاِنَّهٗ لَفِيْ زُبُرِ الْاَوَّلِيْنَ (الشعراء: ۱۹٦)

اور یہ لکھا ہے پہلوں کی کتابوں میں۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ قرآن معنی کو بھی کہا جاتا ہے۔

اعتراض:

(۳۰۰) نماز میں سبحانك پڑھتے وقت ہاتھ لٹکائے رکھے جب ختم کر چکے تو ہاتھ باندھ لے۔ (درمختار جلد ۱ ص ۲۲۶)

جواب:

نہ یہ مسئلہ درمختار میں ہے اور نہ اس پر فتویٰ ہے۔ درمختار کی عبارت ملاحظہ ہو:

(یضع یدہ) کما فرغ من التکبیر بلا ارسال فی الاصح. اھ

(در مختار مع الشامی ج۲ ص٤٥٤)

تکبیر سے فارغ ہوتے ہی ہاتھ باندھ لے، لٹکائے نہیں یہی صحیح تر ہے۔ (شامی میں ہے کہ یہی ظاہر الروایۃ ہے)

اعتراض:

(۳۰۱) عورت سینہ پر ہاتھ باندھے۔ (درمختار جلد ۱ ص ۲۲۶، عالمگیری جلد ۱ ص ۹۹، ہدایہ جلد ۱ ص ۳۵۱، شرح وقایہ ص ۹۳، کنز ص ۳۵، منیہ ص ۸۲، مالابد ص ۲۵، بہشتی زیور حصہ ۲ ص ۳۴) (اس تخصیص پر کوئی نص بھی ہے؟)

جواب:

بتایئے آپ کے کتنے مسائل پر نص وارد ہے؟ حنفیہ نے عورت کو استحباباً اس لیے تخصیص فرمایا کہ اس میں عورتوں کے لیے پردہ زیادہ ہے جیسا کہ فرمایا:

واما فی حق النساء فاتفقوا علی ان السنة لهن وضع الیدین علی الصدر لانه استر لها. اھ (السعایة ج۲ ص١٥٦)

علماء اس بات پر متفق ہیں کہ عورتوں کو ہاتھ سینہ پر باندھنا مسنون ہے کیوں کہ اس میں پردہ زیادہ ہے۔

بتایئے کہ غیر مقلدین صرف ہاتھ باندھنے کے ایک ہی طریقہ پر کیوں زور دیتے ہیں؟ جب کہ حدیث سے دو طریقے ثابت ہیں اور دونوں ضعیف بھی ہیں۔

وعندنا یضع علی صدرہ اھ (نزل الابرار ج١ ص٨٢)

ہمارے نزدیک مسنون یہ ہے کہ ہاتھ سینے پر باندھے جائے۔ حنفیہ کے یہاں اس طرح دونوں حدیثوں پر عمل ہو جاتا ہے مگر غیر مقلدوں کو ایک حدیث چاہیے۔

اعتراض:

(۳۰۲) امام قرأت شروع کرے تو مقتدی "سبحانك الله" پڑھ لے۔
(عالمگیری جلد ۱ ص ۱۲۳، منیہ ص ۸۳)

(اب آیت وذا قری القران الخ) کا حکم کہاں گیا؟)

جواب:

اس قول پہ حنفیہ کا فتویٰ نہیں۔ البتہ ان کے یہاں مسئلہ یوں ہے:

و اذا ادرك الامام وهو يجهر لا ياتي بالثناء بل يستمع وينصت) هو الاصح لاطلاق النص. اھ (منية مع حلبي كبير ص ۳۰٤)

اس حال میں امام کو پایا کہ وہ جہری قرأت میں مشغول ہے، تو ثناء نہ پڑھے بلکہ چپ رہے اور سنتے رہے یہی صحیح تر ہے کیوں کہ آیت مطلق ہے۔

اعتراض:

(۳۰۳) بسم اللہ کا منکر کافر نہیں۔ (درمختار جلد ۱ ص ۲۲۹) (کیا وہ قرآن نہیں؟)

جواب:

اس کے ساتھ یہ بھی مذکور ہے کہ

لشبهة اختلاف مالك فيها. (در مختار مع غاية ج۱ ص ۲۲۹)

کیوں کہ امام مالک کے اختلاف کی وجہ شبہ واقع ہو گیا ہے۔ آپ ہی بتائیے کہ شبہات کی بنا پر کیا کسی کو کافر کہا جا سکتا ہے؟ کسی نص سے اس کا جواب چاہیے۔

اعتراض:

(۳۰۴) مقتدی سورۃ فاتحہ امام کے پیچھے پڑھے تو یہ ضعیف ہے۔ (درمختار ج ۱ ص ۲۵۲)

(۳۰۵) مقتدی کا قرأت پڑھنا مکروہ تحریمی ہے مگر نماز صحیح ہوگی۔ (ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ)
(درمختار جلد ۱ ص ۲۵۲، عالمگیری جلد ۱ ص ۱۵۰)

(حصہ دوم کے مسئلے نمبر ۲۲۹ سے نمبر ۲۴۸ تک ملاحظہ فرما کر انصاف کریں۔)

جواب:

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کی تخصیص اس مسئلہ میں غلط ہے۔ کتاب میں مسئلہ اس طرح مرقوم ہے۔

والمؤتم لا یقرأ مطلقًا ولا الفاتحة فی السریة اتفاقًا وما نسب لمحمد ضعیف فان قرأ کره تحریمًا وتصح فی الاصح (در مختار جلد۱ ص۲۵۲)

(حنفیہ کا یہ متفقہ مسئلہ ہے کہ مقتدی امام کے پیچھے سرے سے قرأت نہ کرے نہ سری نہ جہری میں) اور سری نماز میں سورہ فاتحہ بھی نہ پڑھے اور یہ بات جو امام محمدؒ کی طرف منسوب ہے کہ سری نماز میں فاتحہ پڑھ سکتا ہے تو یہ ضعیف روایت ہے۔ اگر کسی نے پڑھ لی تو مکروہ تحریمی ہوگی مگر نماز صحیح ہو جائے گی اور یہ اصح ہے۔ اعتراض کرنا ہے تو پہلے کتاب اللہ اور حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر کرو۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ (الاعراف: ۲۰۴)

اور جب قرآن پڑھا جائے تو اس کی طرف کان لگائے رہو اور چپ رہو تا کہ تم پر رحم ہو۔

واخرج عن احمد قال اجمع الناس علی ان هذه الآیة انزلت فی الصلوٰة. (السعایة ج۲ ص۲۹۱)

امام احمد سے تخریج کی گئی ہے کہ اس پر لوگوں کا اجماع ہے کہ یہ آیت نماز کے متعلق اتری ہے۔

فی المصنف لابن ابی شیبة عن جابر مرفوعًا انه علیه السلام قال من صلی منکم خلف امام فقرأته له قرأة. فی الجوهر النقی وهذا سند صحیح وکذا روه ابو نعیم. اهـ (عقود جواهر المنیفة ج۱ ص۵٤)

حضرت جابرؓ سے مرفوعاً روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص کسی امام کے پیچھے نماز پڑھے تو امام کی قرأت اس کی قرأت ہے۔

حصہ دوم کے مسائل کے شافی جوابات اپنے مواقع پر ہوں گے ان شاء اللہ تعالیٰ

اعتراض:

(۳۰۶) نماز جنازہ میں سورہ فاتحہ بقصد ثنا پڑھے تو جائز ہے۔

(درمختار جلد ا ص ۷۸ و ص ۳۱۱) (ملاحظہ طلب مسئلہ نمبر ۳۱۹ حصہ دوم)

جواب:

اس کے متعلقہ جواب نمبر ۱۱۳ میں ہو چکا۔ زیادت تشفی کے لیے آپ اپنا مذہب مطالعہ کریں۔

وار کانها سبعة والثالث قرأة الفاتحه لامام ومنفرد

(نزل الابرار ج۱ ص۱۷۲)

نماز جنازہ کی سات رکنیں ہیں تیسرا رکن امام اور مقتدی کا سورہ فاتحہ پڑھنا ہے۔ آپ نے تو اور دو ایک قدم آگے بڑھا دیا، پھر اعتراض کس پر ہونا چاہیے۔

اعتراض:

(۳۰۷) بعض علماء نے کہا ہے کہ اگر میں مقتدی ہوں اور فاتحہ نہ پڑھوں تو امام شافعی محمد عتاب کریں اور پڑھوں تو ابو حنیفہ غصہ ہوں اس لیے میں نے امامت کو اختیار کیا۔

(درمختار جلد ۱ ص ۲۵۶)

جواب:

درمختار میں یہ بات امامت کی افضلیت پر بحث کرتے ہوئے دلائل کی تحت استشہاء ذکر کی ہے۔ پھر اس میں کون سی بات ہے کہ یہ حدیث کے خلاف ہے؟ اگر اس کے خلاف کوئی حدیث ہو تو پیش کریں۔ بتایئے کہ اگر کسی نے حدیث "**دع ما يريبك إلى ما لا يريبك**" پر عمل کیا تو کیا یہ قابل اعتراض ہوگا؟

اعتراض:

(۳۰۸) اگر پچھلی دو رکعتوں میں الحمد و تسبیح چھوڑ دے تو جرم نہیں۔

(عالمگیری جلد ۱ ص ۱۰۲)

جواب:

آخیر میں یہ لکھا ہوا ہے کہ **والسکوت مکروه (عالمگیری ج۱ ص ۷۶)**

یعنی چپ رہنا مکروہ ہے۔ اعتراض کرنا ہے تو پہلے حضرت علیؓ اور عبداللہ بن مسعودؓ جیسے جلیل القدر صحابہ پر کریں پھر حنفیہ پر:

وفي البدائع التخيير مروى عن علي وابن مسعود وهو مما لا يدرك بالرأى فهو كالمرفوع اهـ (السعايه ج۲ ص ۲۳۲)

كذا اخرج محمد فى المؤطا عن عبدالله بن مسعود و ابن ابى شيبة عن علي. (حاشيه شرح الوقايه ج١ ص١٧٠)

بدائع میں ہے کہ علیؓ اور عبداللہ بن مسعودؓ سے تخییر مروی ہے اور یہ مرفوع کے منزلہ میں ہے کیونکہ غیر مدرک بالقیاس ہے۔ (تو معلوم ہوا کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے)

اعتراض:

(۳۰۹) فاتحہ کے بجائے کوئی حصہ قرآن سے پڑھ لے تو فرض ادا ہو جائے گا۔

(ہدایہ جلد۱ ص۴۲۵)

جواب:

اعتراض پہلے قرآن وحدیث پر کریں جس کے حنفیہ متبع ہیں۔ پھر حنفیہ پر اللہ تعالی نے فرمایا:

فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ الآيه (المزمل: ۲۰)

اب پڑھو جتنا تم کو آسان ہو قرآن سے (یہ نص قطعی عام ہے)

روى البخارى ومسلم فى حديث طويل عن ابى هريرةؓ قال عليه السلام: ثم اقرأ ما تيسر معك من القران الحديث

(نصب الرايه ج١ ص٣٦٦)

بخاری ومسلم نے ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر پڑھو قرآن سے جو تم کو آسان ہو۔

جتنی احادیث میں فاتحہ کا ذکر ہے اکثر میں فاتحہ کے ساتھ ضم سورہ بھی مذکور ہے پھر آپ فاتحہ پر ایڑی چوٹی کا زور لگاتے ہیں اور ضم سورہ کو سنت کیوں بتاتے ہیں۔ آخر وجہ کیا ہے؟

اعتراض:

(۳۱۰) نماز سری وجہری میں مقتدی کچھ قرأت نہ پڑھے۔ (ہدایہ جلد۱ ص۴۲۸)

جواب:

اس کے متعلقہ جواب نمبر ۳۰۵ کی تحت گزر چکا ہے جب کہ دونوں صورتیں ایک ہی مسئلہ کی ہے۔ مگر مصنف کو اعتراض دوم آنے کا عارضہ ہے۔

اعتراض:

(۳۱۱) امام کے پیچھے الحمد پڑھنے والے کے منہ میں انگارے اور پتھر ہیں۔

(ہدایہ جلد ۱ ص ۴۳۷) (حدیث "لا صلوٰۃ إلا بفاتحۃ الکتاب" کے مقابلے میں ایسا لکھنا کیا معنی رکھتا ہے؟ انصاف طلب)

جواب:

ہدایہ میں یہ مسئلہ نہیں البتہ فتح القدیر میں ہے کہ موطا امام محمدؒ میں سعد بن ابی وقاصؓ سے مروی ہے انہوں نے فرمایا کہ:

وددت الذی یقرأ خلفا الامام فی فیہ جمرۃ قال عمرؓ لیت فی فم الذی یقرأ خلف الامام حجرًا (فتح القدیر ج ۱ ص ۲۴۰))

مجھے یہ آرزو ہے کہ امام کے پیچھے قرأت پڑھنے والے کے منہ میں انگارے ہوں کاش! امام کے پیچھے قرأت پڑھنے والے کے منہ میں پتھر ہوتا۔

اس بارے میں آپ کے امام ابن تیمیہ کی تحقیق بھی ملاحظہ کر لیجیے وہ کیا کچھ تحقیق فرماتے ہیں، پھر حنفیہ پر اعتراض کیجیے، فرماتے ہیں:

عن سعد وددت ان الذی یقرأ خلف الامام فی فیہ جمر ...... عن زید بن ثابت قال من قرأ خلف الامام فلا صلوٰۃ لہ ...... عن ابراھیم قال: قال عبداللہ وددت ان الذی یقرأ خلف الإمام ملئ فوہ تبنا" ...... و(فی روایۃ) قال رضفا ...... (قال ابن تیمیۃ) یتناول من قرأ وھو یسمع الامام یقرأ فترک ما امر بہ من الانصات و لاستماع اھ (فتاوٰی ابن تیمیہ جلد ۲۲ ص ۳۱۰ الی ص ۳۰۴)

حضرت سعدؓ فرماتے ہیں کہ مجھے آرزو ہے کہ امام کے پیچھے قرأت پڑھنے والوں کے منہ میں انگارے ہوں۔ .... زید بن ثابتؓ سے روایت ہے، فرمایا: جو امام کے پیچھے قرأت کرتا ہے اس کی نماز نہیں ہے۔

پھر امام ابن تیمیہ نے ان آثار پر جو امام بخاری نے کلام کیا ہے اس پر تفصیلاً تردید تحریر فرمائی ہے، ملاحظہ ہو فتاوٰی ابن تیمیہ جلد نمبر ۲۳

(ہدایہ میں ہے کہ وعلیہ اجماع الصحابۃ (ہدایۃ مع الفتح ج ۱ ص ۲۳۸) یعنی

امام کے پیچھے قرأت نہ پڑھنے پر مجتہدین صحابہ کا اجماع ہے)

اعتراض:

(۳۱۲) پچھلی دو رکعتوں میں بجائے الحمد کے تین دفعہ سبحان اللہ کہے تو درست ہے۔
(بہشتی زیور حصہ ۲ ص ۲۹)

(۳۱۳) پچھلی دونوں رکعتوں میں اگر کچھ بھی نہ پڑھے تو درست ہے۔
(بہشتی زیور حصہ ۲ ص ۳۹)

جواب:

دونوں مسئلے کے متعلق جواب نمبر ۳۰۸ میں گزر چکا ہے۔ چونکہ مولف ایک ہی بات کی رٹ لگانے کے عارضہ میں مبتلا ہیں اس لیے بار بار ایک ہی بات کو دہراتے رہتے ہیں۔

اعتراض:

(۳۱۴) اگر امام مسافر قصر کرے تو مقتدی پوری کرلے بقیہ رکعات میں الحمد نہ پڑھتے۔
(کنز ص ۵۹)

جواب:

یہ مسئلہ کنز میں نہیں ہے۔ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ قرأت خلف الامام حنفیہ کے نزدیک جائز نہیں اور یہ مقتدی مدرک ہونے کی حیثیت سے حکماً امام کے پیچھے ہے۔ لہذا قرأت ممنوع ہے۔ اور ممنوع ہونے کی وجہ قرآن وحدیث سے گزر چکی ہے۔

اعتراض:

(۳۱۵) آمین بالجہر مکروہ ہے۔ (منیہ ص ۸۹) (ملاحظہ ہو مسئلہ نمبر ۲۵۱، غایہ نمبر ۲۵۵ حصہ دوم)

جواب:

اعتراض حدیث پر کرنا چاہیے، ملاحظہ ہو:

روی احمد وابو داؤد الطیالسی وابویعلی الموصلی والطبرانی والدار قطنی والحاکم فی المستدرک عن علقمة ابن وائل عن ابیه انه صلی الله علیه وسلم صلی فلما بلغ غیر المغضوب علیه ولا الضالین قال آمین

واخفی بها صوته واخرجه الحاکم ...... ولفظه وخفض بها صوته وقال حدیث صحیح الاسناد ولم یخرجاه. (نصب الرایة ج۱ ص۳۶۹)

حضرت وائلؓ سے مروی ہے انہوں نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز پڑھی جب غیر المغضوب علیھم ولا الضالین کو پہنچ چکے سے آمین کہا۔ (حنفیہ کا فتویٰ آمین بالخفاء مسنون ہونے پر ہے) جیسا کہ عالمگیری میں ہے۔

اعتراض:

(۳۱۶) رفع الیدین قبل الرکوع وبعد الرکوع مکروہ ہے۔ (منیہ ص۸۸) (ملاحظہ ہو مسئلہ نمبر۲۵۶ الغایة نمبر۲۶۴ حصہ دوم)

جواب:

پہلے حدیث پر اعتراض کریں، پھر حنفیہ پر:

اخرج ابوداؤد والترمذی عن علقمة قال قال عبداللہ بن مسعود الا اصلی بکم صلوٰة رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم؟ فصلی فلم یرفع یدیه الا فی اول مرة قال الترمذی حدیث حسن واخرجه النسائی ایضًا. اھ

(نصب الرایة ج۱ ص۳۹٤)

علقمہ سے مروی ہے انہوں نے فرمایا کہ عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا کہ کیا میں تمہارے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقے پر نماز نہ پڑھوں؟ تو انہوں نے نماز پڑھی اور رفع یدین نہیں کیا مگر پہلی مرتبہ (حنفیہ) کا فتویٰ ہے کہ رفع یدین نہ کیا جائے مگر پہلی مرتبہ جیسا کہ ہدایہ میں ہے)

اعتراض:

(۳۱۷) سجدہ فقط ناک یا فقط پیشانی پر کرنا جائز ہے۔ (ابوحنیفہؒ) (ہدایہ جلد۱ ص۳۷۵)

جواب:

حنفیہ کا فتویٰ اس پر نہیں ہے، جیسا کہ عالمگیری میں ہے:

ولو وضع احدھما فقط ان کان من عذر لا یکرہ وان کان من غیر عذر فان وضع جبهتهٔ دون انفه جاز اجماعًا ویکرہ وان کان بالعکس فکذلك

عند ابی حنیفة وقالا لا یجوز وعلیه الفتوی. (عالمگیری ج ا ص ۷۰)

اگر عذر کی وجہ سے ناک یا پیشانی میں سے کسی ایک پر سجدہ کیا تو مکروہ نہیں اور عذر کے بغیر فقط پیشانی پر سجدہ کیا ناک پر نہیں تو جائز ہے مگر مکروہ تحریمی ہے اگر ناک پر بھی کیا تو امام صاحب کے نزدیک جائز ہے اور صاحبین کے نزدیک جائز نہیں اور اسی پر فتویٰ ہے۔

اعتراض:

(۳۱۸) عورت سجدے میں پیٹ کو اپنے دونوں رانوں سے ملا ہوا رکھے۔

(درمختار جلد اص ۲۳۴، عالمگیری جلد اص ۱۰۱، ہدایہ جلد اص ۳۸۱، شرح وقایہ ص ۱۰۰، کنز ص ۳۶، منیہ ص ۸۵، مالابد ص ۳۷، بہشتی زیور حصہ ۲ ص ۳۵)

جواب:

درمختار میں یہ بات بھی ہے کہ "لانه استر" (در مختار مع الغاية ج۱ ص ۲۳٤)
یعنی اس میں پردہ زیادہ ہے۔ اور اسی پر فتویٰ آپ کا بھی ہے۔

ویرفع بطنه ممن فخذیه وجنبیه فی سجوده ورکوعه تضم المرأة والخنثٰی. اھ (نزل الابرار ج۱ ص۸۰)

مرد اپنے پیٹ کو اور دونوں پہلوں کو سجدہ اور رکوع میں رانوں سے جدا رکھے۔ اور عورت اور خنثیٰ ملا کر رکھے۔

اور حدیث میں ہے:

روی عن یزید بن ابی حبیب ان رسول الله صلی الله علیه وسلم مر علی امراتین تصلیان فقال اذا سجدتما فضما بعض اللحم الی بعض فانه المرأة لیست فی ذلك كالرجل. (تبيين الحقائق للزيلعي ج۱ ص ۱۱۸)

یزید بن ابی حبیب سے مروی ہے انہوں نے فرمایا کہ نماز پڑھتی ہوئی دو عورتوں پر رسول اللہ کا گزر ہوا تو انہوں نے فرمایا کہ جب تم سجدے میں جاؤ تو بعض اعضاء کو بعض اعضاء سے ملا لو۔ کیوں کہ اس میں عورت مرد کی طرح نہیں ہے۔

اعتراض:

(۳۱۹) التحیات سوا عربی کے ہر زبان میں جائز ہے۔ (ابو حنیفہؒ) (ہدایہ جلد اص ۳۴۹)

جواب:

اس کے متعلق جواب گزر چکا ہے نمبر ۲۹۵ میں ایک ہی مسئلہ کو بار بار دہرانے سے سوائے خواہ مخواہ کی تعداد بڑھانے کے اور کوئی فائدہ نہیں ہے۔

اعتراض:

(۳۲۰) عورت التحیات کے وقت اپنے دونوں پاؤں کو داہنی طرف نکال کر چوتڑوں پر بیٹھے۔

(عالمگیری جلد ۱ ص ۱۰۲، ہدایہ جلد ۱ ص ۳۹۱، شرح وقایہ ص ۱۰۶، کنز ص ۳۷، منیہ ص ۸۶، مالا بد ص ۲۹، بہشتی زیور حصہ ۲ ص ۳۵) (کیا کوئی نص ہے؟)

جواب:

''چوتڑوں پر بیٹھے'' یہ افتراء ہے، تمام کتابوں میں یہ مذکور ہے کہ بائیں چوتڑ پر بیٹھے۔ ''لانها استر لها'' (هداية مع الفتح ج۱ ص ۲۲۰) یعنی اس میں عورتوں کے لیے زیادہ پردہ ہے۔ نمبر ۳۱۸ کے جواب میں حدیث سے یہ بات مذکور ہے کہ عورت نماز میں بالکل مرد جیسی نہیں ہے۔

حدیث میں اس کی صاف تصریح ہے:

ابو حنفية عن نافع عن ابن عمرؓ انه سئل كيف كن النساء يصلين على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: يتربعن ثم امرن ان يحتفزن.

(قال العلا السنبلى فى الحاشية) اخرج البخارى تعليقا. اھ

(مسند الامام الاعظم للحصكفى ص۷۳، اصح المطابع لكهنؤ)

امام ابوحنیفہؒ نافع سے وہ ابن عمرؓ سے روایت کرتے ہیں کہ ان سے دریافت کیا گیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں عورتیں کس طرح نماز پڑھتی تھیں؟ فرمایا: وہ چوزانو بیٹھا کرتی تھیں ان کو حکم کیا گیا کہ سرین پر بیٹھا کریں۔ علامہ سنبلی حاشیہ پر لکھتے ہیں کہ بخاری نے اس کی تعلیقا روایت کی ہے۔

(قال العلامة ظفر احمد عثمانىؒ) هذا اسناد صحيح اھ

(اعلاء السنن ج۳ ص۲۵)

علامہ ظفر احمد عثمانیؒ فرماتے ہیں کہ اس کی سند صحیح ہے۔

اور میر نور الحسن نے تو صاف لکھا ہے:

وبالجملہ بهر صفت که بنشیند جائز باشد. اھ (عرف الجادی ص ۲۸)

خلاصہ یہ ہے کہ جس طریقے سے بھی بیٹھے جائز ہے۔ اور بخاری میں ہے:

واذا جلس فی الرکعة الاخرة قدم رجله الیسری ونصب الاخری وقعد علی مقعدته. رواه البخاری (نصب الرایه ج۱ ص۴۲۳)

آخری رکعت میں جب بیٹھے تو بایاں پاؤں کو بچھائے اور دایاں پاؤں کھڑا رکھے اور چوتڑ پر بیٹھے۔

اعتراض:

(۳۲۱) درود پڑھنا ہمارے نزدیک فرض نہیں ہے۔

(ہدایہ جلد۱ ص ۳۹۸، شرح وقایہ ص ۱۰۶)

جواب:

یہ بات نماز میں ہے۔ اور نماز میں درود ہمارے نزدیک سنت ہے۔ فرض تو آپ کے نزدیک بھی نہیں ہے۔ آپ کا مذہب پیش خدمت ہے۔ مولوی وحید الزمان لکھتے ہیں:

ومن سننها الصلوٰة علی النبی صلی الله علیه وسلم. اھ

(کنز الحقائق ص ۲۰)

اور نماز کی سنتوں میں سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھنا ہے۔

اور امام زیلعی حنفی فرماتے ہیں:

وانه علیه الصلوٰة والسلام علم الأعرابی فرائض الصلوٰة ولم یعلمه الصلوٰة علی النبی صلی الله علیه وسلم ولو کان فرضا لعلمه

(تبیین الحقائق ج۱ ص ۱۰۸)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب اعرابی کو فرائض کی تعلیم دی ہے اس کی تعلیم نہیں دی اگر یہ فرض ہوتا تو ضرور اس کی تعلیم دیتے۔

اعتراض:

(۳۲۲) سلام کے وقت قصداً حدث کرے (پاد مارلے) تو نماز فاسد نہیں ہوتی سلام پھرنے کی ضرورت نہیں۔

(درمختار جلد۱ ص ۳۴۵، ہدایہ جلد۱ ص ۴۰۵، ۴۸۰، شرح وقایہ ص ۱۱۵، کنز ص ۳۴، قدوری ص ۲۸، منیہ ص ۸۱، مالابد ص ۳۰)

(۳۲۳) امام نے بعد تشہد کے باتیں کیں یا مسجد سے نکل گیا تو نماز جائز ہے۔
(شرح وقایہ ص ۱۱۶)

(۳۲۴) مقتدی تشہد پڑھ کے امام سے بول پڑا نماز درست ہوگی۔
(درمختار جلد ۱ ص ۳۴۵)

(۳۲۵) سلام کے وقت عمداً قہقہہ کرے تو نماز نہیں ٹوٹتی۔ (ہدایہ جلد ۱ ص ۵۳)

جواب:

یہ سب صورتیں ایک مسئلہ کی ہیں۔ مولف اس کم فہمی کی وجہ سے دہرانے میں مشغول ہو گئے ختم پر السلام علیکم ورحمۃ اللہ کہنا حنفیہ کے نزدیک واجب ہے فرض نہیں اگر یہ الفاظ نہ کہے تو فرض ادا ہوجاتا ہے مگر تارک واجب کی بنا پر اگر قصداً ہو تو نماز کا لوٹانا واجب ہے۔

و (من) واجبها لفظ السلام ۱ھ (كنز الدقائق ص ۱۰)

اور لفظ سلام واجبات صلوٰۃ میں سے ہے۔ (اور کتب حنفیہ اسی پر متفق ہیں) حنفیہ کی دلیل حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ اعتراض کرنا ہے تو حدیث پر کریں۔

عن عبدالله بن مسعودؓ انه عليه السلام قال له حين علمه التشهد اذا قلت هذا أو فعلت هذا فقد تمت صلوتك الحديث. (تبيين الحقائق ج۱ ص۱۲۵)

عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ تعلیم تشہد کے دوران ان سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم یہ کہہ چکے تو نماز پوری ہوگئی۔

اخرجه ابو داؤد والبيهقي والدار قطني وجماعة من المحدثين.
(نصب الراية ج۱ ص۴۲٤)

عن عبدالله بن عمرؓ قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قعد الامام في آخر صلوٰته ثم احدث قبل ان يسلم تحت صلوته رواه ابو داؤد والترمذي والبيهقي وعن علي اذا قعد قدر التشهد ثم احدث فقد تمت صلوٰته.

(تبيين الحقائق ج۱ ص۱۲۵ وفي رواية قبل ان يتشهد وفي رواية قبل ان يتكلم ۱۲)

حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے انہوں نے فرمایا کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ جب امام آخر نماز میں بیٹھا پھر سلام سے پہلے پہلے حدث لاحق ہوگیا تو نماز ہوجائے

گی اور علی سے مروی ہے، انہوں نے فرمایا کہ اگر امام نے قدر تشہد بیٹھنے کے بعد حدث کرلیا تو نماز ہو جائے گی۔

باب بیان میں ان امور کے جن سے نماز فاسد نہیں ہوتی

اعتراض:

(۳۲۶) پیشاب کی جگہ یا دبر پر نجاست لگی ہو گو بکثرت ہو تو نماز جائز ہے۔
(درمختار جلد ۱ ص ۱۵۹)

جواب:

اس کے متعلقہ جواب نمبر ۱۶۰ میں ہو چکا۔ آپ کے اماموں کے حوالے سے گزرا کہ اگر سارے بدن پر نجاست ہو تو بھی نماز صحیح ہے۔ گزر چکا کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم عموماً ڈھیلے پر اکتفا فرماتے تھے اور یہ ظاہر ہے کہ اس سے نجاست کا بالکل قلع قمع نہیں ہوتا ہے پھر بھی یہ حضرات اس کے ساتھ نماز پڑھتے رہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر انکار نہیں فرمایا اگر اس قدر معاف نہ ہو تو نماز کیسے درست ہوئی؟ اسی لیے درمختار میں مذکورہ مسئلہ کے ساتھ یہی دلیل مذکور ہے۔

لأن ما علی المخرج ساقط شرعًا. اھ (در مختار مع الغاية ج۱ ص۱۵۹)

اس لیے کہ مخرج پر جو نجاست ہے وہ شرعاً ساقط ہے۔

اعتراض:

(۳۲۷) نمازی جب آدمی یا کتا منہ بندھا لے کر نماز پڑھے تو نماز جائز ہے۔
(درمختار جلد ۱ ص ۱۸۷)

جواب:

یاد رہے یہ مسئلہ اس صورت میں ہے کہ جنبی آ کر نمازی پر سوار ہو جائے یا کتا اس پر چڑھ جائے اب سوچیے کہ کیا جنبی آپ کے نزدیک نجس العین ہے؟ اور آپ کے نزدیک منہ بند رہنے کی بھی ضرورت نہیں جب کہ کتا اور اس کی لعاب پاک ہے۔ جیسا کہ گزرا اور یہی تو فتویٰ آپ کا بھی ہے۔

وإلا (ای استمسك بنفسه) لا (يمنع الصلوٰة) كجنب و كلب. اھ
(نزل الابرار ج۱ ص٦٤)۔

اگر مصلی نے خود نہیں تھاما بلکہ وہ چمٹا ہوا ہو تو نماز ہو جائے گی جیسا کہ جنبی اور کتا ہے۔

اعتراض:

(۳۲۸) نمازی کے جسم پر کتا بیٹھ جائے منہ سے لعاب نہ نکلے تو مضائقہ نہیں۔
(بہشتی گوہر ص ۳۳)

جواب:

بلاوجہ مسئلہ دہرایا گیا کیا کتا آپ کے نزدیک نجس العین؟ آپ کے نزدیک تو لعاب نکلے تو بھی کچھ مضائقہ نہیں ہے جیسا کہ ابھی ابھی گزرا اور لعاب تو آپ کے نزدیک پاک ہے۔

اعتراض:

(۳۲۹) بلغار میں عشاء کا وقت معلوم نہ ہو تو نماز واجب نہیں۔ (درمختار جلد ۱ ص ۱۷۰)

جواب:

بلغار میں وقت عشاء ہوتا ہی نہیں جیسا کہ تمام کتابوں میں اس کی تصریح ہے پھر "معلوم نہ ہو" کہہ کر مغالطہ ڈالنے کا کیا فائدہ واجب نہ ہونے کا فتویٰ آپ کے ہاں بھی ہے۔ ذرا دیکھ لیجیے گا۔

وما فاقد وقت العشاء كساكن البلغار لا يكلف به (نزل الابرار ج ۱ ص ۵۶)

عشاء کے وقت نہ پانے والے کو اس کا مکلف نہ بنایا جائے گا جیسا کہ بلغار والے ہیں۔

کیا اللہ تعالیٰ نے نہیں فرمایا:

ان الصلٰوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا (سورة النساء)

بے شک مسلمانوں پر نماز اپنے مقرر وقتوں میں فرض ہے۔

جب عشاء کا وقت ہی نہ پایا تو عشاء کی نماز کیسے فرض ہو گی۔ یاد رہے یہ بعض فقہاء کا فتویٰ ہے اور اکثر...... علماء یہ کہتے ہیں۔

اعتراض:

(۳۳۰) نمازی گریبان کی طرف سے شرمگاہ کو دیکھے تو نماز فاسد نہیں ہوتی۔
(درمختار جلد ۱ ص ۱۹۰، عالمگیری جلد ۱ ص ۷۹)

جواب:

مگر یہ مکروہ تحریمی ہے جیسا کہ درمختار میں ہے:

فلو رأی من ریقه لم تفسدو ان کره (تحریما) اھ

(در مع الغایة ج۱ ص۱۹۰)

اگر گریبان سے شرمگاہ کو دیکھا تو نماز فاسد نہیں ہوگی اگرچہ یہ مکروہ تحریمی ہے۔ اور آپ کے اماموں کے نزدیک تو ننگے نماز پڑھ لے تب بھی صحیح ہے۔ جیسا کہ گزرا۔ حدیث میں ہے:

عن سلمة بن الاکوع قال قلت یا رسول الله صلی الله علیه وسلم انی رجل اصید فاصلی فی القمیص الواحد قال نعم وازره لشوکة. رواه النسائی ایضًا (ابو داؤد مع البذل ج٤ ص۲۹۰)

سلمہ بن اکوع سے مروی ہے انہوں نے فرمایا کہ میں نے کہا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں شکار کو جاتا ہوں اور ایک ہی قمیص میں نماز ادا کرتا ہوں۔ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہاں مگر ایک کانٹے سے ہی سہی گریبان بند کردو۔

اس حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سلمہ بن اکوع کی گزشتہ نمازوں پر انکار نہیں فرمایا تو معلوم ہوا کہ مکروہ تو ہے مگر نماز صحیح ہو جائے گی۔

اعتراض:

(۳۳۱) دبر یا ذکر یا فوطے چوتھائی سے کم کھل جاویں تو نماز جائز ہے۔

(شرح وقایہ ص۹۰، منیہ ص۶۵)

جواب:

آپ کے امام شوکانی اور نواب صاحب کے ہاں تو اگر پورا کھلا رہا تو بھی نماز صحیح ہے۔ حوالہ نمبر کے تحت گزرا، شریعت میں "ربع" یعنی چوتھائی کی ایک خاص حیثیت ہے۔ جس کی بنا پر قلت و کثرت کی حدود قائم کی جا سکتی ہے اور اکثر اوقات شریعت کی نظر میں قلت کا درجہ عدم کا ہوتا ہے، جیسا کہ:

کما فی حلق الرأس فی الاحرام حتی یصیر به (بحلق ربعه) حلالا فی اوانه ویلزمه الدم قبله. اھ (تبیین الحقائق للزیلعی ج۱ ص۹٦)

جیسا کہ حالت احرام میں اپنے وقت پر ربع سر کسی نے منڈھایا تو حلال ہو جائے گا اگر وقت سے پہلے منڈھایا تو دم لازم آئے گا۔

اسی طرح اگر چوتھائی سر سے کم مسح کیا تو اس سے نماز درست نہیں ہوگی۔ امام احمد کے ہاں قلت معفو ہے مگر تحدید کا کوئی خاص معیار نہیں۔

عند احمد ان یسیرا لم یضر ...... ومرجع الیسیر والکثیر العرف (میزان للشعرانی جلد۱ ص ۱۳۷)

امام احمد کے نزدیک اگر کم ستر کھلا ہو تو کوئی مضائقہ نہیں اور کم وبیش کا مدار عرف ہے۔

اعتراض:

(۳۳۲) ہاتھ اور زانوں کی جگہ کا پاک ہونا ضروری نہیں اگر ناپاک جگہ رکھے جاویں تو نماز فاسد نہیں۔ (درمختار جلد۱ ص ۲۱۹)

جواب:

یہ روایت شاذ ہے اس پر حنفیہ کا فتویٰ نہیں ہے۔

هذه روایة شاذة و ان الصحیح انه تفسد الصلوٰة. اھ

یہ روایت شاذہ ہے اور صحیح یہ ہے کہ اس سے نماز فاسد ہو جائے گی۔

اعتراض:

(۳۳۳) نماز میں کپڑا نجس جگہ پر پڑتا ہے تو حرج نہیں۔ (بہشتی گوہر ص ۳۴)

جواب:

جب کہ کپڑا بھی پاک ہے اور جگہ بھی پاک ہے اب اگر نجاست پر کپڑا پڑا مگر نجاست سے کپڑا ملوث نہیں ہوا تو اس میں کون سا حرج ہے؟ شرط تو جگہ، بدن اور کپڑا کا پاک ہونا ہے اس کے علاوہ طہارت کی شرائط اور کون سی حدیث میں مذکور ہے؟

اعتراض:

(۳۳۴) ہجے کر کے نماز پڑھنے سے نماز فاسد نہیں ہوتی۔ (درمختار جلد۱ ص ۲۲۵)

جواب:

مولف صاحب ہجے کرنے کا مطلب ہی نہیں سمجھے۔ یہ مکتب کے ہجے نہیں ہے بلکہ حروف مقطعات کی طرح پڑھنا ہے اس سے نماز کو فاسد نہ ہو۔ درمختار میں عبارت اس طرح ہے:

الاوجه انه (الشاذ) لا یفسد ولا یجزئ کالتهجی (درمع الشامی ج۱ ص ۴۵۳)

قرأت شاذہ سے نماز فاسد تو نہیں ہوتی مگر قرأت کا فرض بھی ادا نہیں ہوتا۔ جیسا تہجی ہے۔

ا ع و ذ ب ال ل ھ الخ لا تفسد (شامی ج ا ص ۴۵۳)

یعنی اس طرح کہا ا ع و ذ ب ال ل ھ الخ تو نماز فاسد نہ ہوگی۔ یہ تو حروف مقطعات کی قرأت جیسی ہے۔

اعتراض:

(۳۳۵) مردہ کی پیٹ پر نمدا پڑا ہے اور اس پر سجدہ کیا اگر سختی معلوم نہ ہوئی ہو تو سجدہ جائز ہے۔ (عالمگیری جلد ا ص ۹۵)

جواب:

مولف صاحب اتنے بڑے علامہ ہیں کہ ان کو پیٹ اور پیٹھ کا فرق معلوم نہیں۔ اصل عبارت ملاحظہ ہو:

ولو سجد علی ظهر الميت وعليه لبد ان وجد حجم الميت لم يجز وان لم يجد حجمه جاز كذا في المحيط. (عالمگیری ج ا ص ۷۰)

اور اگر مردہ انسان کی پیٹھ پر نمدہ تھا اس پر سجدہ کیا اگر مردار کا دَل معلوم ہوا ہو تو جائز نہیں ورنہ جائز ہوگا۔ (دل معلوم ہونے کی صورت میں سجدہ تو ناپاکی پر ہوا جو بے غسل مردہ ہے اور معلوم نہ ہونے کی صورت میں سجدہ ٹاٹ پر ہوا اور وہ پاک ہے کیا پاک چیز پر سجدہ ممنوع ہے؟ اور آپ کے نزدیک تو مردہ غسل شدہ ہو یا نہ ہو ہر صورت میں نمدہ کے بغیر مردار ہی پر سجدہ جائز ہے۔ کیوں کہ وہ پاک ہے۔ اور آپ کے ہاں تو خود مردار پر نماز جائز ہے سجدہ کیا؟ کیوں کہ مردار پاک ہے۔ ملاحظہ ہو:

ومیتة الآدمی طاهرة ا ھ (نزل الابرار ج۱ ص ۵۵)

مردہ انسان پاک ہے (نواب صاحب نے بھی یہی فرمایا ہے کہ مردہ قبل الغسل اور بعد الغسل یکساں ہے۔

اعتراض:

(۳۳۶) نمازی سلام کا جواب اشارہ سے دے تو نماز فاسد نہیں ہوتی۔

(درمختار جلد ا ص ۲۸۱، عالمگیری جلد ا ص ۱۳۵، ہدایہ جلد ا ص ۴۹۲ بعنیہ ص ۱۰۰)

جواب:

یہ تو صرف ہاتھ کی حرکت ہے اور نماز میں عموماً اعضاء کی حرکت جو نماز سے متعلق نہیں کبھی کبھی ہوتی رہتی ہے کیا یہ مفسد صلاۃ ہے؟ آپ کے ہاتھ اور بھی آزادی ہے۔

ولا تکره الاشارة فيها لحاجة كسلام ونحوه. اھ(نزل ج۱ ص ۱۱۳)

حاجت کے وقت اگر نماز میں اشارہ سے کام لے تو مکروہ نہیں جیسا کہ سلام وغیرہ ہے۔

(یہ عموم کہاں ہے؟)

اعتراض:

(۳۳۷) نماز میں پانی مانگنے کے لیے دو صف سے تجاوز نہ کرے تو نماز فاسد نہیں ہوتی۔

(درمختار جلد ۱ ص ۲۸۱)

جواب:

مولف نے پانی مانگنے کا لفظ اپنی طرف سے بڑھا دیا۔ درمختار میں تو یہ مسئلہ حدث فی الصلوٰۃ کے متعلق ہے۔ یعنی نماز میں کسی کا وضو ٹوٹ گیا تو وضو کرنے کے لیے پانی کی طرف جاتے ہوئے ایک پانی کو چھوڑ کر اگر دوسرے پانی کی طرف دو صفوں کی مقدار بڑھ گیا تو بنا جائز ہے ورنہ نہیں کیوں کہ یہ عمل کثیر ہے اور عمل کثیر علی الاتفاق مفسد صلاۃ ہے اور آپ کے نزدیک تو حدث فی الصلوٰۃ کے بعد بنا جائز نہیں حالانکہ صریح حدیث کے خلاف ہے۔

من سبقه الحدث فى الصلوٰة بطلت صلوٰته ولا يبنى. اھ(نزل ج ۱ ص ۱۰۵)

جس نے نماز میں حدث کیا اس کی نماز باطل ہے اس پر بنا جائز نہیں۔

قال عليه الصلوٰة والسلام من قاء او رعف او امذى فى صلاته فلينصرف وليتوضأ وليبن على صلاته مالم يتكلم (تبيين الحقائق للزيلعى ج۱ ص ۱۴۵)

جس کو نماز میں قے یا نکسیر یا مذی آ گئی ہو تو نکل جائے اور وضو کرے اور اگر کسی سے بات نہ کی ہو تو بنا کر لے۔

اعتراض:

(۳۳۸) اگر مسبوق (مسبوق وہ ہے کہ جس کو امام کے ساتھ کچھ نماز نہ ملی ہو) کا امام تشہد کے بعد بول پڑا یا مسجد سے نکل گیا تو مسبوق کی نماز فاسد نہیں ہوئی۔

(درمختار ج ۱ ص ۲۸۴)

جواب:

ایک ہی مسئلہ بار بار دہرانے کا عارضہ ہے اس کے متعلقہ جواب نمبر ۲۶۶ میں گزر چکا ہے کہ ہمارے نزدیک سلام فرض نہیں۔ نماز سے بالقصد نکلنا فرض ہے۔

اعتراض:

(۳۳۹) کتے بلی کو بلانے یا گدھے کو ہانکنے سے نماز فاسد نہیں ہوتی۔

(درمختار جلد اص ۲۸۶، ہدایہ جلد اص ۴۸۹)

جواب:

یہ مسئلہ ہدایہ میں نہیں ہے اور درمختار میں ساتھ ساتھ یہ بھی مذکور ہے جس کو مولف نے چھوڑ دیا۔

لانه صوت لا هجاء له. ١هـ (در مع الشامی ج١ ص٥٧٤)

اس لیے کہ یہ آوازیں جن کے ہجے نہیں۔

مگر فتویٰ یہ ہے کہ یہ مکروہ ہے آپ کے ہاں کسی خارجی وجہ سے کوئی ایسا لفظ کہہ دیا جس کا ہجا ہوتا ہو تو بھی مفسد الصلوٰۃ نہیں گو مکروہ ہے۔

ویکره ان کان (التأوه والتأفف) لوجمع او مصيبة (نزل ج١ ص١٠٨)

اگر کسی درد یا دکھ کی وجہ سے نماز میں آہ یا اف کیا تو مکروہ ہے (مفسد نہیں)

اعتراض:

(۳۴۰) امام کی قرأت مقتدی کو اچھی معلوم ہو اور وہ رو کے کہے کیوں نہیں ہاں البتہ تو نماز فاسد نہیں۔ (درمختار جلد اص ۳۸۹)

جواب:

درمختار میں ساتھ ساتھ یہ بھی ہے کہ:

لدلالته على الخشوع (در مع الشامی ج١ ص٥٧٩)

یہ اس وجہ سے ہے کہ یہ خشوع پر دال ہے۔

لو كان استلذاذا الحن النغمة يكون مفسدًا (شامی ج١ ص٥٧٩)

اگر یہ نغمہ اور خوش لہجہ سے نہ ملنے کی بناپر ہے تو مفسد ہے۔ (اور خشوع نماز میں مطلوب

بھی ہے جیسا کہ احادیث صحیحہ اس پر ہے پھر یہ وجہ داخل ہی ہے خارجی نہیں۔ آپ کے مولانا نے اس میں اور بھی کچھ وسعت دے دی ہے۔

لو جری علی لسانه نعم او بلی او لا من غیر قصد الاجابة (لا تفسد) (نزل ج۱ ص۱۰۹)

اگر مصلی کی زبان سے ہاں یا البتہ یا نہیں نکل گیا تو مفسد نہیں بشرطیکہ مگر قصد کسی کے جواب دینے کا نہ ہو۔

اعتراض:

(۳۴۱) نماز میں قبلہ سے منہ پھیر لینے سے اگرچہ سارا پھیر لیے تو نماز فاسد نہیں ہوتی۔ (درمختار جلد اص ۲۹۲)

جواب:

یہ مسئلہ درمختار میں نہیں ہے۔ البتہ آپ کی کتاب میں ہے۔

ولو حول وجهه فقط فلا تفسد اتفاقًا اھ (نزل ج۱ ص۱۱۱)

صرف منہ پھیر لیا تو نماز بالاتفاق فاسد نہیں ہوگی۔

حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں بھی ہے:

وروی عن ابن عباس انه صلی الله علیه وسلم کان یلحظ یمینًا وشمالا ولا یلوی عنقه خلف ظهره (تبیین الحقائق للزیلعی ج۱ ص۱۶۴)

ابن عباس سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دائیں بائیں دیکھ لیا کرتے تھے، پیٹھ پیچھے گردن موڑ کر نہ دیکھتے تھے۔

اعتراض:

(۳۴۲) بے وضو ہونے کے گمان سے نماز میں منہ پھیر لے اور یاد آنے پر قبلہ کی طرف منہ کر لے تو نماز فاسد نہیں ہوتی۔ (درمختار جلد اص ۲۹۳، منیہ ص ۶۸)

جواب:

درمختار میں یہ بھی مذکور ہے کہ اگر یہ مسجد سے نکلنے سے قبل یاد آ گیا ہو ورنہ نہیں یہ مسئلہ تو آپ کی کتاب میں بھی مرقوم ہے۔

لو ظن حدثه فاستدبر القبلة ثم علم عدمه ان خرج من المسجد تفسد وإلا لا. اھ(نزل ج۱ ص۱۱۱)

حدث کے گمان سے قبلہ سے موڑ گیا پھر یاد آ گیا کہ حدث نہیں ہے اگر یہ مسجد سے نکلنے کے قبل ہو تو نماز فاسد نہیں ہو گی ورنہ فاسد ہو جائے گی۔ کون سی حدیث میں ہے کہ اس صورت میں نماز فاسد ہے؟

اعتراض:

(۳۴۳) نمازی قبلہ کی طرف منہ کیے چلا بقدر ایک صف کے اور ٹھہرا اور پھر چلا اور پھر ٹھہرا تو جب تک کہ مسجد کے باہر نہ ہو تو نماز فاسد نہیں ہو گی۔ (درمختار ج۱ ص۲۹۳)

جواب:

درمختار میں ٹھہرنے کی مقدار ایک رکن ادا کرنے تک کہا کیوں کہ اس کے بغیر اگر دو صف مقدار چلا ہو تو نماز فاسد ہو جائے گی۔ آپ کے یہاں تو اور وسعت دے گی گئی ہے ملاحظہ فرمایئے۔

لو مشى مستقبل القبلة تقدم أو تخلف فلا تفسد. اھ(نزل ج۱ ص۱۱۱)

قبلہ کی طرف منہ کیے اگر نماز میں آگے یا پیچھے کی طرف چلتا رہا تو نماز فاسد نہیں ہو گی۔ کیا آپ کا یہ عمل کثیر نہیں ہے؟ حنفیہ کے ہاں نہ قبلہ سے تحویل پائی گئی نہ عمل کثیر۔

اعتراض:

(۳۴۴) مرد نماز پڑھ رہا ہے اور عورت نے بوسہ لیا تو مرد کی نماز فاسد نہیں ہوتی۔ ہاں اگر مرد نے نمازی عورت کا بوسہ لیا تو عورت کی نماز فاسد ہو گی۔
(درمختار جلد ۱ ص۲۹۳، عالمگیری جلد ۱ ص۱۰۳)

جواب:

درمختار میں یہ بھی مصرح ہے کہ

والفرق ان فی تفصیله معنی الجماع. اھ(در مع الشامی ج۱ ص۵۸۷)

فرق صرف اتنا ہے کہ مرد کے بوسے میں جماع کا معنی ہے۔ (اور حدیث میں ہے کہ:)

قال عليه الصلوٰة والسلام إن فی الصلاة لشغلا.
(تبيين الحقائق للزيلعي ج۱ ص۱٦٦)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: نماز میں مشغول ہوتی ہے۔

آپ کی کتاب میں ملاحظہ ہو:

ولو قبلت المرأة زوجها وهو في الصلوٰة لا تفسد صلوته وتفسد صلاتها لو هي في الصلوٰة. اھ (نزل ج۱ ص۱۱۱)

حنفیہ کے یہاں عورت کے بوسہ لینے کی صورت میں مرد کی نماز فاسد نہ ہو اس صورت میں ہے جب کہ مرد کو شہوت نہ ہوتی ہو مگر آپ کے ہاں یہ قید نہیں ہے۔ کیا نماز میں دواعی جماع جائز ہے یا نہیں کیا اس سے نماز فاسد نہیں ہوتی؟

اعتراض:

(۳۴۵) پرندے پر پتھر پھینکنے سے نماز فاسد نہیں ہوتی۔

(درمختار جلد ا ص ۲۹۳، عالمگیری جلد ا ص ۱۴۲)

جواب:

مولف نے علی الاطلاق مسئلہ ذکر کر دیا۔ یہ صحیح نہیں مسئلہ کی صورت یہ ہے:

معه حجر رمى به طائرًا لم تفسد. اھ (در مع الشامي ج۱ ص۵۸۸)

نمازی کے پاس ایک پتھر تھا اس کو کسی ایک پرندے پر پھینکا تو نماز نہیں جائے گی۔

یہ ایک عمل قلیل اور ظاہر ہے کہ عمل قلیل سے بالاتفاق نماز نہیں جاتی ہے۔ جبکہ احادیث صحیحہ میں اس قسم کے اعمال قلیلہ نماز میں منقول ہیں۔ آپ کے ہاں تو اور بھی آزادی ہے۔

لو رمى انسانا او طائرًا بحجر كان عنده او حمله من الارض ثم رمى به لا تفسد صلوته. اھ (نزل ج۱ ص۱۱۲)

کسی پرندے یا انسان کو مصلی اپنے پاس سے یا زمین سے اٹھا کر پتھر پھینکا تو نماز نہیں جائے گی۔ (کیا انسان کو پھینکنے میں مخاصمت نہیں ہے؟ کہاں ہے کہ مخاصمت عمل کثیر نہیں؟)

اعتراض:

(۳۴۶) نمازی ہاتھ یا سر سے ہاتھ یا ناک کا اشارہ کرے تو نماز فاسد نہ ہوگی۔

(عالمگیری جلد ا ص ۱۳۵)

جواب:

حنفیہ کے نزدیک یہ مکروہ ہے کہ آپ کے ہاں مکروہ بھی نہیں ہے۔

وكذلك لابأس برد السلام برأسه والتكلم والاجابة به ...... او بيده.
سر یا ہاتھ کے اشارے سے سلام یا گفتگو یا جواب دینے میں کچھ بھی کراہت نہیں۔
اعتراض:
جس عورت کو مرد طلاق رجعی دے چکا ہو اگر نماز میں اس کی فرج دیکھے تو نماز فاسد نہیں۔
(عالمگیری جلد ۱ص ۱۴۳)

جواب:
مؤلف نے مسئلہ علی الاطلاق ذکر کر دیا یہ صحیح نہیں۔ اصل صورت مسئلہ یہ ہے کہ نماز کی حالت میں اتفاقاً اس کی نظر پڑ گئی۔ اس صورت میں۔ عالمگیری میں مذکور ہے کہ اگر شہوت سے دیکھا تو رجعت ہو جائے گی مگر نماز فاسد نہیں ہوگی۔ بتائیے کہ اس میں کون سی حدیث کے خلاف ہے گو مکروہ سہی، جب کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح حدیث میں دائیں بائیں آنکھوں سے دیکھنا مروی ہے مگر بالقصد ایسا کرنے کو مکروہ کہتے ہیں۔ حدیث میں ہے کہ

خرج عبد الرزاق واحمد وابو داؤد والترمذی وحسنه والنسائی وابن ماجه والحاکم عن معاوية بن حيدة (انه قال فی حديث طويل) قال رسول الله صلی الله عليه وسلم احفظ عليك عورتك إلا من زوجتك وما ملكت يمينك (الحديث) (اعلاء السنن ج۲ ص۱۳٤)

معاویہ بن حیدہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ اپنے ستر کی حفاظت کر، مگر اپنی بیوی اور باندی سے۔ (معلوم ہوا کہ مرد ستر عورت دیکھ سکتا ہے جس طرح عورت دیکھ سکتی ہے اور یہ عام ہے اندرون صلوٰۃ اور خارج صلوٰۃ کوئی قید نہیں۔)

اعتراض:
(۳۴۸) اپنا ستر عورت دیکھنے سے نماز فاسد نہیں ہوتی۔ (بدایہ جلد ۱ص ۳۱۲)

جواب:
مسئلہ اور اس کا جواب گزر چکا۔

اعتراض:
(۳۴۹) کسی نے نماز پڑھنے والے سے پوچھا کہ کتنے رکعت ہوئیں تو یہ اشارہ سے بتا

دے تو نماز فاسد نہیں۔ (منیہ ص ۹۹)

جواب:

مؤلف کا مشغلہ صرف مسئلہ دہرانا ہی ہے۔ یہ مسئلہ تو آپ کے ہاں بھی مصرح ہے جیسا کہ مولانا وحید الزمان نے کہا:

قيل له كم صليتم فاشار بيده ...... (لم تفسد)۱ھ(نزل ج۱ ص۱۱۵)

نمازی سے پوچھا گیا کہ کتنی رکعتیں ہوئی؟ تو ہاتھ کے اشارے سے بتا دیا نماز فاسد نہ ہوگی۔

اور حدیث میں اشارے سے جواب ثابت ہے۔

عن جابر قال ارسلني رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو منطلق الى بني مصطلق فاتيته وهو على بعيره فكلمته فقال لي بيده هكذا (الحديث) رواه مسلم والبخاري واللفظ لمسلم (اعلاء السنن ج۵ ص۲۴)

حضرت جابر سے مروی ہے انہوں نے فرمایا کہ مجھے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنی مصطلق کو تشریف لے جاتے ہوئے ایک کام کو بھیجا پھر میں واپس آیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے اونٹ پر نماز پڑھ رہے تھے تو میں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے بات کی تو آپ نے اپنے ہاتھ سے یوں اشارہ کیا۔ الخ

اعتراض:

(۳۵۰) تین کلموں سے کم لکھنے میں نماز فاسد نہیں ہوتی۔ (منیہ ص۹۹)

جواب:

کیا یہ عمل قلیل نہیں؟ پھر اس سے نماز کیوں فاسد ہو سکتی ہے کیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے امامہ بنت زینب بنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حالت صلوٰۃ میں نہیں اٹھایا تھا؟ جیسا کہ بخاری و مسلم ہے۔

اعتراض:

(۳۵۱) نماز میں اذان دے دے مگر حی علی الصلاۃ نہ کہے تو نماز فاسد نہیں ہوتی۔ (منیہ ص۹۹)

جواب:

غیر مفتی بہ اقوال نقل کرنے میں مؤلف کو خاص دلچسپی ہے۔ حنفیہ کا فتویٰ اس پر نہیں ہے۔

کیوں کہ یہ اعلان ہے اور حدیث میں یہ گزرا کہ نماز میں مشغول ہے۔

فی الخانیہ ان اذن فی الصلوٰۃ یرید بہ الاذان تفسد. لان العبرۃ بالقصد. اھ (منیۃ مع الحلبی کبیر ص۴۴۴)

اذان کے ارادے سے اگر نماز میں اذان دی تو نماز فاسد ہو جائے گی۔ کیوں کہ اعتبار ارادکا ہوا کرتا ہے۔

اعتراض:

(۳۵۲) نماز میں لفظ اللہ سن کر بلا قصد جل جلالہ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نام سن کر درود پڑھے تو نماز فاسد نہیں۔ (منہ ص۱۰۰)

جواب:

''بلا قصد'' کا لفظ مولف کی جانب سے ہے۔ منیہ میں یہ بھی مذکور ہے کہ:

(ان اراد اجابتہ تفسد وان لم یرد الجواب لا تفسد) لان نفس تعظیم اللہ تعالٰی والصلوٰۃ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم لاینافی الصلوٰۃ. اھ (منیہ مع الحلبی ص۴۴۴)

اگر اس سے ذکر کرنے والا کے جواب کا ارادہ تھا تو نماز فاسد ہو جائے گی ورنہ نہیں۔ کیونکہ نفس اللہ تعالٰی کی تعظیم اور درود نماز کے منافی نہیں ہیں۔ (کیا حدیث میں نہیں ہے؟)

عن معاویۃ بن الحکم للسمی انہ علیہ الصلوٰۃ قال: ان ھذہ الصلوٰۃ لا یصلح فیھا شیء من کلام الناس انما ھو التسبیح والتکبیر وقرأۃ القراٰن او کما قال علیہ السلام رواہ مسلم. (اعلاء السنن ج۵ ص۱۳)

معاویہ بن الحکم سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ نماز جو ہے اس میں لوگوں کی گفتگو میں سے کوئی بات ٹھیک نہیں ہے، کیونکہ نماز تو صرف تسبیح، تکبیر اور قرأت قرآن کا نام ہے۔ آپ کی کتاب میں تو بات بالکل بے لگا ہے: جیسا کہ فرمایا:

(لا تفسد بہ) قولہ جل جلالہ بسماع اسم اللہ، او صلی علیہ بسماع اسم النبی صلی اللہ علیہ وسلم العز علی الشیطان بسماع اسمہ اھ (کنز الحقائق ص۲۶)

اعتراض:

(۳۵۳) دل میں شعر بنائے تو نماز فاسد نہیں ہوئی۔ (منیہ ص ۱۰۰)

جواب:

حلبی میں ہے کہ یہ بہت بری بات ہے یعنی مکروہ ہے، آپ کی کتاب میں اور بھی وسعت سے بیان کیا گیا ہے: و (لا تفسد ب) التفکر لا مور الدین او الدنیا. ۱ ھ (کنز الحقائق ص ۲۷)

دینی یا دنیوی امور کے متعلق دل دل میں سوچنے سے نماز نہیں جاتی ہے۔

ایک لمبی حدیث میں ہے:

عن ابی هريرة ان النبی صلی الله عليه وسلم قال: اذا قضى التثويب اقبل حتى يخطر بين المرء و نفسه يقول اذكر كذا أذكر كذا (الحديث) رواه البخاری ومسلم بزيادة. (اعلاء السنن ج۵ ص ۵۴)

ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب اقامت ختم ہو جاتی ہے تو پھر شیطان واپس آ جاتا ہے، نمازی اور اس کے نفس کے درمیان حائل ہو جاتا ہے۔ یعنی کہتا ہے کہ فلاں بات یاد کر فلاں بات یاد کر۔

وعن عمر قال انی لاجهز جيشی وانا فی الصلوٰة علقه البخاری ووصله ابن ابی شيبة باسناد صحيح (فتح الباری) (اعلاء السنن ج۵ ص ۵٤)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میں نماز میں فوج کی تدبیر کرتا ہوں۔ (اگر افعال قلبیہ مفسد صلوٰۃ ہیں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے کیوں سکوت فرمایا اور حضرت عمرؓ نے اس کا کیا ارتکاب کیا؟)

اعتراض:

(۳۵۴) لکھے ہوئے پر نظر کی اور اس کے معنی دریافت کیے تو نماز فاسد نہیں ہوگی۔ (مالا بد ص ۳۳)

جواب:

افعال قلبیہ کے متعلق ابھی ابھی اوپر کے مسئلے میں گزرا، عدم فہم کے عارضہ کی وجہ مولف

ایک ہی قسم کی باتوں کے درمیان فرق کرنہیں پاتے۔آپ کے امام شوکانی نے کلی طور پر تصریح فرمادی ہے کہ:

قال فی النیل الحدیث یدل ان الوسوسة فی الصلٰوة غیر مبطلة لها و کذالك سائر الاعمال القلبیة. اھ(اعلاء السنن ج۵ ص۵۳)

نیل الاوطار میں فرمایا کہ یہ حدیث (یعنی جو مسلم کے حوالے سے ابھی گزری ہے) اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ نماز کے اندر وسوسہ اور سارے اعمال قلبیہ مفسد صلوٰۃ نہیں ہے۔

اگر سمجھنے کے ارادے سے دیکھا تو مکروہ ہے۔ (حنفیہ کے ہاں ہر صورت میں مکروہ ہے)

وحید الزمان صاحب نے فرمایا:

لو نظر الی متکوب وفهمه لا تفسد صلٰوته ولو مستفهما کره. اھ (نزل ج۲ ص۱۱۳)

مکروه لشغل القلب بغیر الصلٰوة. اھ(حلبی کبیر ص۴۴۷)

ہر صورت میں مکروہ ہے کیوں کہ یہ نماز کے غیر متعلقہ امور میں قلب کا مشغول ہونا ہے۔

اعتراض:

(۳۵۵) نماز میں ٹھہر ٹھہر کر ایک ایک رکن کے بعد ایک ایک جوں مارے تو نماز فاسد نہیں ہوتی۔ (منیہ ص۱۰۰)

جواب:

کیا یہ اس طرح پر عمل کثیر ہوسکتا ہے؟ کیا آثار صحابہ میں نہیں ہے؟

عن عبد الرحمن بن الاسود قال کان عمر بن الخطاب یقتل القملة فی الصلٰوة حتی یظهر دمها علی یده. اخرجه ابن ابی شیبة فی المصنف. (کنز العمال) (اعلاء السنن ج۵ ص۸۷)

حضرت عبد الرحمٰن بن الاسود سے مروی ہے کہ حضرت عمر نماز میں جوں قتل کرتے تھے یہاں تک خون ان کے ہاتھ پر ظاہر ہوجاتا تھا۔

اعتراض:

(۳۵۶) پنکھے سے ایک دو مرتبہ نماز میں ہوا کرلے تو نماز فاسد نہیں ہوتی۔ (منیہ ص۱۰۰)

جواب:

متفقہ طور پر عمل قلیل مفسد صلوٰۃ نہیں ہے۔ مولف کو اتنی سمجھ بھی نصیب نہیں ہوئی کہ بیش وکم کے درمیان فرق کر سکے۔ بتائیے کیا یہ عمل کثیر ہو سکتا ہے، جب کہ نماز میں بچی کو اٹھانا، سانپ، بچھو کا مارنا عمل کثیر نہیں جیسا کہ احادیث سے ثابت ہے۔

باب متعلقات نماز میں

اعتراض:

(۳۵۷) جمائی دور کرنے کی ترکیب یہ ہے کہ نمازی یہ سوچے کہ انبیاء جمائی نہیں لیتے۔ (درمختار جلد ۱ ص ۲۲۱)

جواب:

یہ مسئلہ درمختار میں نہیں ہے نمازی کا لفظ مولف نے اپنی طرف سے اضافہ فرمایا ہے، ورنہ منقول عنہ (شامی) میں یہ لفظ نہیں۔ مگر سوال یہ ہے کہ اس حدیث کا معنی کیا ہے؟

عن ابی هريرة ان النبی صلی الله عليه وسلم قال التثاؤب فی الصلوٰة من شيطان فاذا تثاؤب احدكم فليكظم ما استطاع. رواه الترمذی وقال حسن صحيح. (اعلاء السنن ج۵ ص۷۱)

حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نماز میں جمائی آنا شیطان کا اثر ہے اگر کسی کو جمائی آئے تو اس کو چاہیے کہ جہاں تک ہو سکے منہ بند کرے۔

اعتراض:

(۳۵۸) افعال نماز میں ترتیب شرط نہیں۔ (ہدایہ جلد ۱ ص ۴۸۷)

جواب:

یہ بات ہدایہ میں نہیں ہے۔ علماء حنفیہ اس پر متفق ہیں کہ نماز میں ترتیب واجب ہے۔

والترتيب شرط اھ (فتح القدير ج۱ ص۱۹۴)

ترتیب شرط ہے یعنی واجب ہے۔ (آپ کے امام شوکانی اور نواب صاحب تو اس پر متفق ہیں کہ)

(وما عدا ذلك فسنن) لانه لم يرد فيها ما يفيد وجوبها. اھ

(الروضة الندية ص٦٢)

ان کے سوا (ان میں ترتیب کا ذکر نہیں) باقی ساری سنتیں ہیں کیوں کہ ان کے وجوب پر دلالت کرنے والی ایسی کوئی دلیل وارد نہیں ہوئی۔

اعتراض:

(۳۵۹) اگر قبلہ میں شک ہو تو چار رکعت چاروں طرف پڑھے۔ (منیہ ص ۶۷)

جواب:

مولف نے مسئلہ کو بالکل مسخ کر دیا، مسئلہ کی اصل صورت ملاحظہ ہو:

ولو شك فتحرى وصلى ركعة الى جهة ثم شك وتحرى ثم شك وثم حتى انه صلى اربع ركعات الى اربع جهات بالتحرى جاز. اھ (منية ص٧٤)

اگر کسی کو قبلہ میں شک ہو اور اٹکل سے ایک طرف ایک رکعت پڑھ لی پھر شک ہوا تو دوسری طرف رخ کر کے ایک رکعت پڑھ لی۔ اسی طرح چاروں رکعتیں چاروں طرف پڑھی تو جائز ہے۔

اور آپ کا بھی یہی فتویٰ ہے جیسا کہ وحید الزمان صاحب نے فرمایا:

او تحول رأيه (في الصلوٰة) استدار وبنى حتى لو صلى كل ركعة لجهة جاز ولو بمكة او مسجد مظلم. اھ (نزل ج١ ص٧٠)

تحری کر کے نماز شروع کی اور نماز کے اندر رائے بدل گئی تو پھر جائے گا اگر اسی طرح چاروں طرف نماز پڑھی تو جائز ہے اگر چہ یہ معاملہ مکہ میں ہو یا اندھیری مسجد میں ہو (کیا ہی آسان فرمادیا کہ مکہ اور مسجد میں بھی اس طرح ہو سکتا ہے)

اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ (الآية) (سورة البقرة: ١١٥)

اور اللہ ہی کا ہے مشرق اور مغرب سو جس طرف تم منہ کرو وہاں ہی متوجہ ہے اللہ

حدیث میں ہے:

اخرج الحاكم في المستدرك عن جابر قال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في مسير فاظل لناغيم فتحيرنا فاختلفنا في القبلة فصلى كل

واحد منا علی حدہ (الحدیث) وقال لنا "قد اجزأت صلوتکم" قال الحاکم ھذا حدیث صحیح بروایۃ کلھم غیر محمد بن سالم ۔ اھ
(نصب الرایۃ ج۱ ص۳۰۴)

حضرت جابرؓ سے مروی ہے انہوں نے فرمایا کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک سفر میں تھے۔ اچانک ہم پر بادل چھا گئے تو ہم متحیر تھے کہ تعیین قبلہ میں اختلاف پیدا ہو گیا تو ہم نے علیحدہ علیحدہ نماز ادا کر لی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع پہنچنے کے بعد فرمایا کہ تمہاری نماز درست ہوگئی کیا بخاری و مسلم کی حدیث میں نہیں ہے کہ اہل قبا نماز ہی میں بیت المقدس کی طرف سے بیت اللہ کی طرف پھیر گئے تھے؟

اعتراض:

(۳۶۰) جو نماز میں خلل ڈالتا ہو اس کی تنبیہ کے لیے قرآن اس ترکیب سے پڑھے کہ وہ باز آجائے تو حرج نہیں۔ (عالمگیری جلد اص ۱۳۶)

جواب:

عالمگیری میں اس طرح ہے کہ

فان ارادہ تنبیہ من یشغلہ انہ فی الصلوۃ الخ. (عالمگیری ج۱ ص۹۹)

اگر ارادہ کیا کہ نماز میں ہونے کی تنبیہ کرے خلل ڈالنے والے کو تو نماز نہیں گئی۔ (کیونکہ اس میں اصل مقصد قرأۃ کا ہوتا ہے)

اور یہی فتویٰ آپ کا بھی ہے جیسا کہ وحید الزمان صاحب نے فرمایا کہ:

ان قصد مع التفھیم القراۃ فلا تفسد. (نزل الابرار جلد۱ ص۱۰۹)

اگر تفہیم کے ساتھ قرأت کا بھی قصد تھا تو نماز نہیں گئی۔ کیا قرأت قرآن سے نماز جاتی ہے؟

اعتراض:

(۳۶۱) نماز میں دروازہ بند کیا تو نماز فاسد نہ ہوگی اور کھولا تو ہوگی۔
(عالمگیری جلد اص ۱۴۳)

جواب:

عموماً دروازہ کھولنے میں عمل کثیر پایا جاتا ہے بند کرنے میں نہیں۔ اگر بند کرنے میں بھی عمل کثیر ہوتا تو اس صورت میں بھی نماز فاسد ہوگی۔ اور آپ کے ہاں تو کھولنے میں بھی کوئی

حرج نہیں جیسا کہ مولانا وحید الزمان نے فرمایا کہ:

وکذالك اذا مشی لفتح الباب (لا تفسد) (نزل الابرار جلد۱ ص ۱۱۰)

اگر اس طرح دروزہ کھولنے کے لیے نماز سے چل دیا تو نماز نہیں جائے گی۔

اعتراض:

(۳۶۲) جب یقین ہوا کہ صبح کی ایک رکعت مل جاوے گی تو سنت مکروہ نہیں۔

(بہشتی گوہر ص ۲۵)

جواب:

کیا حدیث میں نہیں ہے کہ:

عن عائشة رضی الله عنها قالت لم یکن النبی صلی الله علیه وسلم علی شیء من النوافل اشد تعاهدا منه علی رکعتی الفجر. متفق علیه

(بلوغ المرام ص ۳۶)

حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ جس قدر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فجر کی دو رکعتوں (سنتوں) کی اہمیت دیا کرتے تھے اور کسی کی اس قدر نہیں دیتے تھے۔

دوسری حدیث میں ہے کہ:

عن ابی هریرة قال: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم من ادرك الرکعة فقد ادرك الصلوٰة راه ابوداؤد واخرجه الحاکم وقال صحیح الاسناد. ۱ھ (اعلاء السنن ج٤ ص ۳۲٤)

ابو ہریرہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے ایک رکعت پالی اس نے پوری نماز پالی۔

بتایئے کہ اگر کسی نے سنت بھی پڑھ لی اور جماعت میں شرکت کر کے فضیلت بھی حاصل کر لی تو کیا یہ برا ہو سکتا ہے؟ جب کہ اس نے ان حدیثوں پر عمل کیا مگر حنفیہ کے ہاں جماعت شروع ہو جانے کے بعد سنت فجر داخل مسجد میں پڑھنا مکروہ ہے۔ تا کہ خلاف حدیث تہمت میں واقع نہ ہو۔

اعتراض:

(۳۶۳) جو چاہے کہ فجر کے پہلے سنت پڑھے تو اس کا حیلہ یہ ہے کہ پہلے فرض کی سنت

پڑھے پھر اس کو توڑ ڈالے تو اب بعد فرض کے سنت پڑھ لے۔

(عالمگیری جلد ۴ ص ۱۰۴۱، ہدایہ جلد ۴ ص ۸۵۷)

جواب:

ہدایہ میں یہ مسئلہ نہیں ہے۔ اور مولف نے یہ بے معنی عبارت کہاں سے اٹھائی پتہ نہیں عالمگیری کی عبارت یوں ہے: والحیلة لمن أراد ان یقضی سنة الفجر بعد ما صلی الفجر قبل ان تطلع الشمس ان یشرع فی السنة ثم یفسدها ...... فاذا فرض الامام ...... یقضیها قبل طلوع الشمس...... اما اذا اتخذ ذلك عادة له فانه یکره. اھ (عالمگیری ج ٦ ص ۳۹۰)

چاہا کہ فرض فجر پڑھ کر فجر کی سنت طلوع آفتاب سے پہلے ادا کر سکے تو حیلہ یہ ہے کہ فجر کی سنت شروع کر کے فاسد کر دے پھر امام کے ساتھ شرکت کرے فراغت کے بعد طلوع آفتاب سے پہلے اس کی قضا کر لے۔ اگر اس کو عادت بنالیا مکروہ ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اگر حیلہ حرام سے بچنے اور کسی عمل حسنہ کو بجالانے کی خاطر کیا جائے تو یہ جائز ہے چونکہ اس کی اصل قرآن میں مصرح ہے:

کقوله تعالی: وخذ بیدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث الآیة

اور پکڑ اپنے ہاتھ میں سینکوں کا مٹھا پھر اس سے مارلے اور قسم میں جھوٹا نہ ہو۔

اللہ تعالیٰ نے حضرت ایوبؑ کو اس حیلہ کی تعلیم دی ہے۔ پھر اس کے نسخ میں کوئی نص وارد نہیں ہے۔

اعتراض:

(۳٦۴) مستحق امامت کا وہ ہے جس کی بیوی زیادہ اچھی ہے۔ (درمختار جلد ۱ ص ۲۵۹)

جواب:

حنفیہ کا متفقہ فتویٰ ہے کہ امامت کا زیادہ مستحق عالم بالسنۃ ہے پھر قاری الخ مولف نے جس کو ذکر کیا وہ مستحقین امامت کے سلسلے میں چھ سات درجے بعد والا ہے۔ اور فقہاء نے یہ درجے انسانی مراتب کی پہچان کی خاطر بیان کیے ہیں۔ کیوں کہ ہر کس و ناکس بھلا اور برا میں تمیز نہیں کر پاتے ہیں۔ اور حدیث میں ہے:

عن ابی امامة مرفوعا ان یسرکم ان تقبل صلاتکم فلیؤمکم خیارکم.

رواه ابن عساکر قال الشیخ حدیث حسن لغیرہ. اھ
(اعلاء السنن ج٤ ص ٢٠٦)

ابوامامہ سے مرفوعا مروی ہے کہ اگر تمہیں یہ بات خوش کرتی ہے کہ نماز مقبول ہو تو اچھے لوگ تمہارے امام بنیں۔ ابن عساکر نے اس کی روایت کی ہے اور شیخ محمد حجازی شعرانی نے اس کو حسن کہا ہے۔ کیا امام بخاری نے روایت نہیں کی کہ مرض موت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکر کو امام مقرر فرمایا تھا۔

اعتراض:

(٣٦٥) جو کافر باجماعت نماز پڑھے تو وہ مسلمان ہے۔ (ہدایہ جلد ا ص ٢٥١)

جواب:

ہدایہ میں یہ مسئلہ نہیں ہے بتائیے کیا جماعت میں شرکت کرنا یہ ایمان کی علامت نہیں ہے؟ کیا مسلمان ہونے کے لیے یہ شرط ہے کہ کسی مولوی صاحب کے سامنے جا کے کلمہ دہرائے؟ کیا حدیث میں نہیں ہے؟ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من صلی صلاتنا واستقبل انه لا یخلف عنها الا منافق رواه الطبرانی فی الاوسط ورجاله موثقون (مجمع الزوائد) (اعلاء السنن ج٤ ص١٦٧)

بے شک جماعت سے تو منافق ہی پیچھے رہتا ہے۔

اعتراض:

(٣٦٦) عورتوں کی جماعت مکروہ تحریمی اور بدعت ہے۔ (ہدایہ جلد ا ص ٢٥٠)
(خلاف حدیث ہے، دارقطنی)

جواب:

بدعت کا لفظ مولف نے اپنی طرف سے بڑھا دیا ہے، دارقطنی نے جس عائشہ سے روایت کی پھر انہی کی روایت ملاحظہ ہو:

عن عائشة ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال لا خیر فی جماعة النساء (الحدیث) رواه احمد والطبرانی فی الاوسط وفیه ابن لهیعة قد حسنه له الترمذی واحتج به غیر واحد. اھ (اعلاء السنن ج٤ ص٢٢٢)

حضرت عائشہؓ سے مروی ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عورتوں کی جماعت میں کچھ خیر نہیں ہے۔

اعتراض:

(۳۶۷) سجدہ تلاوت محض رکوع سے بھی ادا ہو جاتا ہے۔ (درمختار جلد ا ص ۳۵۴)

جواب:

یہ اس صورت میں ہے جب نماز میں رکوع تلاوت کے فوراً ہی بعد کیا ہو، اور آپ کے ساتھ اس میں سجدہ تلاوت کی نیت بھی کی ہو کیوں کہ آثار میں موجود ہے کہ

روی عن ابن مسعود و ابن عمر انهما کانا اجاز ان یرکع عن السجود فی الصلٰوۃ ولم یرو عن غیرهما خلافه. اھ (فتح القدیر ج۱ ص ۳۸۸)

ابن مسعود اور ابن عمر سے مروی ہے کہ انہوں نے نماز میں بجائے سجدہ تلاوت کے رکوع کو جائز رکھا ہے اور کسی صحابہ سے اس کے خلاف مروی نہیں ہے۔

خارج صلوٰۃ میں اگر اس طرح رکوع کر لیا تو یہ جائز نہیں جیسا کہ شامی میں ہے:

انه لا یجزی لاقیاسا ولا استحسانا. اھ (شامی جلد۱ ص ۷۲۲)

خارج صلوٰۃ میں سجدہ تلاوت کی بجائے رکوع قیاساً اور استحساناً کافی نہیں ہے۔

اعتراض:

(۳۶۸) قنوت میں درود نہ پڑھے۔ (عالمگیری جلد ا ص ۱۵۴)

(خلاف حدیث ہے، نسائی باب الدعاء فی الوتر)

جواب:

اس پر حنفیہ کا فتویٰ نہیں، جیسا کہ درمختار میں ہے:

ویصلی علی النبی صلی الله علیه وسلم به یفتی. اھ (شامی ج۱ ص ۶۲۳)

اور قنوت کے بعد درود پڑھے اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے۔

اعتراض:

(۳۶۹) فوت شدہ نماز کے بدلے کفارہ دینا جائز ہے۔ (درمختار جلد ا ص ۳۳۶)

جواب:

نصوص میں یہ مسلم ہے کہ نماز کا مقام روزے سے مقدم ہے۔ اسی وجہ سے حنفیہ نے نماز کو

روزے پر قیاس کیا کیوں کہ جب فدیہ سے روزہ کا جبر نقصان ہو رہا تو امید ہے اس سے نماز کا بھی جبر نقصان ہو جائے۔ اور اسی پر آپ کا فتویٰ ہے:

ومن مات وعليه صلوات واوصى بالكفارة ليعطى لكل صلوة مثل صدقة الفطر. (نزل الابرار ج١ ص١٣٦)

جو شخص فوت ہو گیا اور اس کے ذمے نمازیں رہ گئیں ہیں اور وصیت بھی کر گیا ہو تو ہر نماز کے پیچھے صدقہ فطر کے مقدار ادا کر دے۔ اور اثر صحابہ میں بھی ہے، ملاحظہ ہو:

عن ابن عمرؓ قال لا يصلين احد عن احد ولا يصوم احد عن احد ولكن ان كنت فاعلا تصدقت عنه او اهديت. رواه عبدالرزاق في مصنفه ورجاله رجال الصحيح الا عبدالله فانه من رجال مسلم. اھ (اعلاء السنن ج٩ ص٩٢)

حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ کوئی کسی کی جانب سے نہ نماز پڑھے نہ روزہ رکھے، زیادہ سے زیادہ اگر کچھ کرنا چاہے تو اس کی طرف سے صدقہ یا ہدایہ دے سکتے ہیں۔ عبدالرزاق نے اپنے ''مصنف'' میں اس کی روایت کی ہے اور اس کے رجال رجال صحیح ہیں سوا عبداللہ کے وہ وہ رجال مسلم میں سے ہے۔

اعتراض:

(٣٧٠) اگر میت نے اس قدر مال نہ چھوڑا ہو کہ وہ کفارہ کے لیے کافی ہو تو اسکا حیلہ یہ ہے کہ وارث یہ تدبیر کرے کہ آدھا صاع گیہوں قرض لے اور فقیر کو دے دے۔ فقیر اس کو واپس ہبہ کر دے، غرض اس طرح لوٹ پھیر کرتا رہے کہ کفارہ تمام ہو جائے۔

(درمختار جلد ١ ص ٣٣٦)

جواب:

حیلہ کے متعلق شافی جواب نمبر ٣٦٣ میں گزر چکا ہے۔ یہ مولف کا خاص شغف ہے جس سے خلاصی نصیب نہیں ہوتی کہ ایک ہی قسم کی باتیں دہراتے جاتے ہیں۔

اعتراض:

(٣٧١) جو فقیر چاہے کہ اپنے باپ کی قضا نمازوں کا فدیہ ادا کرے تو یہ حیلہ کرے کہ دو سیر گیہوں فقیر کو دے پھر اس سے بطور ہبہ مانگ لے روزانہ ایسا کرے جب تک سب نمازوں کا فدیہ نہ ہو لے۔ (عالمگیری جلد ٤ ص ١٠٤٤، ہدایہ جلد ٤ ص ١٥٩)

جواب:

مؤلف کو اتنا فہم بھی نہیں کہ یہ سمجھ سکے اوپر کے مسئلہ اور اس میں کچھ قابل اعتبار فرق نہیں ہے۔ جواب حیلہ کے متعلق ہو چکا۔ یہ حرام سے بچنے کی امید سے راہ نکالنی ہے اس پر کسی حکم شرعی کا ابطال نہیں ہے۔ جب کہ یہ دونوں نادار اور تنگ دست بھی ہیں۔

اعتراض:

(۴۷۲) قنوت نہ پڑھے کسی نماز میں سوائے وتر کے۔ (ہدایہ جلد ا ص ۵۳۴)

(آگے جا کے لکھا ہے) نماز فجر میں قنوت پڑھنا چاروں خلفائے راشدین اور اکثر صحابہ سے ثابت ہے۔ (ہدایہ جلد ا ص ۵۳۴) (دونوں قول قابل غور ہیں)

جواب:

دوسرا قول ہدایہ میں نہیں ہے البتہ ابن ہمام فتح القدیر میں اس قول کو حازمی سے نقل کیا اور اس پر کافی تردید فرمائی۔ فتح القدیر ملاحظہ ہو۔ (فتح القدیر ج۱ ص ۳۰۷)

حدیث میں ہے کہ:

عن انس بن مالك قال قنت رسول الله صلى الله عليه وسلم شهرا بعد الركوع في الصلاة الصبح (الحديث) رواه الشيخان. (اعلاء السنن ج٦ ص٥٨)

انسؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک مہینہ نماز میں رکوع کے بعد قنوت پڑھی ہیں۔

اخرج الترمذی والنسائی وابن ماجة عن ابی مالك الاشجعی سعد ابن طارق الاشجعی عن ابيه قال صليت خلف النبی صلى الله عليه وسلم فلم يقنت وصليت خلف ابی بكر فلم يقنت وصليت خلف عثمان فلم يقنت خلف علی فلم يقنت. (الحديث) قال الترمذی حديث حسن صحيح. اھ (نصب الراية ج٢ ص١٢١)

طارق الاشجعی سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور ابو بکرؓ، عمرؓ، علیؓ اور عثمانؓ کے پیچھے نماز پڑھی کسی نے بھی نماز میں قنوت نہیں پڑھی ہیں۔

واخرج عن ابن عباس وابن مسعود وابن عمر وابن الزبير انهم كانوا لا يقنتون فی صلاة الفجر. اھ (فتح القدير ج١ ص٣٠٨)

ابن عباس، ابن مسعود، ابن عمر اور ابن زبیر سے مروی ہے کہ یہ حضرات فجر کی نماز میں قنوت نہیں پڑھتے تھے۔ خلفائے راشدین اور صحابہ سے جو مروی ہے ملاحظہ ہو:

وقد روی عن الصدیق انه قنت عن محاربة الصحابه مسیلمة. ا ھ و کذالك قنت عمر و کذا علی فی محاربة معاویة و معاویة فی محاربته إلا أن هذا ینشئ لنا ان القنوت للنازلة مستمرة لم ینسخ. ا ھ (فتح القدیر ج۱ ص۳۹۸)

حضرت ابو بکر صدیقؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے مسیلمۃ الکذاب کے دفاع کے وقت قنوت پڑھی ہے اور ایسا ہی عمرؓ نے بھی پڑھی ہیں۔ اور اس طرح حضرت علیؓ اور معاویہ نے بھی اپنے جدال کے وقت پڑھی ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ قنوت نازلہ منسوخ نہیں ہے۔

مولف کی نافہمی عجیب ہے خود ان کے علماء کا فتویٰ ہے۔

و کذا القنوت فی صلوۃ الفجر یقرأہ احیانًا و یترکه غالبًا. ا ھ
(نزل الابرار ج۱ ص۱۲۲)

اس طرح فجر کی نماز میں کبھی کبھی قنوت پڑھ لیا کرے اور اکثر چھوڑ دیا کرے۔

باب متعلق جمعہ

اعتراض:

(۳۷۳) جمعہ کی شرطوں میں سے یہ ہے کہ شہر ہو جہاں حدود شرعیہ قائم ہوں۔
(درمختار جلد ا ص ۳۶۸، عالمگیری جلد ا ص ۳۰۴)

یہ شرط اس وقت دنیا بھر میں مفقود ہے لہٰذا جمعہ ناجائز ہے)

جواب:

اعتراض کرنا تو آسان ہے مگر بات سمجھنے کی قابلیت بھی ہونی چاہیے۔ جہاں حدود شرعیہ قائم ہوں۔ فقہاء نے تصریح کی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ

ومعنی اقامة الحدود القدرة علیها. ا ھ (عالمگیری ج۱ ص۱۴۵)

اقامت حدود کے معنی ہیں ان حدود کے جاری کرنے پر قادر ہونا ہے (نہ کہ بالفعل قائم کرنا ہے) اب بتائیے جہاں مسلمانوں کی حکومت ہے وہاں کوئی بھی شہر ایسا ہے جس میں حکومت کو اقامت حدود کی طاقت نہیں ہے؟ حنفیہ کا فتویٰ ملاحظہ ہو:

ویشترط لصحتها المصر وهو ما لایسع اکبر مساجده اهله المکلفین بها وعلیه فتوی اکثر الفقهاء وهو الصحیح. اھ(در مع الشامی ج۱ ص ۷۴۷)

صحت جمعہ کے لیے شہر ہونا شرط ہے اور شہر اس آبادی کو کہتے ہیں جس کی سب سے بڑی مسجد میں اس کے مکلف باشندے نہ سماتے ہوں گے اسی پڑھ کو فقہاء کا فتوی اور یہ صحیح ہے۔

حدیث میں اس کی دلیل ہے:

روی عبد الرزاق وابن ابی شیبة والبیهقی عن علی قال: لا جمعة ولا تشریق ولا صلوٰة فطر ولا اضحی الا فی مصر جامع او ندبته عظمة.

(نصب الرایة ج۲ ص۱۹۵)

حضرت علی سے مروی ہے انہوں نے فرمایا کہ جمعہ، تکبیر تشریق، صلوٰۃ فطر اور صلوٰۃ الضحیٰ جائز نہیں ہیں۔ مگر مصر جامع یا بڑے شہر میں۔

قال الحافظ: اسناده صحیح (حاشیة علی نصب الرایة ج۲ ص۱۹۵)

اعتراض:

(۳۷۴) جمعہ کی شرطوں میں بادشاہ یا نائب کا ہونا بھی ہے۔ (ہدایہ جلد ۱ ص ۱۴۳، شرح وقایہ ص ۱۷۴) (اکثر جگہ یہ بھی مفقود ہے)

جواب:

شرط میں یہ بھی ہے کہ یا وہ شخص ہو جس کو بادشاہ نے اقامت جمعہ کا حکم دیا ہو جیسے کہ امیر، قاضی اور خطباء ہیں۔ اور یہ بھی تصریح ہے۔

یہ فتویٰ بھی ہے کہ: **لو تعذر الاستیذان من الامام فاجتمع الناس علی رجل یصلی بهم الجمعة جاز. اھ(عالمگیری ج۱ ص۱۴۶)**

اگر بادشاہ سے اجازت مشکل ہو گئی اور لوگوں نے کسی ایک شخص کو خطیب مقرر کر لیا اور جو جمعہ پڑھاتا ہے تو جائز ہے۔

حدیث میں ہے کہ:

عن جابر بروایة یحیٰی بن صاعد وعلی بن الحسین (فی حدیث طویل) قال من ترکها بغیر عذر مع امام عادل او امام جائر فلا جمع الله شمله ولا

بورك له في امره. (الحديث) في اللسان رجاله كلهم ثقات الا علي بن زيد وهو مختلف فيه وثقه يعقوب ابن شيبة وقال الترمذي صدوق وقال الساجي كان من اهل الصدق. اھ (اعلاء السنن ج۸ ص۲۷)

جابرؓ سے مروی ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ جس نے امام عادل یا جابر ہوتے ہوئے جمعہ کو ترک کر دیا خدا اس کی حالت کو درست نہ کرے اور اس کے کاموں میں برکت نہ دے۔ (اس سے معلوم ہوا کہ امام کے حضور میں جمعہ واجب ہے)

اعتراض:

(۳۷۵) من جملہ شرائط جمعہ کے یہ بھی ہے کہ اذن عام ہو۔

(درمختار جلد ا ص ۳۷۵، عالمگیری جلد ا ص ۳۰۹، شرح وقایہ ص ۱۴۷، کنز ص ۶۱، مالابد ص ۳۷) (بالعموم اہل حدیث کو روکا جاتا ہے تو جمعہ ناجائز ہوا)

جواب:

کوئی بھی ایسی نص پیش کریں جس میں اذن کے خلاف تصریح ہو۔ حدیث میں ہے کہ:

عن ابن عباس قال اذن النبي صلى الله عليه وسلم الجمعة قبل ان يهاجر ولم يستطع ان يجمع بمكة (الحديث) رواه الدار قطني رجاله كلهم ثقات من رجال الصحيح. اھ (اعلاء السنن ج۸ ص۳۴)

ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مکہ ہی میں جمعہ قائم کرنے کی اجازت ہو چکی تھی مگر آپ وہاں غلبہ کفار کی وجہ سے جمعہ کا انتظام نہ کر سکے۔

یہ تو معلوم ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مکے میں قبل الہجرۃ باجماعت نماز ادا کرتے تھے، اگر جمعہ میں اذن عام یعنی وجہ الشہرۃ ہونا شرط نہ ہوتا تو مکے میں کون سا امر مانع تھا جس کی وجہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم مکے میں جمعہ قائم نہ کر سکے؟ اور قرآن میں جمعہ کے اعلام میں لفظ ''نودی'' یعنی ندا مصرح ہے۔ جس سے پتہ چلتا کہ اذن عام شرط ہے۔ عام طور پر تو حنفیہ اپنی مساجد میں جمعہ اور جماعت میں شرکت سے منع نہیں کرتے لیکن اگر کوئی شرارت کی وجہ سے جماعت عامہ میں رکاوٹ اور خلل پیدا کرتا ہو تو اس کو کیوں رفع نہ کیا جائے؟ اور یہ قاعدہ کلیہ ہے کہ: ''الضرر يزال'' یعنی دفع ضرر مقدم ہے کیوں کہ حدیث میں ہے:

قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: لا ضرر ولا ضرار. اخرجه مالك، مرسلا واخرجه الحاکم والبیهقی والدار قطنی وابن ماجة. ا ه

(الاشباہ والنظائر للسیوطی ص۸۳)

اس سلسلے میں ذرا غیر مقلدین کا حال بھی مشاہدہ ہو مولوی وحید الزمان صاحب لکھتے ہیں:

ولو وقف علی اهل الحدیث لا یدخل فیهم المقلد. (کنز الحقائق ص۱۲۲)

اور اگر وقف اہل حدیث (غیر مقلدین) پر کیا گیا ہو تو ان میں مقلد داخل نہیں ہوگا۔

یعنی جو مسجد غیر مقلدین کے لیے وقف ہو اس میں مقلدین کا دخول ممنوع ہے۔

اعتراض:

(۳۷۶) جمعہ کے روز تمام مساجد بند کی جاویں سوا جامع مسجد کے۔ (درمختار جلد ا ص ۳۷۸) (عمل کی ضرورت ہے)

جواب:

اس کی دو وجہیں ہیں:

نمبرا...... جن مساجد میں جمعہ نہیں ہوتا ان کی بند کرنے میں یہ مصلحت ہے کہ کوئی اجنبی وہاں جمعہ کے انتظار میں بیٹھ کر اپنا جمعہ تو ضائع نہ کردے۔

نمبر۲...... حنفیہ نے یہ بات اس لیے کہی کہ جمعہ کے دن سارے تندرست لوگ جمعہ میں حاضر ہو جائیں ایسا نہ ہو کہ کوئی شخص پنجگانہ مساجد میں جا کر ظہر کی جماعت قائم کردے۔ کیا یہ آپ کے نزدیک جائز ہے کہ شہر میں جمع کے مقابلے میں ظہر کی جماعت بھی قائم ہو۔ حالانکہ قرآن میں ہے:

اِذَا نُوْدِیَ لِلصَّلٰوةِ مِنْ یَّوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰهِ (الآیہ)(سورۃ الجمعة)

جب جمعہ کے دن نماز کی اذان ہو تو اللہ کی یاد کو دوڑو۔

اعتراض:

(۳۷۷) جمعہ متعدد جگہ نہ ہو اور احتیاطی ظہر پڑھی جاوے۔ (ابوحنیفہؒ)

(درمختار جلد ا ص ۳۷۱)

جواب:

اصل مسئلہ اس طرح ہے کہ اگر ایک ہی شہر کے متعدد جگہ میں جمعہ قائم ہو تو احتیاطی ظہر

پڑھنا بہتر ہے۔ یہ امام کا قول نہیں ہے بلکہ مشائخ کی تعریفات میں سے ہے اور حنفیہ کا فتویٰ یہی ہے کہ احتیاطی جمعہ ناجائز ہے جیسا کہ درمختار میں ہے:

فیصلی بعدها آخر ظهر و ذالك خلافه المذهب فلم يعول عليه. اھ
(در مع الشامی ج۱ ص۷۵۵)

پھر جمعہ کے بعد احتیاطی ظہر پڑھی جاوے، یہ صحیح مذہب کے خلاف ہے تو اس پر اعتماد نہیں کیا جاوے گا۔

اعتراض:

(۳۷۸) جمعہ کے دن سورہ سجدہ و سورہ دہر معین کر کے پڑھنا مکروہ ہے۔
(درمختار جلد ا ص ۲۵۲)

جواب:

درمختار میں اس طرح ہے کہ ہر جمعہ کے لیے ان دونوں صورتوں کی تعیین کر لینا مکروہ ہے۔
(در مع الشامی ج۱ ص ۵۰۸)

جس حدیث میں ان دو سورتوں کی قرأت کے متعلق ذکر ہے اس میں یہ کہاں ہے کہ جس طرح سورۃ فاتحہ کی تعیین ہوا اسی طرح ان کی قرأت بھی متعین ہے۔ تعیین کر لینا تو واجب کر لینا ہے۔ ان سورتوں کی قرأت کا مستحب ہونا ہے حنفیہ کو بھی انکار نہیں۔

عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده: ما من المفصل سورة صغيرة و لا كبيرة الا قد سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يؤم بها الناس فى الصلوٰة المكتوبة. لمالك.
(جمع الفوائد للامام محمد بن محمد بن سليمان ج۱ ص ۷۷)

حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص فرماتے ہیں کہ مفصلات کی چھوٹی یا بڑی سورتوں میں سے کوئی ایک سورت بھی ایسی نہیں جس کو میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو فرائض کی امامت کرتے ہوئے نہ سنا ہو۔

حنفیہ کا فتویٰ یہی ہے کہ کبھی کبھی دوسری سورت بھی پڑھ لے تا کہ واجب ہونے کا وہم نہ ہو۔

اعتراض:

(۳۷۹) خطبہ بے وضو بھی پڑھنا درست ہے۔
(درمختار جلد ا ص ۳۷۰، ہدایہ جلد ا ص ۱۴۶، قدوری ص ۳۰)

جواب:

حنفیہ کے نزدیک حالت خطبہ میں طہارت مسنون ہے۔اگر حالت حدث میں خطبہ دیا تو سنت کے ثواب سے محروم رہے گا۔اوراس پر آپ کا بھی فتویٰ ہے۔

ولو خطب وهو محدث جاز مع الكراهة ١ھ (نزل الابرار ج١ ص١٥٦)

اگر حالت حدث میں خطبہ دیا تو جائز ہے مگر مکروہ ہے۔ بلکہ شوکانی اور نواب صاحب کے نزدیک تو سرے سے خطبہ ہی نماز جمعہ کے لیے شرط نہیں ہے بلکہ صرف سنت ہے۔تو پھر اس کے لیے کہاں سے وضو فرض ہوگا۔والخطبة سنة فقط (الروضه الندية ص٨٩)

اعتراض:

(٣٨٠) ابو یوسف جب خطیب سے دور ہوتے تو کتاب دیکھا کرتے اور قلم سے تصحیح بھی کرتے۔(درمختار جلد ا ص ٣٧٩)

جواب:

حنفیہ کا فتویٰ تو یہی ہے کہ:

وكل ما حرم في الصلوة حرم فيها ويجب عليه ان يستمع ويسكت بلا فرق بين بعيد وقريب في الاصح. ١ھ (در مع الشامی ج١ ص٧٦٨)

جو امر نماز میں حرام ہے وہ خطبہ کے وقت بھی حرام ہے بلکہ ہر ایک پر یہ واجب ہے کہ سنتا رہے اور چپ رہے اس میں دور و نزدیک کا کوئی فرق نہیں ہے یہی صحیح تر ہے۔

اور حنفیہ کے قول ضعیف پر غیر مقلدین کا عمل ہے جیسا کہ مولانا وحید الزمان صاحب نے فرمایا:

ولا يجب الانصات على البعيد الذى يسمع الخطبة وتباح له الصلوة على النبى صلى الله عليه وسلم او ذكر من الاذكار سرًا. ١ھ

(نزل ج١ ص١٥٦)

اور جو خطیب سے دور ہو اور سنتے نہیں ہو اس پر چپ رہنا واجب نہیں اس کے لیے اوراد اور ذکر وغیرہ کرنا مباح ہے۔

اعتراض:

(٣٨١) خطبہ ایک تسبیح (سبحان اللہ) کے برابر ہو۔(شرح وقایہ ص ١٤٧)

جواب:

یہ امام اعظم کا قول ہے اور یہ مقدار مقدار فرض ہے اگر کسی نے اس پر اکتفا کیا تو مکروہ ہے۔

وکنت تحمیده او تهلیلة او تسبیحة للخطبة المفروضة مع الکراهة. ا ھ

(در مع الشامی ج۱ ص۷۵۸)

فرض خطبہ صرف تحمید یا تہلیل یا تسبیح ہے مگر اس پر اکتفا مکروہ ہے۔ (کیا اللہ تعالیٰ نے فرمایا نہیں؟)

فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰهِ (الجمعة: ۹)

پھر دوڑ و اللہ کی یاد کی طرف۔ (کیا حمد، تسبیح وغیرہ اللہ کی یاد نہیں ہے؟)

حدیث میں ہے:

عن جابر بن سمرة السوائی قال کان رسول الله صلی الله علیه وسلم لا یطیل الموعظة یوم الجمعة انما هن کلمات یسیرات. رواه ابو داؤد ورجاله ثقات. ا ھ (اعلاء السنن ج۸ ص۴۰)

جابر بن سمرہ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ کے روز وعظ میں طول نہ فرماتے تھے بلکہ یہ مختصر کلمے تھے۔

اعتراض:

(۳۸۲) جمعہ کا خطبہ بیٹھ کر بھی پڑھنا جائز ہے۔ (ہدایہ جلد اص ۱۴۶، قدوری ص ۳۷)

جواب:

حنفیہ کے ہاں یہ مکروہ جیسا کہ شامی میں ہے:

وصرح فی المجمع وغیره بکراهة ترك الثلاثة (منها القیام)

(شامی ج۱ ص۷۸۰)

مجمع وغیرہ میں مصرح ہے کہ حالت خطبہ میں ترک قیام مکروہ ہے۔

حدیث میں ہے: انه دخل کعب بن عجرة المسجد یوم الجمعة وابن ام حکیم یخطب قاعدًا فقال انظروا الی هذا الخبیث یخطب قاعدًا. (الحدیث) رواه مسلم، ولم یحکم هؤلاء غیره بفساد تلك الصلوة فعلم

انه ليس بشرط عندهم (فتح القدير ج۱ ص۴۱۵)

کعب بن عجرہ جمعہ کے روز مسجد میں داخل ہوئے اور ابن ام حکیم بیٹھ کر خطبہ دے رہے تھے تو کعب نے فرمایا کہ تم اس خبیث کی طرف دیکھو کہ بیٹھ کر خطبہ دے رہا ہے۔ مگر اس پر کعبؓ نے فساد صلوٰۃ کا حکم صادر نہ کیا اور نہ دوسرے اور کسی شخص نے تو معلوم ہوا کہ خطبہ میں قیام شرط نہیں ہے۔

اعتراض:

(۳۸۳) جمعہ کے روز روحیں اکٹھی ہوتی ہیں۔ (درمختار جلد ا ص۳۸۳) (محض بے اصل ہے)

جواب:

یہ آپ کے امام ابن قیم نے لکھی ہے

اخرج ابن ابی الدنیا والبیهقی فی شعب الایمان عن رجل من آل عاصم الجحدری قال رأیت عاصم الجحدری فی النوم بعد موته بسنین فقلت: الیس قدمت قال بلی، قلت: فاین انت؟ قال: انا والله فی روضة من ریاض الجنة انا ونفر من اصحابی تجتمع کل لیلة جمعة وصبیحتها إلی بکر بن عبدالله المزنی فنتلاقی اخبارکم، قلت: اجسادکم أم ارواحکم فقال هیهات بلیت الأجسام وانما تلاقی الارواح. اھ

(شرح الصدور بشرح حال الموتی والقبور طبع مصر ص۸۹)

اس طرح اس کو آپ کے امام علامہ ابن قیم نے کتاب الروح میں تین جگہ ذکر کیا ہے۔ (کتاب الروح لابن القیم ص۶، ص۲۰، ص۲۴) کیا صحیح حدیث میں نہیں ہے؟ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ

ورؤیا المسلم جزو من ستة واربعین جز من النبوة (الحدیث) رواه الشیخان والترمذی وابوداؤد

(جمع الفوائد من جامع الاصول ومجمع الزوائد ج۱ ص۱۰۶)

مسلمان کا خواب نبوت کا چھیالیسواں حصہ ہے۔

تو معلوم ہوا کہ اس بات کو محض بے اصل کہنا جہالت ہی ہے نفس الامر میں ہو یا نہ ہو۔

باب متعلق عیدین

اعتراض:

(۳۸۴) جو شرطیں جمعہ میں ہیں وہی عیدین میں بھی واجب ہے۔

(شرح وقایہ ص ۱۵۰، کنز ص ۶۲)

جواب:

جب کہ عیدین جمعہ کی طرح ہیں اور جمعہ پر اعتراض تو جواب نمبر ۳۷۳، ونمبر ۳۷۴ میں ہو چکا ہے۔ حدیث میں بھی جمعہ کو عید ہی کہا گیا ہے:

عن ابی هريرة اجتمع فی یو کم هذا عیدان (الحديث) رواه ابو داؤد، النسائی. (جمع الفوائد من جامع الاصول ومجمع الزوائد ج۱ ص ۱۰۶)

ابو ہریرہؓ سے مروی ہے انہوں نے کہا کہ تمہارے آج کے دن دو عیدیں جمع ہوگئی ہیں۔

اخرج ابو داؤد والنسائی عن زید بن ارقم قال شهدت مع النبی صلی الله علیه وسلم عیدین اجتمعا (الحديث) قال النووی اسناده حسن

(نصب الراية ج۲ ص۲۲۵)

زید بن ارقمؓ سے مروی ہے انہوں نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں میں نے دو عیدیں اکٹھی ہوتی ہوئی دیکھیں۔ (حنفیہ کے یہاں یہ مصرح ہے کہ عیدین کے خطبے شرط نہیں بلکہ سنت ہے)

اعتراض:

(۳۸۵) تکبیرات عید الاضحیٰ جہر سے کہنا بدعت ہے۔ (ہدایہ جلد ۱ ص ۶۴۴)

جواب:

یہ حنفیہ پر افتراء ہے۔ یہ مسئلہ ہدایہ میں نہیں ہے بلکہ ہدایہ میں تو اس کے برعکس اس طرح ہے کہ: **وان الجهر بالتكبير خلاف السنة والشرع ورد به**

(هداية مع الفتح ج۱ ص۴۳۱)

عام حالات میں ایسے تو جہر سے تکبیر کہنا گو خلاف سنت ہے مگر یہاں شرعی نص وارد ہے۔ اس لیے عید الاضحیٰ میں تکبیر بالاتفاق جہر سے پڑھے۔

مولانا ظفر احمد عثمانی حنفی لکھتے ہیں:

فی شرح المنیة ویستحب التکبیر جهرًا فی طریق المصلی یوم الاضحٰی اتفاقًا۔ ۱ھ (اعلاء السنن ج۸ ص ٦٤)

عیدگاہ کے راستے میں عیدالاضحیٰ کے روز جہر سے تکبیر کہنا بالاتفاق مستحب ہے۔

کتاب الزکوٰۃ

اعتراض:

(۳۸۶) کسی کو انعام کا نام لے کر زکوٰۃ دی اور دل میں نیت کر لی تو زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔ (بہشتی زیور حصہ ۳ ص ۳۵)

جواب:

مولف کو اتنی بات بھی نہیں آتی ہے کہ نیت تلفظ کا نام ہے یا قصد و ارادہ قلبی کا۔ نیت کے متعلق بارہا گزر چکا ہے، جب دل میں ادائے زکوٰۃ کی نیت ہے تو منہ سے چاہیے کچھ بھی کہہ دے مستحق زکوٰۃ کو زکوٰۃ دے دی گئی، تو ادا ہو جائے گی۔ بتایئے کہ کیا نیت کا مدار ارادہ قلبی پر ہے یا تلفظ پر؟

اعتراض:

(۳۸۷) زکوٰۃ کا بیسواں حصہ کافر سے شراب اور مردار کھالوں کی قیمت سے لینا چاہیے۔ (درمختار جلد ۱ ص ۴۵۸)

جواب:

یہ مسئلہ ذمی سے عشر وصول کرنے کے متعلق ہے اور درمختار میں عشر کا لفظ مصرح بھی ہے مگر مولف کو اتنی بھی فہم نہیں کہ عشر اور زکوٰۃ میں کیا فرق ہے؟ ذمی اور حربی سے عشر لینے کا کیا معنی ہے۔ اور مؤلف کو اپنے مذہب سے بھی خبر نہیں۔

ملاحظہ فرمایئے کہ وحید الزمان صاحب نے کیا لکھا ہے:

ویوخذ نصف عشر قیمة الخمر وجلود المیتة من الذمی۔ ۱ھ

(نزل الابرار ج۱ ص ۲۰٦)

ذمی سے شراب اور مردار کی کھال کی قیمت کا بیسواں حصہ عشر وصول کیا جائے گا۔

البتہ حنفیہ کے ہاں اس مسئلہ میں یہ قید بھی ہے کہ مال تجارت کا ہو اور نصاب کو پہنچ چکا ہو۔ احادیث میں یہی مصرح ہے چنانچہ

روى الطبراني في الاوسط عن انس بن مالك قال فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم في اموال المسلمين في كل اربعين درهما درهم وفي اموال اهل الذمة في كل عشرين درهما درهم وفي اموال من لا ذمة له من كل عشرة دراهم درهم. في الهامش "ورجاله ثقات ا ھ ورواه عبدالرزاق في مصنفه بهذا المعنى في الهامش ورواه الطحاوى في "شرح الآثار" وابو عبيد في "كتاب الأموال" وروى محمد في "كتاب الآثار" عن زياد بن حدير قال بعثني عمر بن الخطاب الى عين التمر مصدقا فأمرني ان اخذ من المسلمين من اموالهم اذا اختلفوا بها للتجارة ربع العشر ومن اموال اهل الذمة نصف العشر (الحديث) وكذا رواه ابو عبيد في "كتاب الاموال" ا ھ (نصب الراية ج۲ ص۳۷۹)

طبرانی کی معجم اوسط میں حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں کے اموال میں ہر چالیس درہم کے پیچھے ایک درہم فرض فرمایا ہے اور ذمیوں کے اموال میں ہر بیس درہم کے پیچھے ایک درہم اور حربیوں کے اموال میں ہر دس درہم کے پیچھے ایک درہم اس روایت کے راوی سب ثقہ ہیں۔ عبد الرزاق نے بھی اور امام طحاوی نے "شرح معانی الآثار" اور ابو عبید نے کتاب "الاموال" میں اس کو روایت کیا ہے۔ امام محمد اور ابو عبید کی روایت میں "تجارۃ" کا لفظ مذکور ہے۔

عن زياد بن حدير قال استعملني عمر بن الخطاب على العشور وأمرني أن أخذ من تجار اهل الحرب العشر ومن تجار اهل الذمة نصف العشر ومن تجار المسلمين ربع العشر رواه سعيد بن المنصور التلخيص الجبير. (اعلاء السنن ج۹ ص۳۸)

زیاد بن حدیر سے روایت ہے فرماتے ہیں کہ مجھے حضرت عمرؓ نے عشر وصول کرنے پر عامل مقرر کیا ہے اور حکم کیا ہے کہ حربی تاجروں سے دسواں حصہ اور ذمی تاجروں سے بیسواں حصہ اور مسلمان تاجروں چالیسواں حصہ وصول کروں۔ اس کی روایت سعید بن المنصور نے

کی ہے بحوالہ تلخیص جبیر۔

علامہ ابن عابدین نے فرمایا: فی شرح درد البحار بأنه جزية حقيقه ١ھ (شامی ج٢ ص٢١٢)

یعنی شرح درر البحار میں یہ مصرح ہے کہ یہ اصل میں مال کا جزیہ ہے۔

آپ کے میر نورالحسن نے لکھا ہے کہ

واظهر در معنی عشور دو است یکے خراج و دیگر خزیه همچو جزیه. ١ھ (عرف الجادی فی جنان هدی الهادی ص٦٩)

یعنی عشر کے معنی میں دو چیزیں ہیں ایک خراج دوسرے حربیہ ٹیکس جیسا کہ جزیہ ہے۔

اعتراض:

(٣٨٨) زکوٰۃ نہ دینے کا حیلہ یہ ہے کہ جس کے پاس مال ہو بقدر نصاب سال گزرنے سے پہلے ایک درہم خیرات کردے یا بعض دراہم اپنی اولاد کو ہبہ کردے تاکہ مال نصاب سے کم ہوجائے تو زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ (ابو یوسفؒ)

(درمختار جلد ا ص ٤٥٥، عالمگیری جلد ٤ ص ١٠٤١، ہدایہ جلد ٤ ص ٨٥٧)

جواب:

اس پر حنفیہ کا فتویٰ نہیں ہے جیسا کہ کتب حنفیہ میں مرقوم ہے:

والفتوى فی الزكاة علی قول محمد. ١ھ (شامی ج٢ ص٢٨٤)

فتویٰ امام محمدؒ کے قول پر ہے کہ اسقاط زکوٰۃ کا حیلہ مکروہ ہے۔

ومشائخنا رحمهم الله تعالىٰ اخذوا بقول محمد رحمه الله تعالىٰ. ١ھ (عالمگیری ج٦ ص٣٩١)

اور سارے مشائخ حنفیہ کا عمل امام محمدؒ کے قول پر ہے۔

کیا حیلہ کی اصل حدیث پاک میں نہیں؟

اخرج ابو داؤد و ابن ماجة عن عائشة قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اذا صلى احدكم فأحدث فليأخذ بأنفه ثم لينصرف وفي هذا المعنى بزيادة اخرجه الدار قطني موقوفًا. (نصب الرايه ج٢ ص٦٢)

حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ کسی کو حالت نماز میں حدث ہو گیا تو اپنی ناک پکڑ کر ہاتھ رکھ کر نکل جائے۔ (کیا یہ ناک پکڑنا حیاء کی خاطر حیلہ نہیں؟)

اعتراض:

(۳۸۹) جو شخص زکوٰۃ اپنے قرضہ میں وصول کرنا چاہیے تو اس کا حیلہ یہ ہے کہ اپنے قرض دار اور محتاج کو زکوٰۃ حوالہ کرے پھر اس کو واپس اپنے قرضہ میں وصول کرے اور اگر وہ نہ دے تو چھین لے۔ (درمختار جلد ۱ ص ۴۳۶، عالمگیری جلد ۴ ص ۱۰۴۳، ہدایہ جلد ۴ ص ۸۵۸)

جواب:

کیا یہ حیلہ اپنے حق وصول کرنے کے لیے نہیں ہے؟ جب کہ قرض خواہ نے زکوٰۃ کی نیت سے زکوٰۃ حوالہ کر کے مقروض کو اس کا مالک بنا دیا اور زکوٰۃ بھی قرض دار کی ملکیت میں آ گئی تو اس وقت قرض خواہ کو اسے اپنا حق وصول کرنے میں کون امر مانع ہے؟ اور حدیث میں ہے:

(عائشة) تصدق على بريرة بلحم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هو لها صدقة ولنا هدية للشيخين والمؤطا. (جمع الفوائد ج۱ ص۱۴۷)

حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ بریرہؓ کو گوشت صدقہ کیا گیا تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ اس کے حق میں صدقہ ہے اور ہمارے حق میں ہدیہ ہے۔

روى ابو داؤد وابن ماجة عن ابى سعيد قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تحل الصدقة لغنى إلا لخمسة العامل عليها أو رجل اشتراها بماله أو غارم، أو غازى فى سبيل الله، أو مسكين تصدق عليه منها فأهداها الغنى. اھ (نصب الراية ج۲ ص۴۰۱)

حضرت ابو سعیدؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ صدقہ غنی کے لیے حلال نہیں ہے مگر پانچ شخصوں کے لیے یعنی صدقہ کے عامل اور جسے اپنے ولی سے اس کو خریدا ہے اور قرض خواہ اور اللہ کی راہ میں لڑنے والے اور وہ تونگر جس کو ہدیہ کے طور پر مسکین نے صدقہ کے بعد دیا ہو۔

ان دو حدیثوں میں اگر سرسری نظر بھی ڈال جاتے تو کیا اس پر اعتراض رہ سکتا ہے، بشرطیکہ من جانب اللہ عقل سلیم عطا ہو۔

اعتراض:

(۳۹۰) دوسرا حیلہ یہ ہے کہ قرض دار سے کہے کہ میرے خادم کو اپنا وکیل کر لے کہ وہ مجھے زکوٰۃ وصول کر کے واپس تیرے قرضہ میں مجھ کو دے دے۔

(عالمگیری جلد۴ص ۱۰۴۳، ہدایہ جلد۴ص ۸۵۸)

(خیرات دے کر واپس لینے کی مثال حدیث میں کتے کی سی آئی ہے کہ جو قے کر کے خود چاٹتا ہے)

جواب:

جہالت کا عالم یہ ہے کہ زکوٰۃ کو ہبہ پر قیاس کیا جا رہا ہے اور وصول حق کو واپسی ہبہ پر قیاس کیا جا رہا ہے۔

اعتراض:

(۳۹۱) جو شخص چاہے کہ زکوٰۃ میں کفن دے تو اس کا حیلہ یہ ہے کہ زکوٰۃ محتاج کی ملک کر دے اور محتاج کفن دے دے۔

(درمختار جلد اص ۲۳۷، عالمگیری جلد۴ص ۱۰۴۳، ہدایہ جلد۴ص ۸۵۸)

(۳۹۲) جو شخص زکوٰۃ کو مسجد کی تعمیر میں لگانا چاہے تو اس کا حیلہ یہ ہے کہ زکوٰۃ کسی کو دے دے اور وہ مسجد میں لگا دے۔ (درمختار جلد اص ۲۳۷)

جواب:

یہاں تو کوئی ایسی بات نہیں کہ حرام پر رنگ چڑھایا جا رہا ہے بلکہ اس صورت میں ایک شخص کو نیکی کی طرف رہنمائی ہے اسی لیے تو علماء حنفیہ نے فرمایا کہ:

للفقير ثواب التكفين وبناء المسجد. اھ (عالمگيری ج ٦ ص ٣٩٢)

بناء مسجد اور تکفین کا ثواب فقیر کو ملے گا کیوں کہ کفن کا دینے والا اور مسجد بنانے والا وہی ہے۔ کیا حدیث بریرہؓ بخاری و مسلم میں نہیں ہے۔

کہ تبدیل ملک سے نفس شیء میں تبدیلی آجاتی ہے۔ ملاحظہ ہو:

(عائشة) تصدق على بريرة بلحم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هو لها صدقة ولنا هدية. للشيخين والمؤطا. (جمع الفوائد جلد١ ص ١٤٧)

حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ بریرہؓ کو گوشت صدقہ میں دیا گیا تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یہ اس کے لیے تو صدقہ ہے اور یہ ہمارے حق میں اس کی جانب سے ہدیہ ہوگا۔ بروایت بخاری و مسلم۔ وموطا۔

کیا اس میں یہ الزام تراشی کریں گے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقہ سے تناول فرمایا؟

اعتراض:

(۳۹۳) صاع، ابو حنیفہؒ اور محمدؒ کے نزدیک آٹھ رطل عراقی کا ہے اور ابو یوسفؒ کے نزدیک پانچ رطل اور تہائی رطل کا ہے۔ (درمختار جلد ۱ ص ۴۹۰)

جواب:

یہ مسئلہ درمختار میں نہیں ہے۔

کتاب الصوم
(باب شک کے روزہ کے متعلق)

اعتراض:

(۳۹۴) شک کے دن روزہ خواص رکھیں اس طرح کہ عوام کو نہ معلوم ہو۔

(درمختار جلد ۱ ص ۵۰۱)

جواب:

مؤلف کو عوام اور خواص کے مراتب کی اطلاع نہیں ہے۔ حدیث میں رمضان سے پہلے جو ایک دو دن روزہ رکھنے سے منع کیا گیا ہے وہ اس صورت میں ہے کہ روزہ کو رمضان کی حیثیت دی جائے جیسا کہ یہ اہل کتاب کی عادت تھی۔ ورنہ آثار صحابہ سے نفل کی اجازت معلوم ہوتی ہے کہ عوام کو اطلاع دینے سے اس لیے منع کیا گیا (وہ اس تفریق سے غافل ہیں۔ اور روزہ رکھیں گے تو رمضان غیر رمضان میں فرق کرنا دشوار ہوگا۔

اخرج البيهقي عن عبدالله بن موسى انه سأل عائشة عن اليوم الذي يشك فيه الناس فقالت: لان اصوم من شعبان احب إلَيَّ من ان افطر رمضان ا ھ واخرج نحوه عن اسماء بنت ابي بكر وابي هريرة واخرج الشافعي في كتاب الام ومن طريقه الدار قطني عن علي نحوه. ا ھ

(هامش نصب الراية ج۲ ص ۴۴۱)

عبداللہ بن موسیٰ سے مروی ہے کہ انہوں نے حضرت عائشہ سے یوم شک کے روزے کے متعلق استفسار کیا تو انہوں نے جواب دیا کہ میں رمضان کا روزہ توڑوں اس سے یہ بہتر ہے کہ شعبان کو روزہ رکھوں۔اس طرح اسماء بنت ابی بکرؓ، ابو ہریرہؓ اور علیؓ سے بھی مروی ہے۔

اعتراض:

(۳۹۵) شک کے دن نفل کی نیت سے روزہ رکھنا بالاتفاق افضل ہے۔
(درمختار جلد ا ص ۱۵۰)

جواب:

مولف نے مغالطہ کر دیا اور اس مسئلہ کو ادھورا چھوڑا۔ مسئلہ اس طرح ہے:

والتنفل فيه احب اى افضل اتفاقًا ان وافق صومًا اعتاده. اھ

(در مع الشامی ج۲ ص۳۸۱)

اور شک کے روز نفل کی نیت سے روزہ رکھنا افضل ہے اگر یہ اپنی عادت کے روزے کے موافق ہو کیا یہ مسئلہ صریح حدیث صحیح کے موافق نہیں ہے؟

عن ابی هريرة عن النبی صلی الله عليه وسلم قال لا يتقدم من احدکم رمضان بصوم يوم او يومين إلا أن يكون رجل كان يصوم صومه فليصم ذالك. رواه البخاری (اعلاء السنن ج۹ ص۷۱)

حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم میں سے کوئی شخص ایک دو روزے سے رمضان کا استقبال نہ کیا کریں۔ مگر اس وقت کہ اگر یہ اپنی عادت کے موافق ہو جائے۔

اور اس میں غیر مقلدین کا بھی فتویٰ ہے جیسا کہ مولانا وحید الزمان نے ہو بہو درمختار کی وہی عبارت اپنی کتاب میں دہرائی ہے۔(نزل ج۱ ص۲۲۴)

مولف نے حاشیہ میں لکھا ہے کہ ''افضل نہیں ہے بلکہ خلاف حدیث ہے قائل اور عامل اس کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نافرمان ہے۔'' تو میں کہتا ہوں کہ موافق حدیث کو خلاف حدیث کہنا کیا خلاف حدیث نہیں ہے؟ کیا یہ تکذیب رسول صلی اللہ علیہ وسلم نہیں ہے۔ کیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا نہیں کہ ''**من كذب على متعمدًا فليتبوأ مقعده من النار**''. یعنی جس نے مجھ پر قصداً جھوٹ باندھا اس کا ٹھکانہ جہنم ہے۔اس سے زیادہ نافرمانی

کیا ہو سکتی ہے؟ وہ ان کی نا سمجھی ہے جو مضمون حدیث سے ثابت ہو اس طعن کرنا اپنی عاقبت برباد کرنا ہے۔

باب بیان میں ان چیزوں کے جن سے روزہ فاسد نہیں ہوتا یا کفارہ لازم نہیں آتا

اعتراض:

(۳۹۶) عورت کی شرمگاہ کی طرف دیکھنے سے اگر انزال ہو جائے اگرچہ دیر تک دیکھنے اور فکر کرنے کے بعد ہو تو روزہ فاسد نہیں ہوتا۔

(درمختار جلد ۱ ص ۵۰۹، عالمگیری ج ۱ ص ۲۹۱، ہدایہ جلد ۱ ص ۸۹۳، بہشتی گوہر ص ۱۳۱)

جواب:

مولف نہیں سمجھتے روزہ کس کا نام ہے اور جماع کیا ہے؟ پہلے روزہ کے معنی پر غور کریں پھر مولف کے عدم فہم پر روزہ کی تعریف یہ ہے:

الصوم هو الامساك عن الاكل والشرب والجماع نهارا مع النية (هداية) باذن الشارع ١ھ (هدایه مع الفتح ج٢ ص٦٢)

شارع کے حکم کے مطابق دن کو روزے کی نیت سے کھانے، پینے اور جماع سے رکے رہنے کا نام روزہ ہے۔

جماع کہتے ہیں کہ مرد کی شرمگاہ عورت کی شرمگاہ کے اندر داخل ہو۔ یعنی مرد اور عورت دونوں کے ملاپ کے بعد شہوت سے منی نکلے۔

چنانچہ ہدایہ میں مذکور ہے:

هو الانزال عن شهوة بالمباشرة ١ھ (هداية مع الفتح ج٢ ص٦٢)

وہ مباشرت کی وجہ سے شہوت کے منی کے نکلنے کو۔

اب آپ ہی کوئی ایسی نص پیش کریں جس میں یہ مصرح ہو کہ صورت مذکورہ مفسد صوم ہے۔ آپ کے شوکانی اور نواب نور الحسن صاحب تو صرف کھانے، پینے، جماع اور عمداً قے کرنے کو مفسد صوم قرار دیتے ہیں اور آپ کے وحید الزمان صاحب نے لکھا ہے کہ:

ویفسد الصوم انزال المنی بتکرار النظر. اھ (نزل الابرار ج۱ ص۲۲۷)

بار بار عورت کی طرف دیکھنے سے انزال منی ہو تو یہ مفسد صوم ہے۔

اور اس کے بعد پھر یہ بھی لکھ دیا:

ولو نظر إلی المرأۃ أو تفکر وانزل لا یفسد صومہ (نزل الابرار ج۱ ص۲۲۸)

اگر عورت کی طرف دیکھا یا تفکر کیا اور منی نکل آئی تو روزہ نہیں جائے گا۔

یہ تفصیل اور مسئلہ بتایئے کتاب وسنت میں اس کی تصریح کہاں ہے۔

اعتراض:

(۳۹۷) لکڑی دبر میں ڈالی اگر ایک سرا باہر رہا تو روزہ فاسد نہیں۔

(درمختار جلد ۱ ص ۵۱۰)

جواب:

نصوص شرعیہ نے جن جن امور کو مفسد صوم قرار دیا ہے۔ کیا ان میں یہ مذکورہ امر شامل ہے۔ کیا اب جن چیزوں کو شریعت مفسد صوم قرار نہیں دیتی ان کو اپنے ذاتی وہم سے مفسد قرار دینا نئی شریعت بتانا نہیں ہے۔ آپ کے مذہب میں اس سلسلہ میں کتنی وسعت دی گئی ہے۔ ذرا وہ بھی پڑھ لیجیے:

لو ادخل عوداً او حدیدۃ فی دبرہ کرہ ولم یفسد صومہ.

(نزل الابرار جلد۱ ص۲۲۸)

اگر دبر یا احلیل میں لکڑی یا لوہا داخل کر دیا تو یہ فعل مکروہ تو ہے مگر مفسد صوم نہیں۔

اس فتوی کے مطابق تو پیٹ میں بھی چلا جائے تو روزہ نہیں ٹوٹے گا۔ کیا پیٹ کے اندر پہنچنا کھانے پینے کے معنی میں نہیں ہے اور کیا حدیث میں نہیں ہے؟

عن عائشۃ قالت دخل علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال یا عائشۃ ھل من کسرۃ فاتیتہ بقرص فوضعہ علی فیہ فقال یا عائشۃ ھل دخل بطنی منہ شیء کذلک قبلۃ الصائم إنما الافطار مما دخل ولیس مما خرج. رواہ ابو یعلی الموصلی فی مفسدہ. زیلعی. (اعلاء السنن جلد۹ ص۸٤)

وکذا روی البخاری عن ابن عباس وعکرمۃ وعبدالرزاق عن ابی ھریرۃ [illegible]عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنھم.

حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ ایک دفعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میرے پاس تشریف لائے اور فرمایا عائشہ! روٹی کا کوئی ٹکڑا ہے تو میں نے روٹی کی ٹکیا تلاش کی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو اپنے منہ پر رکھ کر فرمایا کہ اس سے میرے پیٹ میں دو انگلی سے کچھ بھی داخل ہوا؟ (یعنی نہیں) بس روزہ دار کے لیے بوسہ کا حکم ہے۔ مفسد صوم وہی چیزیں ہیں جو اندر داخل ہوں۔ نہ وہ کہ جو اندر سے نکلیں۔ (تو معلوم ہوا کہ اگر کوئی چیز ان فطری راہوں سے اندر غائب ہو جائے تو وہ مفسد صوم ہے)

اعتراض:

(۳۹۸) دبر یا فرج میں انگلی کی اگر خشک نکلی تو روزہ فاسد نہیں۔

(درمختار جلد ۱ ص ۱۱ ۵، عالمگیری جلد ۱ ص ۲۹۱، ہدایہ جلد ۱ ص ۸۹۳، بہشتی زیور حصہ ۳ ص ۱۴)

جواب:

یہ مسئلہ ہدایہ میں نہیں ہے۔ مؤلف نے جو صورت مسئلہ کی بیان کی اس میں تو گیلی انگلی کا داخل کرنا بھی داخل ہے حالانکہ گیلی انگلی داخل کرنے سے روزہ بھی ٹوٹ سکتا ہے۔

مسئلہ کی اصل عبارت اس طرح ہے کہ

أو أدخل اصبعه فيه اى فى دبره أو فرجها (لايفسد) اھ

(اعلاء السنن ج۹ ص۸٤)

اگر سوکھی انگلی دبر یا فرج میں داخل کر دی تو اس سے روزہ نہیں جاتا۔

اور غیر مقلدین کے مذہب میں اور بھی سہولت کی گئی یعنی اگر تر انگلی بھی داخل کر دے تو بھی کچھ مضائقہ نہیں مگر حنفیہ کے ہاں اس سے روزہ جاتا رہے گا کیونکہ اس صورت میں باہر کی چیز اندر داخل ہوئی۔ ملاحظہ ہو، مولوی وحید الزمان فرماتے ہیں:

ولو ادخل اصبعه فى دبره او اصبعها فى فرجها لا يفسد الصوم وقيل يفسد ان كانت مبتلة. اھ (نزل الابرار ج۱ ص۲۲۹)

اگر مرد نے اپنی انگلی دبر میں یا عورت نے اپنی فرج میں داخل کر دی تو روزہ نہیں جائے گا بعض نے کہا کہ اگر انگلی تر ہو تو روزہ جاتا رہے گا۔

تو اخیر قول ان کے خیال پر ضعیف ہے اس لیے اس کو لفظ ''قیل'' سے تعبیر کیا گیا ہے۔ مسئلہ کا جواب پوری طرح نمبر ۳۹۷ میں ہو چکا ہے۔ کیوں کہ دونوں ایک ہی طرح کا ہے۔

اعتراض:

(۳۹۹) قبل فجر عمداً جماع کیا پھر فجر ہوتے ہی نکال لیا۔ بعد اس کے منی نکلی تو روزہ فاسد نہیں۔ (درمختار جلد ا ص ۵۱۱)

جواب:

مؤلف کو دن رات کی پہچان بھی نہیں ہے جب جماع رات ہی میں واقع ہے اور فجر ہوتے ہی نکال بھی لیا تو کیا جماع دن میں ہوا روزہ ٹوٹ گیا۔ یا رات میں ہوا کہ جس سے روزہ نہیں ٹوٹتا۔ اگر کسی نے قبل عمداً کھانا کھایا لیکن فجر ہوتے ہی چھوڑ دیا تو اب خود سوچیں تو روزہ رہا ہے یا نہیں۔

اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ (الآیہ)(البقرۃ:۱۸۷)

روزہ کی رات میں اپنی عورتوں سے بے حجاب ہونا تمہارے لیے حلال کیا گیا ہے۔

مولانا وحید الزمان نے تو صاف تصریح کردی ہے کہ

ولو جامع امرأته فلما رأى الفجر اخرج الذكر ثم خرج المنى بعد طلوع الفجر صح صومه. اھ (نزل الابرار ج۱ ص۲۲۸)

اگر اپنی بیوی سے جماع میں مشغول ہو گیا اور جب فجر کو دیکھا تو ذکر نکال لیا اس کے بعد منی نکلی تو روزہ صحیح ہے۔ اصل میں بعد میں منی کا نکلنا یہ احتلام کی طرح ہے۔

اعتراض:

(۴۰۰) ناف یا ران میں جماع کرے اگر انزال نہ ہو تو روزہ فاسد نہیں۔

(درمختار جلد ا ص ۵۱۱)

جواب:

مؤلف جماع کے معنی سے واقف نہیں۔ لفظ جماع کو دیکھا تو شبہ میں پڑ گئے محل جماع اور انزال کے بغیر جماع شرعی کیسے متحقق ہو سکتا ہے؟ غیر مقلدین کا بھی یہی مذہب ہے مولوی وحید الزمان لکھتے ہیں:

ولو جامع امرأته فيما دون الفرج ولم ينزل لم يفسد. اھ

(نزل الابرار ج۱ ص۲۲۹)

اگر اپنی عورت سے فرج کے سوا میں جماع کیا اور منی نہیں نکلی تو روزہ نہیں جائے گا۔

اعتراض:

(۴۰۱) روزہ میں ہاتھ سے منی نکالنے سے روزہ فاسد نہیں۔

(درمختار جلد ۱ ص ۵۱۲، بدایہ جلد ۱ ص ۸۹۳)

جواب:

حنفیہ کا اس پر فتویٰ نہیں ہے۔ جیسا کہ ابن عابدین نے فرمایا:

اما انزل فعليه القضاء كما سيصرح به وهو المختار. ١ هـ

(شامی ج۲ ص ۳۹۹)

اگر استمناء بالید کی صورت میں منی نکل آئی تو روزہ فاسد ہے قضا لازم ہوگی۔

اعتراض:

(۴۰۲) اگر زنا کے خوف سے جلق لگا کر منی نکال دے تو توقع ہے کہ وبال نہ ہو۔

(درمختار جلد ۱ ص ۵۱۲)

جواب:

حنفیہ کا فتویٰ یہ ہے کہ حلال نہیں ہے:

لا يحل لاستمتا ع اى قضاء الشهوه بغيرهما (شامی جلد ۱ ص ۳۹۹)

بیوی اور باندی کے بغیر اور کسی صورت سے قضاء شہوت حلال نہیں۔

مولف صاحب حنفیہ کے پیچھے پڑ کر اپنا مذہب بھی کھو بیٹھا۔ یہ بھی پتہ نہیں کہ اپنا مذہب کیا ہے؟ یہ ہے حشر اہل عناد کا، مشہور امام غیر مقلدین پر نور الحسن صاحب لکھتے ہیں:

وبالجمله استنزال منى بكف يا بجزئے از جمادات نزد دعاء حاجت مباح ست ولا سيما چوں فاعل خاشى از وقوع در فتنه يا معصيت كه اقل احوالش نظر بازى ست باشد كه دريں حين مندوب سنت بلكه گاهے واجب گردد. ١ هـ (عرف الجادى من جنان هدى الهادى ص ٢١٤)

غرضیکہ ضرورت داعی ہونے کے وقت ہاتھ یا جمادات میں سے کسی چیز کے ذریعہ منی نکالنا مباح ہے۔ خاص کر کے نظر بازی وغیرہ کی وجہ سے اگر وقوع فتنہ اور معاصی کا خوف ہو تو مستحب ہے۔ بلکہ کبھی کبھی ہاتھ وغیرہ سے منی نکالنا واجب بھی ہے۔

اعتراض:

(۴۰۳) چوپایہ کی فرج یا مردے سے جماع کرے اگر انزال نہ ہو تو روزہ فاسد نہیں۔

(درمختار جلد اص ۵۱۲، عالمگیری جلد اص ۲۹۲، ہدایہ جلد اص ۸۹۳، شرح وقایہ ص ۱۸۷، مالابد ص ۶۴)

جواب:

ایک مسئلہ کی صورت بار بار دہرائی جا رہی ہے کیا مذکورہ چیزیں شرعاً اور عادۃً محل جماع ہو سکتی ہیں۔ پھر اس میں انزال نہ ہو تو یہ کیا جماع ہے؟ کون سی نص ہے کہ جس میں روزہ کا فاسد ہونا اس صورت میں مصرح ہے؟

اعتراض:

(۴۰۴) جانور کی فرج کو ہاتھ لگایا یا منہ چوما اور انزال ہوا تو روزہ فاسد نہیں۔

(درمختار جلد اص ۵۱۲، عالمگیری جلد اص ۲۹۲، ہدایہ جلد اص ۸۹۶)

جواب:

یہ تو ظاہر ہے کہ مفسد صوم جماع ہے۔ حقیقی ہو گی یا معنوی جماع کی تفصیل یہ ہے۔

هو الإنزال عن مباشرة بفرجه لا في فرج أو في فرج غير مشتهي عادةً أو عن مباشرة بغير فرجه في محل مشتهي عادةً. اھ (شامي ج۲ ص۳۹۹)

کسی غیر فرج میں یا عادۃً غیر مشتہی کے فرج میں اپنی فرج کی مباشرت سے منی نکلے یا عادۃً محل مشتہی میں اپنی فرج کے داخل کیے بغیر اور کسی اعضاء کی مباشرت کی وجہ سے منی نکل جائے۔

یہ واضح ہے کہ انسان کا ہاتھ زبان یہ فرج ہے نہ معنی فرج میں اور جانور کا چہرہ بھی نہ فرج ہے نہ معنی فرج میں اس کا شمول ہے تو اس صورت میں تو بالکل ظاہر ہے کہ انسان کا ہاتھ جانور کے فرج میں لگ جائے تو انسان کا منہ جانور کے منہ سے مباشر ہو جائے تو نہ یہ جماع ہو سکتا ہے اور نہ معنی جماع۔

معلوم ہو گیا کہ صورت مذکورہ میں جماع صورۃً تو متحقق ہے ہی نہیں بلکہ معنی بھی نہیں۔ بتایئے کیا جماع کے بغیر روزہ فاسد ہو سکتا ہے؟ کیا یہ صورت کسی نص میں موجود بھی ہے؟

اعتراض:

(۴۰۵) مردہ عورت سے وطی، چھوٹی لڑکی یا بہیمہ سے وطی کی یا ران یا پیٹ میں وطی کی یا بوسہ لیا تو روزہ فاسد نہیں۔ (درمختار جلد ا ص ۵۱۵)

جواب:

درمختار میں یہ قید بھی مذکور ہے کہ اگر ان صورتوں میں انزال نہ ہوا ہو ورنہ روزہ فاسد ہو جائے گا۔ مولف کو ایک ہی بات دہرانے کا عاضہ ہے۔ جماع کے شرعی معنی سے بے خبر ہونے کی وجہ سے ہے۔ اعتراض کیے جاتے ہیں ان صورتوں میں انزال ہی نہیں ہوا تو جماع کیا۔

اعتراض:

(۴۰۶) منی اپنے سے نکالے یا عورت کے ہاتھ سے یا عورت و مرد باہم ننگے ہو کر شرمگاہیں ملائیں، اگر انزال نہ ہو تو روزہ فاسد نہیں۔ (درمختار جلد ا ص ۵۱۵)

جواب:

مولف ایک ہی بات کے پیچھے پڑے ہوئے ہیں۔ کیا مذکورہ مسئلہ میں انزال کے بغیر جماع محقق ہو سکتا ہے۔ اور آپ ہی کے حوالے سے نمبر ۴۰۰ میں یہ گزر چکا ہے کہ اگر ما سوائے فرج میں جماع کیا اور انزال نہ ہوا تو روزہ نہیں گیا۔

اعتراض:

(۴۰۷) سوتی عورت یا مجنونہ سے جماع کیا گیا تو روزے کا کفارہ نہیں۔

(درمختار جلد ا ص ۵۱۵، ہدایہ جلد ا ص ۹۳۷، کنز الدقائق ص ۸۷، مالا بد ص ۶۳، بہشتی زیور حصہ ۳ ص ۱۵)

جواب:

مؤلف نے مسئلہ کی صورت ایسی بنائی کہ جس سے یہ معلوم ہو کہ مرد پر بھی کفارہ نہیں۔ حالانکہ مرد پر اس صورت میں کفارہ لازم ہے۔ اور نائم اور مجنون ہمارے ہاں تو مرفوع القلم ہیں البتہ غیر مقلدوں کے مذہب میں مکلف ہوں تو ہمیں معلوم نہیں۔ غیر مقلد بھی اس مسئلہ میں ہمارے ہی تابع ہیں۔ ملاحظہ ہو:

فان جامع عمدًا فعلیه القضاء والکفارة وعلی المرأة القضاء فقط. اھ
(کنز الحقائق ص۴۹)

اگر قصداً جماع کیا ہے تو قضا اور کفارہ دونوں لازم ہے اور عورت پر صرف قضا لازم ہے۔

ولو کرھت فلا قضاء علیھا. اھ (نزل الابرار ج۲ ص۲۳۱)

اگر عورت پر زبردستی کی گئی تو اس پر قضا بھی نہیں۔

حالانکہ حدیث میں ہے:

عن ابی ھریرة ان رجلا اکل فی رمضان فامرہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان یعتق رقبة او یصوم شھرین او یطعم ستین مسکینًا. رواہ الدار قطنی فی سننہ. (اعلاء السنن ج۹ ص۸۱)

حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے رمضان میں کھالیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم فرمایا کہ ایک غلام آزاد کرے یا دو مہینے کے روزے رکھے یا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے۔

اعتراض:

(۴۰۸) روزہ دار عورت و مرد ننگے ہو کر شرمگاہیں ملائیں تو مضائقہ نہیں۔
(درمختار جلد ا ص ۵۲۴، ہدایہ جلد ا ص ۸۹۶)

جواب:

یہ اس صورت میں ہے کہ اگر مفسد صوم انزال اور جماع مامون ہو ورنہ مکروہ ہے جیسا کہ یہ درمختار میں مصرح ہے۔

حدیث میں ہے: فی الصحیحین انہ علیہ الصلوٰة والسلام کان یقبل ویباشر وھو صائم (فتح القدیر ج۲ ص۶۵)

بخاری و مسلم میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم روزے کی حالت میں بوسہ لیتے تھے اور مباشرت کرتے تھے۔

وکان املکم. بخاری (اعلاء السنن ج۹ ص۷۹)

اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم تم میں سے نفس پر زیادہ قابو پانے والے تھے۔

اعتراض:

(۴۰۹) عورت کو کپڑے کو اوپر سے مساس کیا اور انزال ہوا اگر حرارت معلوم نہ ہو تو روزہ فاسد نہیں۔ (عالمگیری جلد ۱ ص ۲۹۳)

جواب:

''مس'' کا ترجمہ ''مساس'' کرنا فحش غلطی ہے۔ مولف کو مس، مساس اور جماع میں فرق معلوم نہیں۔ جب کپڑے کے اوپر سے عورت کو اس طرح چھوا کہ اس کے درمیان میں جب اتنا موٹا کپڑا حائل ہے جس سے جسمانی حرارت کا احساس ہی نہیں ہوتا تو مساس کیسے وجود میں آ سکتا ہے؟ اور جب مساس نہ ہوا تو جماع کہاں؟ اور روزہ کا فاسد ہونا کس طرح؟

اعتراض:

(۴۱۰) عورت نے شوہر کا مساس کیا اور شوہر کو انزال ہو تو روزہ فاسد نہیں۔

(عالمگیری جل ۱ ص ۲۹۲، ہدایہ جلد ۱ ص ۸۹۰)

جواب:

یہ مسئلہ ہدایہ میں نہیں۔ اصل کتاب میں ''مس'' کا لفظ ہے۔ جس کا معنی چھونا ہے۔ مساس نہیں۔ جب مرد کی طرف سے کسی قسم کے اسباب جماع یا اس کے دواعی موجود نہیں تو فقط انزال روزہ کس طرح فاسد ہو سکتا ہے؟ کیا فقط انزال کو جماع کہا جا سکتا ہے؟ یہ مسئلہ کون سی تصریح سنت کے خلاف ہے؟

اعتراض:

(۴۱۱) عورتیں چپٹی لڑاویں اگر انزال نہ ہو تو روزہ فاسد نہیں۔

(عالمگیری گیری جلد ۱ ص ۲۹۲، ہدایہ جلد ۱ ص ۸۹۳)

جواب:

ہدایہ میں یہ مسئلہ نہیں ہے۔ مولف کو یہ ساری بے راہی جماع کے معنی سے بے خبر ہونے کی وجہ سے ہے۔ جب مذکورہ صورت میں جماع صوری محال ہے تو کم از کم جماع معنوی کے لیے انزال تو چاہیے، کیا اس کے بغیر بھی ایسی صورت میں جماع کا تحقق ممکن ہو سکتا ہے؟ مولف کو اپنے مذہب کی بھی خبر نہیں۔ ذرا التفات کریں تا کہ اپنا مذہب بھی معلوم ہو جائے۔

لو ساحقت المرأتان فانزلتا فسد صومها وإلا فلا۔ اھ

(نزول الابرار ج۱ ص۲۲۸)

دو عورتیں آپس میں چپٹی لڑائیں اور انزال ہو گیا دونوں کا روزہ جاتا رہے گا ورنہ نہیں۔

اعتراض:

(۴۱۲) جو روزے میں زنا کے ڈرے سے جلق لگائے اور منی نکال دے تو امید ثواب ہے۔ (ہدائی جلد اص ۸۹۴)

جواب:

یہ مسئلہ حنفیہ پر افترا محض ہے۔ ہدایہ کیا بلکہ سارکتب حنفیہ اس سے بری ومنزہ ہیں۔ حنفی فقہ کی کسی کتاب میں امید ثواب کا ذکر نہیں ہے۔ اس قسم کی جھوٹی تہمت لگانا مؤلف جیسی شخصیت کو زیب دیتا ہے۔

اعتراض:

(۴۱۳) مقعد میں جماع (اغلام) کرنے سے کفارہ واجب نہیں ہوتا۔ (ابوحنیفہؒ)

(ہدایہ جلد اص ۹۰۲)

(۴۱۴) روزے دار عورت یا مردسے اغلام کرے تو روزہ کا کفار نہیں۔

(ہدائی جلد اص ۹۰۳)

جواب:

یہ بھی غلط ہے بلکہ کفارہ واجب ہے۔ اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے۔ ملاحظہ ہو:

ومن جامع فی احد السبیلین عامدًا فعلیه القضاء والکفارة والاصح (عن ابی حنیفة) انها تجب۔ اھ (هدایه مع فتح القدیر ج۲ ص۶۸)

جس نے دونوں شرمگاہوں میں سے کسی ایک میں بھی جماع کیا اس پر قضا و کفارہ دونوں لازم ہیں۔ اور امام ابوحنیفہ سے بھی صحیح تر روایت یہی ہے۔

دوسرا مسئلہ ہدایہ میں نہیں ہے۔ اور اس میں بھی حنفیہ کا متفقہ فتویٰ یہی ہے کہ دونوں پر کفارہ لازم ہے۔

وعنه ان علیه الکفارة وهو قولها وهو الاصح۔ اھ (فتح القدیر ج۲ ص۷۰)

ابوحنیفہ سے مروی ہے کہ مفعول بہ پر بھی کفارہ واجب ہے اور صاحبین کا قول بھی یہی ہے اور یہی صحیح تر ہے۔

البتہ غیر مقلدین کے مذہب میں ایسا کرنے سے مرد عورت دونوں پر کفارہ نہیں۔

مولوی وحید الزمان لکھتے ہیں:

ولا كفارة إلا بالجماع عمدًا مع آدمية. اھ (نزل الابرار ج۱ ص ۲۳۱)

کفارہ صرف عورت کے ساتھ قصداً جماع کرنے پر ہے۔

جامع امرأته فيما دون الفرج والدبر وانزل قضى فقط ولا كفارة. اھ (كنز الحقائق ص ۴۹

اگر کسی نے عورت کی فرج کے بغیر دبر میں جماع کیا اور منی نکلی تو صرف قضا لازم ہے کفارہ نہیں۔

اعتراض:

(۴۱۵) ران وغیرہ میں جماع کرنے اور انزال ہو جائے تو روزہ کا کفارہ نہیں۔
(قدوری ص ۶۱، کنز ص ۸۳)

(۴۱۶) روزہ کی حالت میں بوسہ لینے سے منی نکل پڑے تو کفارہ نہیں۔ (قدوری ص ۶۰)

جواب:

ایک ہی مسئلہ کو بار بار دہراتے جانا یہ مولف کا شیوہ ہے جس کی وجہ ناسمجھی ہے کیا جماع فی الفرج پر جماع ماسوائے فرج کو قیاس کرنا صحیح ہے؟ جب کہ جماع فی الفرج میں خباثت کامل ہے کہ ماسواء میں پھر لطف یہ ہے کہ ہو بہو یہی مسئلہ آپ کی کتاب میں بھی مصرح ہے جیسا کہ ابھی نمبر ۴۱۴ میں گزرا ہے۔

اعتراض:

(۴۱۷) چنے سے کم کھانا عمداً نگل جائے تو روزہ فاسد نہیں۔

(درمختار جلد ۱ ص ۵۱۰، ہدایہ جلد ۱ ص ۸۹۸، بہشتی زیور حصہ ۳ ص ۱۲، مالابد ص ۶۴)

جواب:

مولف نے مسئلہ مسخ کر دیا ہے۔ اصل عبارت اس طرح ہے:

او ابتلع ما بین اسنانه وھو دون الحمصة (لا یفسد) لانه تبع لریقه. اھ
(در مختار مع الشامی ج۲ ص۳۹۶)

یا جو دانتوں میں تھا اسے نگل لیا تو روزہ نہیں جائے گا بشرطیکہ چنے سے کم ہو کیوں کہ یہ لعاب کے تابع ہے۔

لا یمکن الاحتراز عنه. (در مختار مع الشامی ج۲ ص۳۹۶)

جب کہ اس سے احتراز ممکن نہیں ہے۔

اب سوچیے کیا لعاب سے روزہ ٹوٹتا ہے؟ افسوس ہے کہ اپنا مذہب بھی مولف کو معلوم نہیں۔ مولوی وحید الزمان لکھتے ہیں:

او اکل ما بین اسنانه اقل من الحمصة ...... او ابتلع بعلل التی بقیت بعد المضمضة مع الریق لم یفطر. اھ (کنز الحقائق ص۴۸)

دانتوں میں جو کھانا اٹکا تھا اسے کھایا بشرطیکہ چنے سے کم ہو یا کلی کے بعد جو تری باقی رہ گئی ہو اسے تھوک کے ساتھ نگل لیا تو روزہ نہیں جائے گا۔

اعتراض:

(۴۱۸) کسی نے بھولے سے کھانا کھایا یا پانی پیا یا جماع کیا اگر اس کو گمان ہو کہ روزہ ٹوٹ گیا پھر اس نے کھالیا تو کفارہ لازم نہ ہوگا۔ (عالمگیری جلد ۱ ص ۲۹۳)

جواب:

مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ کسی نے بھولے سے کھایا پیا یا جماع کیا پھر اس گمان سے کہ شاید روزہ فاسد ہو گیا ہوگا قصداً کھالیا تو کفارہ نہیں آئے گا۔ اب سوچنے کی بات ہے کہ چونکہ اس صورت میں عمداً کا پورا معنی متحقق نہیں اس لیے محض گمان میں غلطی کرنے سے کفارہ نہیں لازم ہوگا۔

اور جب کہ سب کے نزدیک وجوب کفارہ کے لیے عمد کی شرط ہے۔ اس پر تو آپ کا بھی فتویٰ ہے:

ان اکل او شرب او جامع ناسیًا فظن انه افطر فأکل او شرب او جامع عمدًا فسد صومه لزمه القضاء دون الکفارۃ. (نزل الابرار ج۱ ص۲۳۰)

اگر بھولے سے کھایا یا پیا، یا جماع کیا پھر روزہ جانے کا گمان سے قصداً دوبارہ کھا پی لیا یا جماع کر لیا تو روزہ ٹوٹ گیا اور قضا لازم ہے نہ کہ کفارہ۔

اعتراض:

(۴۱۹) جوار باجرہ کچا کھانے میں گنواروں کو پاک نہیں پس فتوی میں تامل ہو گیا۔ مسور و ماش و مونگ کھانے میں کفارہ نہیں۔ (ہدایہ جلد ا ص ۹۰۲)

جواب:

یہ مسئلہ ہدایہ میں نہیں ہے اور آپ کے ہاں تو اگر ساری دنیا بھی کھا جائے تو بھی کوئی بات نہیں، کفارہ لازم نہیں ہوگا کفارہ صرف جماع ہی سے لازم ہوتا ہے جیسا کہ نمبر ۴۱۳ میں اس کا حوالہ گزر چکا ہے کیا جنایت کامل ہوئے بغیر کفارہ لازم ہو سکتا ہے؟ کیا حدیث میں نہیں ہے۔ ''الحدود تندرأ بالشبهات ''یعنی حدود شبہات کی وجہ ساقط ہو جاتی ہی؟

اعتراض:

(۴۲۰) رمضان میں روزہ کی نیت نہیں کی اور کھانا کھالیا تو کفارہ واجب نہیں۔ (ابو حنیفہؒ)
(مالابد ص ۹۳)

جواب:

عجیب بات ہے۔ مولف ذرا سی بھی سمجھ سے کام نہیں لیتے۔ کیا نیت کے بغیر بھی روزہ کا وجود ممکن ہے؟ جب روزہ ہی نہیں ہوا تو اس کا توڑنا کیا معنی اور پھر اس پر کفارہ کیوں؟ آپ نے اپنے مولوی صاحب سے حدیث ''انما الاعمال بالنیات ''تو سنی ہوگی اپنے مولوی صاحب سے پوچھ لیتے ،ان کا فتوی بھی ملاحظہ ہو:

ولو لم ینو فی رمضان کله مع الامساك يلزمه (نزل الابرار ج۱ ص ۲۲۰)
اگر پورا رمضان مفطرات سے باز رہا مگر روزہ کی نیت نہیں کی تو قضاء لازم ہوگی نہ کہ کفارہ۔

اعتراض:

(۴۲۱) عمداً منہ بھر سے کم قے کی تو قضاء ہے کفارہ نہیں۔ (محمدؒ) ہدایہ جلد ا ص ۹۰۰)
(کم و بیش کس دلیل سے؟)

جواب:

مؤلف کو اتنی فہم بھی نہیں کہ ایک آسان سی عبارت کو بھی سمجھ سکے ہدایہ کی عبارت اس طرح ہے:

فان استقاء عمدًا ملٔ فيه فعليه القضاء وان كان اقل من ملٔ الفم فكذالك عند محمد رحمه الله لاطلاق الحديث. (هدايه مع فتح القدير ج۲ ص۶۸)

اگر کسی نے قصداً منہ بھر کر قے کی تو اس پر قضا لازم ہے اور اگر منہ بھر کر نہ ہو تو بھی امام محمدؒ کے نزدیک قضا لازم ہے کیوں کہ حدیث مطلق ہے۔

اور حدیث صرف قضا کرنے کے متعلق ہے کفارہ کا ذکر بالکل نہیں۔ پھر آپ نے کفارہ کے نام کیوں لیا؟

حدیث میں ہے:

قال عليه السلام من قاء فلا قضاء عليه ومن استقاء عامدًا فعليه القضاء اخرجه اصحاب السنن الاربعة. (نصب الرايه ج۲ ص۴۴۸)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس نے قے کی اس پر قضا نہیں اور جس نے عمداً قے لی اس پر قضا ہے۔

اعتراض:

(۴۲۲) عمداً قے کرنے سے روزہ فاسد نہیں ہوتا۔ (ابو یوسفؒ) (ہدایہ جلد ا ص ۱۰۹)

جواب:

امام ابو یوسفؒ سے اس طرح علی الاطلاق مروی نہیں ہے ہدایہ کی عبارت ملاحظہ فرمائیے:

فان استقاء عمدًا ملء فيه فعليه القضاء وان كان اقل من ملء الفم عند ابى يوسف لا يفسد لعدم الخروج حكمًا. اھ (هدايه مع فتح القدير ج۲ ص۶۸)

اگر عمداً منہ بھر کے قے کی تو بالاتفاق قضا لازم ہے اگر منہ بھر کے نہ ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک روزہ فاسد نہیں ہوگا کیوں کہ یہاں حکماً خروج متحقق نہیں ہے۔

اس کے تحت علامہ ابن ہمامؒ نے لکھا ہے کہ:

صححه فى شرح الكنز وعلمت انه خلاف ظاهر الرواية. اھ

(فتح القدير ج۲ ص۶۸)

شرح کنز میں اس کی تصحیح کی گئی ہے اور آپ کو یہ معلوم ہی ہے کہ یہ ظاہر روایت کے خلاف ہے۔

اعتراض:

(۴۲۳) روزہ میں قصد سے تھوڑی قے کر لے تو روزہ فاسد نہیں۔ (مالابد ص ۶۳)

جواب:

بلاوجہ مسئلہ دہرایا گیا، ایک بات کو مکرر لکھ لکھ کر تعداد بڑھائے جانا کون سی عقلمندی ہے۔ اوپر کے مسئلہ میں اور اس میں کون سا فرق ہے؟

اعتراض:

(۴۲۴) ڈورے میں گوشت باندھ کر نگل گیا اور اسی وقت نکال لیا تو روزہ فاسد نہیں۔

(ہدایہ جلد ا ص ۲۰۹)

(۴۲۵) لکڑی کا ایک کنارہ نگل گیا اور دوسرا کنارہ ہاتھ میں ہے تو روزہ فاسد نہیں۔

(ہدایہ جلد ا ص ۲۰۹)

جواب:

یہ دونوں مسئلے ہدایہ میں نہیں ہیں۔ یہ دونوں مسئلے نمبر ۳۹۷ و نمبر ۳۹۸ سب ایک ہی قسم کے مسئلے ہیں۔ مؤلف کو چونکہ مسائل کے دہرانے کا عارضہ ہے۔ اس لیے ایک ہی مسئلہ کو بار بار دہراتے ہیں۔

حدیث میں تو دخول کلی و حقیقی کا اعتبار ہے۔ جیسا کہ نمبر ۳۹۷ میں گزر چکا ہے، کیا مسواک سے روزہ فاسد ہوتا ہے؟ جب کہ اس کا ایک کنارہ اندر ہے اور دوسرا باہر ہے، کسی نے منہ میں کچھ چکھایا بچے وغیرہ کے لیے کچھ چبایا پھر نکال لیا تو کیا ایسا کرنا مفسد صوم ہوگا؟ ہدایہ میں تو یہ دونوں مسئلے نہیں البتہ آپ کی کتاب سے پیش کیے جا رہے ہیں۔

ولو ابتلع خشبه او خیطًا فیه لقمة ثم اخرجها ولم یبق او لم یفصل منها شیء فی الجوف لا یفسد صومه. اھ (نزل الابرار ج ۱ ص ۲۲۹)

لکڑی نگل گئی یا ڈورے کو جس میں لقمہ باندھا ہوا تھا اور پھر نکال لیا مگر پیٹ میں اس میں سے کوئی چیز نہیں رہ گئی یا اس سے جدا نہ ہوئی تو روزہ نہیں گیا۔

اعتراض:

(۴۲۶) روزہ دار کسی غیر معشوق کی رال پی جائے تو کفارہ نہیں۔ (درمختار جلد ۴ ص ۴۵۴)

جواب:

روزہ تو اس صورت میں یقیناً ٹوٹ جائے گا اور رہا کفارہ کا مسئلہ تو آپ کے فتویٰ میں اگر ساری دنیا کی رال بھی پی جائے معشوق کی ہو یا غیر معشوق کی تب بھی کفارہ نہیں آئے گا۔ آپ کوئی بھی نص ایسی بتایئے جس میں یہ ہو کہ غیر ماکولات اور غیر مشروبات کے استعمال سے بھی کفارہ لازم ہوتا ہے چونکہ اس صورت میں جنایت پوری طور سے نہیں اس لیے کفارہ بھی نہیں۔

باب بیان میں فدیہ کے

اعتراض:

(۴۲۷) جو شخص چاہے کہ اپنے باپ کے قضا روزوں کا فدیہ نہ دوں تو اس کا حیلہ یہ ہے کہ دو سیر گیہوں فقیر کو دے پھر اس سے بطور ہبہ مانگ لے روزانہ ایسا کرے جب تک کہ سب روزوں کا فدیہ نہ ہو جائے۔ (عالمگیری جلد ۴ ص ۱۰۴۴، و ہدایہ جلد ۴ ص ۸۵۹)

جواب:

ہدایہ میں یہ مسئلہ نہیں ہے مولف کو حیلہ کے مسائل دہرا دہرا کے تعداد بڑھانے میں بڑی دلچسپی ہے۔ جب کہ متعلق جواب بارہا ہو چکا۔ عالمگیری میں "روزوں کا فدیہ نہ دوں" نہیں ہے۔ یہ مولف کی غلط بیانی ہے۔ صرف اتنی بات ہے کہ "اگر کوئی شخص فقیر ہو اور اپنے باپ کی طرف سے روزے کا فدیہ دینا چاہے تو الخ"

کیا یہ حرام سے بچنے کے لیے نہیں؟ بتایئے کہ حرام سے پرہیز چاہیے یا اس میں ملوث رہنا چاہیے؟

باب اعتکاف کے بیان میں

اعتراض:

(۴۲۸) اعتکاف میں سوا فرج کے وطی کرے اگر انزال نہ ہو تو اعتکاف باطل نہیں۔ (شرح وقایہ ص ۱۹۶)

جواب:

شرح وقایہ میں یہ بھی مصرح ہے کہ یہ حرام ہے۔ یعنی مکروہ تحریمی ہے اور اسی پر آپ کا بھی

فتویٰ ہے اور کچھ وسعت بھی ہے۔

فان باشر دون الفرج بغیر شهوة فلا بأس وبشهوة حرام. اھ

(نزل الابرار ج۱ ص۲۳۸)

حالت اعتکاف میں اگر ماسوائے فرج میں بغیر شہوت مباشرت کی تو کچھ مضائقہ نہیں اگر شہوت کے ساتھ ہو تو حرام ہے۔ کون سی نص میں ہے کہ مذکورہ مسئلہ میں اعتکاف باطل ہے؟ کیا حدیث میں نہیں ہے؟

اخرج ابو داؤد فی سننه عن عائشة قالت: السنة علی المعتکف ان لا یعود مریضًا ولا یشهد جنازة والا یمس امراة ولا یباشرها. اھ

(نصب الرایة ج۲ ص۴۸٦، وکذا اخرجه الدار قطنی)

حضرت عائشہ سے مروی ہے انہوں نے فرمایا کہ معتکف کے لیے سنت یہ ہے کہ کسی مریض کی عیادت نہ کرے اور نہ جنازہ میں حاضر ہو اور نہ کسی عورت کو چھوئے نہ اس سے مباشرت کرے۔

کتاب الحج

اعتراض:

(۴۲۹) مدینہ حرم نہیں (حنفیہ کے نزدیک) (درمختار جلد۱ ص۲۱۹)

(سراسر حدیث کے خلاف ہے)

جواب:

اقوال فقہاء کو سمجھے بغیر اعتراض کرنا سخت نادانی ہے۔ فقہاء حنفیہ کا قول

"لا حرم للمدینة" (در مختار مع الشامی جلد۲ ص٦۲٦)

یعنی مدینہ کے واسطے حرم نہیں اس کا یہ مطلب ہے کہ حرم مدینہ کے احکام حرم مکہ جیسے نہیں ہیں۔ چنانچہ اگر کسی نے حرم مدینہ میں شکار کیا یا درخت کاٹا تو اس کا جزاء نہیں اور جس طرح کہ حرم مکہ میں بغیر احرام کے داخل ہونا ممنوع ہے اس طرح حرم مدینہ میں ممنوع نہیں ہے۔ حنفیہ کی تصریح یہ ہے کہ:

ان حرم المدینة لیس حکمها کحرم مکة زادهما الله تعالی شرفا

(اعلاء السنن جلد۱۰ ص۳۲٤)

حدیث میں ہے:

اخرج الطحاوی من ثلاث طرق قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لسلمۃ بن الاکوع: اما انک لو کنت تصید بالعقیق لشیعتک اذا ذھبت وتلقینک اذا جئت فانی احب العقیق: وھکذا دل النبی صلی اللہ علیہ وسلم سلمۃ وھو بھا علی موضع الصید وذالک لا یحل بمکۃ. (النکت الطریفۃ ص۱۰۹)

آپ کے ہاں مصرح ہے کہ:

فمن قطع شجر حرم المدینۃ او قتل صیدہ کان سبلہ حلالا لمن وجدہ ولا جزاء ولا قیمۃ. (نزل الابرار جلد۱ ص۲۴۹)

جس نے حرم مدینہ کا درخت کاٹا یا اس میں شکار کیا تو اس کا مطلوبہ مال پانے والے کے لیے حلال ہے مگر اس میں نہ جزاء ہے نہ قیمت ہے۔ حالانکہ حرم مکہ میں جو شکار کیا جائے گا اس پر جزاء اور قیمت دینا لازم ہے۔

کتاب النکاح

اعتراض:

(۴۳۰) عورت کے وکیل نے بھولے سے لڑکی کی ولدیت میں فرق کر دیا اور عورت وہاں موجود نہیں ہے تو نکاح نہیں ہوا۔ (درمختار جلد۲ ص۱۰)

جواب:

درمختار میں اس کی وجہ بتا دی ہے کہ اس صورت میں لڑکی مجہول ہوگئی۔ کیونکہ زید کی لڑکی کے بجائے عمرو کی لڑکی کہہ دیا حالانکہ عمرو اور اس کی لڑکی کا کچھ پتہ ہی نہیں ہے۔ نکاح میں جانبین کی تعیین ہونا لازمی ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، آپ ہی کی کتاب میں بھی ہے کہ:

لا بد لصحۃ النکاح من تعیینھا. اھ (نزل الابرار ج۲ ص۷)

صحت نکاح کے لیے جانبین کی تعیین ضروری ہے۔

بتائیے تعیین کے بغیر نکاح کس کے ساتھ ہوگا؟ کیا مجہول کے ساتھ نکاح ہوسکتا ہے؟ ... صاحب کو معلوم ہی نہیں ہے کہ نکاح کیا ہے؟ آپ اپنی کتاب کا مطالعہ فرمائیں

مولوی ثناءاللہ صاحب امرتسری نے لکھا ہے کہ: ''نکاح نام ہے اس تقریب کا جو اعلان عام اور تقرری مہر، رضائے فریقین سے کسی عورت کا کسی مرد کے ساتھ رشتہ یا عقد کیا جاتا ہے۔''
(فتاوی ثنائیہ ج۲ ص۱۶۲)

پھر اس کے بعد لکھا ہے کہ: متولی نکاح یا قاضی یا اور کوئی شخص دولہا کو سامنے بٹھا کر یہ برابر میں بٹھا کر یہ کہے کہ میں نے فلاں لڑکی فلاں کی بیٹی'' بمقابلہ اتنے مہر کے تیرے ساتھ نکاح کردی، دولہا جواب میں کہے، میں نے قبول کی'' نکاح ہو گیا۔ اھ
(فتاوی ثنائیہ ج۲ ص۱۶۹)

اعتراض:

(۴۳۱) زوجہ کو بوقت صحبت ثیبہ پایا، مرد کے دریافت کرنے پر عورت نے کہا کہ تیرے باپ نے ازالہ بکر کیا ہے تو مرد اگر تصدیق نہ کرے تو نکاح قائم ہے۔ (درمختار جلد۲ ص ۱۳)

جواب:

کیا آپ کو یاد نہیں ہے؟ کہ حدیث مشہور میں جس کی روایت بخاری و مسلم نے بھی کی ہیں اس میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ماعز اسلمی نے زنا کا ایک مرتبہ اقرار کیا تو اس کو قبول نہ فرمایا پس یہی ہادی و لیل گر غیر مقلدوں کے مذہب میں تو ایک بار کیا ایک لاکھ بار بھی تصدیق تب بھی نکاح قائم ہے۔ چنانچہ مولوی وحید الزمان نے لکھا ہے کہ:

لو زنی ابوه بامراة فتحل لابنه خلافا للجمهور (نزل الابرار ج۲ ص۲۱)

اگر لڑکے کے باپ نے لڑکی کے ساتھ زنا کیا ہے تو بھی لڑکی لڑکے کے لیے حلال ہے اگرچہ یہ خلاف جمہور ہے، کیا حدیث میں نہیں ہے؟

عن عائشة انها قالت اختصم سعد بن ابی وقاص وعبد بن زمعة فی غلام فقال سعد: هذا يا رسول الله ابن اخی عتبة بن ابی وقاص عهد اِلَیَّ انه ابنه انظر الی شبهه وقال عبد بن زمعة هذا اخی يا رسول الله ولد علی فراش ابی من وليدته فنظر رسول الله صلی الله عليه وسلم الی شبهه فرأى شبها بينا بعتبة فقال: هو لك يا عبد الولد للفراش وللعاهر الحجر واحتجبی منه يا سودة بنت زمعة فلم ير سودة قط. رواه مسلم فی صحيحه.
(اعلاء السنن ج۱۱ ص۲۱)

حضرت عائشہؓ سے مروی ہے انہوں نے فرمایا کہ سعد بن ابی وقاص اور عبد ابن زمعہ دونوں ایک بچے کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس خصومت پیش کی سعد بن ابی وقاص نے کہا کہ یا رسول اللہ یہ میرے بھائی عتبہ کا ہے اس نے مجھے اس کا ذمہ دار بنایا ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس کی شکل مشابہ کریں۔ (کہ عتبہ کی شکل ہے) اور عبد بن زمعہ نے کہا کہ یا رسول اللہ یہ میرے بھائی ہیں میرے والد کے نکاح سے جنا ہے۔ تو جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی شکل وصورت دیکھی بالکل عتبہ کے مشابہ پایا۔ پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فیصلہ فرمایا کہ بچہ نکاح سے تصور کیا جائے گا اور زانی کے لیے پتھر ہیں۔ سودہ بنت زمعہ اس بچے سے پردہ کرنا پھر اس کے بعد اس نے سودہ کو نہیں دیکھ پایا۔

بتایئے کہ اگر زنا سے حرمت مصاہرت ثابت نہ ہو تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سودہؓ کو اپنے بھائی سے پردہ کا حکم کیوں فرمایا؟ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

وَلَا تَنْكِحُوْا مَا نَكَحَ اٰبَآؤُكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ (النساء: ۲۲)

اور نکاح میں نہ لاؤ جن عورتوں کو نکاح میں لائے تمہارے باپ۔

یہ آیت عام ہے۔ اور نکاح کا معنی حقیقی وطی ہے۔ اور ''عقد'' معنی مجازی ہے جیسا کہ نقل کیا ہے اس کو نواب صاحب نے زمخشری سے۔ (الروضة الندية ص ۱۸۰)

اعتراض:

(۴۳۲) عورت سے وطی کی اس کی فرج ومقعد پھاڑ کر ایک کر دیا تو اس عورت کی ماں اس مرد پر حرام نہ ہوگی۔ (عالمگیری جلد ۲ ص ۱۳) (اسے یاد رکھیں نیچے دیکھیں)

جواب:

چونکہ آپ کی اصول کے مطابق بھی یہی فتویٰ ہے اس لیے آپ ہی نیچے دیکھئے کیونکہ حرمت مصاہرت کی ثبوت کی علت وطی ہے جو سبب ولد ہے اور یہاں وطی متعین نہیں ہے تو اس سے حرمت مصاہرت کا یقینی حکم کس طرح ثابت ہو سکتا ہے؟ اور مس بالشہوۃ جو حرمت مصاہرت کا سبب ہے یہ اس لیے کہ یہ سبب وطی اور مفضی الی الوطی ہے جو حرمت مصاہرت کا قریبی سبب ہے اب دیکھئے کہ مذکورہ مسئلہ میں فرج میں وطی ہونا متیقن نہیں ہے جیسا کہ ظاہر ہے تو کس طرح حرمت ثابت ہو سکتی ہے اور بعد والا مسئلہ میں مس بالشہوۃ بھی یقینی ہے اور

اس کی وجہ سے وطی کی توسط بھی یقینی ہے جو حرمت مصاہرت کا سبب ہے تو اس سے کیوں حرمت ثابت نہ ہو؟ اور وطی کی وجہ سے حرمت مصاہرت کا ثبوت قرآن وحدیث سے نمبر ۴۳۱ میں ہو چکا۔

اعتراض:

(۴۳۳) جس عورت کے سر کے بالوں کا شہوت سے مساس کیا اگرچہ باریک کپڑا حائل ہو کہ گرمی محسوس ہو یا بوسہ لیا یا معانقہ کیا تو اس عورت کی ماں مرد پر حرام ہو گی۔
(درمختار جلد ۲ ص ۱۳)

جواب:

آپ کے ہاں جس عورت سے زنا کیا جائے اس کی ماں سے نکاح حلال ہے۔ اتنا ہی کافی نہیں بلکہ کسی عورت سے زنا کیا اس زنا سے لڑکی پیدا ہوئی تو زانی اس لڑکی سے بھی نکاح کر سکتا ہے جو اس کے نطفہ سے پیدا ہوئی ہے۔ مگر ہمارے یہاں زنا سے بھی وہ رشتے حرام ہو جاتے ہیں جو نکاح کے سبب ہوتے ہیں۔ اس کو حرمت مصاہرت کہتے ہیں اور

حدیث میں ہے:

عن ابن جريج يرفع الحديث الى رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال في الذى يتزوج المرأة فيغمزها ولا يزيد على ذلك لا يتزوج ابنتها وقال وكان ابن مسعود يقول اذا قبلها فلا تحل له الابنة. وابن جريج من ثقات اتباع التابعين ومراسيل مثله حجة عندنا ا ه وعن مجاهد اذا قبلها ولا مسها او نظر الى وجها من شهوة حرمت عليه امها وابنتها. ومجاهد من اجلة اصحاب ابن عباس. ا ه (اعلاء السنن ج۱۱ ص ۲۲)

ابن جریج سے مرفوعا روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے شادی کی اور بیوی کو صرف چھویا تو اس کی لڑکی اس پر حرام ہے اور ابن مسعودؓ فرمایا کرتے تھے کہ اگر عورت سے بوسہ لیا تو اس کی لڑکی اس پر حرام ہے۔ ابن جریج ثقات تبع تابعین میں سے ہیں اور ان جیسوں کے مراسیل قابل حجت ہے۔ مجاہد سے مروی ہے کہ اگر کسی نے عورت کو مساس کیا، ہمارے نزدیک بوسہ لیا یا فرج کی طرف دیکھا شہوت کے ساتھ تو اس کی ماں اور بیٹی اس پر حرام ہے اور حضرت مجاہد ابن عباسؓ کے اجلہ اصحاب میں سے تھے۔

اعتراض:

(۴۳۴) جس عورت نے بشہوت مرد کو چھولیا یا ذکر کو بشہوت دیکھ لیا تو عورت کی ماں مرد پر حرام ہوگی۔ (درمختار جلد۲ ص ۱۳)

جواب:

اوپر کا مسئلہ اور یہ ایک ہی نوع کا ہے البتہ دہرانا مولف کا خاص شغف ہے اس لیے تقریباً "کتاب النکاح" کے اخیر تک ایک ہی بات کے پیچھے معلق ہو گئے، اس کا جواب تو ہو چکا ہے مگر مزید تشفی کی خاطر اور بھی کچھ پیش کیے دیتا ہوں۔

فی عمدة القاری روی ابن ابی شیبة عن ابن هانی الخولانی قال رسول الله صلی الله علیه وسلم من نظر الی فرج امرأة لم یحل له امها ولا بنتها وابن هانی الخولانی المصری هو ثقة من ثقات التابعین اخرج له مسلم والاربعة والبخاری فی الادب کما فی التهذیب. اھ

(اعلاء السنن ج۱۱ ص۲۲)

عمدۃ القاری میں ہے ابن ابی شیبہ نے ابن ہانی سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے کسی عورت کی فرج کی طرف دیکھا اس کے لیے اس کی ماں اور بیٹی حرام ہے، ابن ہانی مصری ثقات تابعین میں سے ہے مسلم اور باقی چاروں اصحاب سنن نے ان سے تخریج کی ہیں اور بخاری نے ادب مفرد میں تخریج کی ہے۔

اصل یہ ہے کہ شرمگاہ کا دیکھنا یہ چھونے کی طرح ہے چاہے جس جانب سے بھی ہو۔ جیسا کہ ابن ہانی کی حدیث مرسل سے یہ ظاہر ہے اور یہی ابن مسعودؓ، مسروق اور ابن عمر کا قول بھی ہے۔ (اعلاء السنن ج۱۱ ص۲۲)

اور واضح رہے کہ: اتفق اجلة التابعین واکثرهم علی کون الزنا ومقدماته موجبا للتحریم وهو قول عمران بن حصین وابن عباس وابن عمر وابن مسعود وغیرهم من الصحابة وهو مقتضی حدیث اختصام سعد بن ابی وقاصؓ وعبد بن زمعة. اھ (اعلاء السنن ج۱۱ ص۲۲)

اکثر اجلہ تابعین اس پر متفق ہیں کہ زنا اور اس کے مقدمات حرمت مصاہرت کو ثابت کرتی ہیں اور یہ عمران بن حصین، ابن عباس، ابن عمر، ابن مسعود اور بہت سارے صحابہ کا یہی

قول ہے کیوں کہ سعد بن ابی وقاص اور عبد بن زمعہ کی خصومت کا یہی اقتضا ہے۔

تو معلوم ہوا کہ مقدمات جماع، جماع کے معنی میں ہے دونوں سے حرمت ثابت ہو گی دواعی چاہے جس جانب سے بھی ہو۔ اور آپ کے ہاں حلت میں کلام ہی نہیں۔

اعتراض:

(۴۳۵) جس عورت کی فرج شیشہ یا پانی کی آڑ سے دیکھی تو اس عورت کی ماں مرد پر حرام ہو گی۔ (درمختار جلد ۲ ص ۱۳، عالمگیری جلد ۲ ص ۱۴)

جواب:

یہ اس صورت میں ہے کہ اگر داخل فرجم مدور دیکھی ہو کیوں کہ اس صورت میں فرج دیکھنے کا صحیح معنی متحقق ہوتا ہے جیسا کہ یہ قدر درمختار میں مصرح ہے۔ نظر الی الفرج کے متعلق جواب نمبر ۴۳۳، و نمبر ۴۳۴ میں ہو چکا وہاں نظر عام ہے جس طریقے سے چاہے نظر آئے۔

اعتراض:

(۴۳۶) عورت کے مساس پر اگر انزال نہ ہو تو اس کی ماں حرام ہے اور اگر انزال ہو جائے تو عورت کی ماں حرام نہیں۔ (درمختار جلد ۲ ص ۱۳)

جواب:

عقل نہ ہو تو معمولی سی بات پر بھی حیرت ہوتی ہے۔ مقدمات جماع کو آثار و حدیث میں معناً جماع قرار دیا گیا۔ پھر اب سوچیں کہ جب حالت مس وغیرہ میں انزال ہو گیا تو خواہش ہی ختم پھر اس کو کس طرح مقدمہ جماع قرار دیا جا سکتا ہے؟ اور حرمت مصاہرت تو مقدمہ جماع ہی سے ثابت ہو سکتی ہے۔

اعتراض:

(۴۳۷) شب کو جگانے میں مرد کا ہاتھ اپنی بیٹی پر لگا یا عورت کا ہاتھ اپنے بیٹے پر لگا تو میاں بیوی باہم حرام ہیں۔ (درمختار جلد ۲ ص ۱۴، عالمگیری جلد ۲ ص ۱۴، بہشتی زیور حصہ ۴ ص ۷)

جواب:

یہ اس صورت میں ہے اگر بیٹا یا بیٹی بالغ ہوں اور بہشتی زیور میں یہ بھی واضح کر دیا گیا ہے کہ بی بی (یا شوہر) سمجھ کر جوانی کی خواہش کے ساتھ ہاتھ لگایا۔ (بہشتی زیور حصہ ۴ ص ۶۹)

جب یہ حکم ہے اور آپ کے ہاں تو شہوت سے لگانا کیا معنی اگر جماع بھی کر لیا جائے تو حرمت ثابت نہیں ہوتی، کیسی بے غیرتی ہے؟ اور مس کے متعلق جواب میں احادیث و آثار گزر چکے پہلے۔

اعتراض:

(۴۳۸) بشہوت ساس کے بوسہ لینے سے جورو حرام ہو جاتی ہے۔ (درمختار جلد ۲ ص ۱۴)

جواب:

یہ بلاوجہ مسئلہ کو دہرانا ہے جواب گزر چکا ہے۔

اعتراض:

(۴۳۹) ساس سے بشہوت مساس کرنے سے بیوی حرام ہو جاتی ہے۔
(درمختار جلد ۲ ص ۱۵)

جواب:

مساس کے متعلق جواب تو ہو چکا۔ زیادہ تشفی کے لیے مسروق کا مذہب بھی نقل کیے دیتا ہوں۔

عن الشعبی قال کتب مسروق الی اهله قال: انظروا جاریتی فبیعوها فانی لم اصب منها لا ماحرمها علی ولدی من اللمس والنظر ا ھ (نقلا عن العمدة) (اعلاء السنن ج۱۱ ص ۲۲)

شعبی سے مروی ہے انہوں نے فرمایا کہ مسروق نے اپنی اہل کو لکھا کہ تم میری باندی کے متعلق خیال رکھو اور اس کو بیچ دو کیوں کہ میں نے اس کو اس طرح چھوا اور اس کی طرف دیکھا جس سے وہ میری اولاد پر حرام ہو جاتی ہے۔

اگر مس بالشہوت سے حرمت ثابت نہ ہو تو مسروق اتنے بڑے جلیل القدر تابعی نے اس کو کس طرح حرام قرار دیا؟

اعتراض:

(۴۴۰) اپنی بیٹی کی شرمگاہ بشہوت دیکھنے سے جورو حرام ہو جاتی ہے۔
(درمختار جلد ۲ ص ۱۵، عالمگیری جلد ۲ ص ۱۴)

(۴۴۱) بیٹی ڈر کو بچھونے میں گھس گئی، باپ نے شہوت سے مساس کیا تو میاں بیوی باہم

حرام ہیں۔ (درمختار جلد ۲ ص ۱۵)

جواب:

یہ دونوں مسئلے خواہ مخواہ دہرائے جا رہے ہیں۔ جواب پوری طرح پچھلے مسئلوں میں ہو چکا، شرمگاہ سے مراد مدور داخل شرمگاہ ہے۔

اعتراض:

(۴۴۲) مساس خواہ عمداً ہو سہواً خواہ باکرہ ہو تو عورت کی ماں مرد پر حرام ہوئی۔
(عالمگیری جلد ۲ ص ۱۴)

جواب:

جب جماع اور معنی جماع دونوں سبب ولد ہیں اور معنی جماع تحقق بھی ہے۔ پھر اس میں سہو اور عمد کیوں برابر نہ ہوں۔ جب کہ حرمت مصاہرت میں حدیث بھی عموم پر دال ہے۔ اگر کسی نے بھولے سے طلاق دے دی تو کیا طلاق واقع نہیں ہوگی؟ نماز میں سہواً گوز مار دیا تو کیا نماز رہے گی؟ دایہ نے سہواً دودھ پلا دیا تو کیا حرمت رضاعت ثابت نہ ہوگی۔

اعتراض:

(۴۴۳) مردہ عورت کے صحبت کرنے سے اس کی ماں حرام نہیں ہوتی۔
(عالمگیری جلد ۲ ص ۱۶)

جواب:

سوچنے کی بات ہے کیا مردہ عورت سے نکاح منعقد ہو سکتا ہے؟ کیا اس پر طلاق واقع ہو سکتی ہے؟ کیا زندوں کے احکام مردوں پر جاری کیے جا سکتے ہیں؟ کیا یہ جماع سبب ولد بن سکتا ہے؟ جب کہ محل ہی کالعدم ہے۔ لہٰذا حرمت مصاہرت اس صورت میں کیونکر ثابت ہو سکتی ہے۔

اعتراض:

(۴۴۴) نشہ میں اپنی بیٹی کو پکڑ کو بوسہ لیا۔ لڑکی نے کہا کہ میں تیری بیٹی ہوں تو جورو حرام ہو جائے گی۔ (عالمگیری جلد ۱ ص ۱۷)

(۴۴۵) لڑکے نے بدنیتی سے سوتیلی ماں پر ہاتھ ڈالا تو وہ عورت اپنے شوہر پر حرام ہے۔ (بہشتی زیور حصہ ۴ ص ۷)

جواب:

دونوں مسئلے بلاوجہ دہرائے گئے۔ جواب گزر چکا۔ ہاں مؤلف کے مذہب میں کھلی چھٹی ہے۔ بیٹی سے جماع کرلیا تب بھی جورو حرام نہیں ہوگی۔ سوتیلا بیٹا روزانہ اگر اپنی سوتیلی ماں سے زنا کیا کرے تو جورو اس پر حرام نہیں۔

اعتراض:

(۴۴۶) عورت کے ساتھ اغلام کرنے سے حرمت نہیں آتی۔
(درمختار جلد۲ص۱۴، عالمگیری جلد۲ص۱۶)

جواب:

یہ مسئلہ تو آپ کے مذہب کے موافق ہے پھر اعتراض کیوں؟ حنفیہ کے نزدیک چونکہ محل وطی سبب ولد نہیں بن سکتی ہے؟ اس لیے حرمت مصاہرہ ثابت نہیں ہوتی۔

اعتراض:

(۴۴۷) جس بیوی سے مرد کم عمری میں صحبت کر چکا ہو اور پھر اس کو طلاق دے دے تو اس کی بیٹی سے اس مرد کا نکاح درست ہے۔ (درمختار جلد۲ص۱۴)

(۴۴۸) سات آٹھ برس کی لڑکی سے جماع کیا تو اس لڑکی کی ماں مرد پر حرام نہیں ہوگی۔
(عالمگیری جلد۲ص۱۵)

جواب:

آپ کے مذہب میں بھی یہی مسئلہ ہے غیر مشتہاہ چھوٹی بچی کے ساتھ جماع شرعی تحقق نہیں ہوسکتا ہے؟ لہٰذا حرمت مصاہرت بھی ثابت نہیں ہوسکتی۔ مکلفین کے ساتھ حدیث میں "بشہوۃ" کی قید بھی ہے۔

اعتراض:

(۴۴۹) مرد کا آلہ منتشر ہوا اور اس نے بشہوت جورو کو طلب کیا اس درمیان میں اس نے اپنی بیٹی کی ٹانگوں میں داخل کیا تو اگر حرکت انتشار کی نہ بڑھی تو جورو حرام نہیں اور اگر بڑھ گئی تو جورو حرام ہے۔ (عالمگیری جلد۲ص۱۶) (شرم)

جواب:

دین کی باتوں میں کون سی شرم ہے؟ اس بات کو کون جائز بتاتا ہے یقیناً یہ فعل ناجائز ہے

مگر اس کی جورو اس وقت حرام ہوگی جب کہ شہوت اس لڑکی کی وجہ سے ہوتی ہو اب اثر مجاہد میں جو یہ لفظ مذکور ہے کہ ''لا مسھا من شھوۃ'' یعنی شہوت کی وجہ سے چھویا اگر اس میں ذرا سا بھی غور کیا جائے تو معلوم ہو جائے گا کہ حرمت مصاہرہ کے لیے وہ شہوت شرط ہے جو ممو سہ کی وجہ سے ہو۔ اب اس مسئلہ کی پہلی صورت میں یہ شرط مفقود ہے کیونکہ پہلے موجود تھی اس کی وجہ سے نہیں ہوئی ہے اور دوسری صورت میں موجود نہیں ہوتی جس کی وجہ سے شہوت میں اضافہ ہوا۔

اعتراض:

(۴۵۰) ساس نے لڑائی میں اپنے داماد کا ذکر پکڑ لیا۔ پھر ساس نے کہا میں نے شہوت سے نہیں پکڑا تھا تو اس کے قول کی تصدیق کی جاوے گی۔ (عالمگیری جلد۲ ص ۱۸)

جواب:

عقل نہ ہو تو کیا کیا جائے۔ کیا یہ ہو سکتا ہے کہ گرفت لڑائی کی وجہ سے بھی اور شہوت کی وجہ سے بھی۔ جب شہوت ہے تو لڑائی کیسی؟ جب مس بالشہوت نہ ہوا تو حرام کیوں ہو؟

اعتراض:

(۴۵۱) عورت نے جھوٹے گواہ پیش کر کے دعویٰ کیا کہ میرا فلاں مرد سے نکاح ہو گیا اور قاضی نے تسلیم کر لیا تو مرد کو اس سے وطی کرنا جائز ہے۔ (ابو حنیفہؒ)

(درمختار جلد۲ ص ۲۲، عالمگیری جلد۲ ص ۷۲)

(۴۵۲) اسی طرح مرد عورت پر جھوٹا دعویٰ کر کے ڈگری حاصل کر لے تو مرد کو اس عورت سے وطی کرنی جائز ہے۔ (ابو حنیفہؒ و محمدؒ)

(درمختار جلد۲ ص ۲۲، عالمگیری جلد۳ ص ۴۴۳، شرح وقایہ ص ۷۲۴)

جواب:

دوسرا مسئلہ میں امام محمدؒ کا نام غلط ہے۔ درمختار میں ساتھ ساتھ یہ بھی مذکور ہے کہ:

خلافا لهما ...... وبقولهما يفتى. اھ (در مختار مع الشامی ج۲ ص ۵۲)

ان دونوں مسئلوں میں صاحبین کو اختلاف ہے اور فتویٰ ان ہی کے قول پر ہے۔

امام پر اعتراض کیوں؟ کیا اثر علی میں نہیں؟

قال محمد رحمه الله تعالیٰ في الاصل بلغنا عن علي كرم الله وجهه ان رجلا اقام عنده بينة على امرأة انه تزوجها فانكرت فقضى له بالمرأة فقالت انه لم يتزوجني فاما اذا قضيت على فجدد نكاحي فقال لا اجدد نكاحك الشاهدان زوجاك ورواه ابو يوسف عن عمرو بن المقداد عن ابيه عن علي وهو مرسل. اھ (اعلاء السنن ج۱۱ ص۴۱)

امام محمدؒ نے اپنی ''اصل'' میں حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے حضرت علیؓ کے سامنے ایک عورت پر گواہ پیش کیا کہ اس نے اس سے شادی کی ہے اور عورت نے انکار کر دیا تو علیؓ نے مرد کے حق میں فیصلہ کیا۔ پھر عورت نے کہا کہ اس نے حقیقت میں میرے ساتھ شادی نہیں کی چونکہ آپ نے اس کے حق میں فیصلہ فرمایا تو نکاح پڑھوا دیجیے۔ حضرت علیؓ نے جواب دیا کہ تجدید نکاح کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ دونوں شاہدوں کی وجہ سے نکاح منعقد ہے۔

کیا ہلال بن امیہ کی مشہور حدیث میں نہیں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر لڑکا دوسری صفت پر آیا تو وہ شریک بن سحماء کا ہے تو ویسا ہی آیا پھر اس کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نفس الامر میں عورت جھوٹی ہونے کے باوجود بھی حکم میں کسی قسم کی تبدیلی نہیں کی ہیں۔

اعتراض:

(۴۵۳) نکاح متعہ منعقد ہو گا جب کہ اس کی مدت اس قدر دراز ہو کہ آدمی اس مدت تک زندہ نہیں رہ سکتا۔ (ابو حنیفہؒ) (عالمگیری جلد۲ ص ۲۷)

جواب:

یہ ابو حنیفہؒ سے ایک روایت ہے جو ظاہر روایت کے خلاف ہے اور اس پر فتویٰ بھی نہیں جیسا کہ عالمگیری میں ہے:

نکاح المتعة باطل لا يفيد الحل ...... والنكاح الموقت باطل ولا فرق بين طول المدة وقصرها على الاصح. اھ (عالمگیری ج۱ ص۲۸۳)

نکاح متعہ باطل ہے، مفید حلت نہیں ہے اور نکاح موقت بھی باطل ہے مدت دراز ہو یا نہ

ہو کوئی فرق نہیں یہی صحیح تر ہے۔

امام کی روایت اس بنا پر تھی کہ اس صورت میں یہ نکاح مؤقت نہیں رہا بلکہ نکاح مؤید ہے کیوں کہ اس طرح نکاح مؤقت متصور نہیں ہو سکتا ہے۔

اعتراض:

(۴۵۴) متعہ درست ہے۔(زفرؒ)(شرح وقایہ ص ۲۳۸)

جواب:

شرح وقایہ میں یہ بالکل ہی نہیں ہے۔

حنفیہ کے ہاں نہ نکاح متعہ صحیح ہے نہ مؤقت چنانچہ درمختار میں تصریح ہے کہ:

وبطل نکاح متعة ومؤقت. اھ(در مختار مع الشامی ج۳ ص۵۱)

اور نکاح متعہ اور نکاح مؤقت باطل ہے۔

پھر علامہ شامی اس پر وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

فی الفتح قال شیخ الاسلام الفرق بینهما ان یذکر الوقت بلفظ النکاح والتزویج وفی المتعة اتمتع او استمتع...... والذی یظهر مع ذلك عدم اشتراط الشهود فی المتعة وتعیین المدة وفی المؤقت الشهود وتعیینها. اھ (شامی جلد۲ ص۵۱)

شیخ الاسلام نے ''فتح'' میں کہا کہ نکاح مؤقت اور متعہ میں فرق یہ ہے کہ مؤقت میں لفظ ''نکاح'' اور ''تزویج'' کے ساتھ ساتھ وقت کا ذکر ہوتا ہے اور متعہ میں ''تمتع'' اور ''استمتاع'' کا ذکر ہوتا ہے اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی ظاہر کہ متعہ میں گواہ اور تعیین مدت کی شرط نہیں رہتی ہے اور مؤقت میں گواہ اور تعیین مدت کی شرط ملحوظ ہوتی ہے۔

باقی رہی امام زفر سے جو روایت ہے وہ اس مؤقت کے متعلق ہے جو علی التابید ہے اور وہ اس وقت متعہ نہیں ہو سکتا ہے۔ پھر حنفیہ کا فتویٰ اس پر نہیں ہے جیسا کہ ابھی گزرا کیا شروط فاسدہ کی وجہ سے نکاح میں حرف آ سکتا ہے؟ حدیث میں ہے:

عن عطاء الخراسانی ان علیا وابن عباس سئلا عن رجل تزوج امرأة وشرطت علیه ان بیدها الفرقة والجماع وعلیها الصداق فقالا عمیت عن السنة وولیت الامر غیر اهله علیك الصداق وبیدك الفراق والجماع. رواه

الضیاء المقدسی المختارة وھو صحیح علی قاعدة السیوطی.

(اعلاء السنن ج۱۱ ص۴۲)

عطاء خرسانی سے مروی ہے کہ حضرت علیؓ اور ابن عباسؓ سے سوال کیا گیا کہ کسی نے اس شرط پر شادی کی ہے کہ طلاق اور جماع کا اختیار عورت کو ہوگا اور مہر بھی اس پر ہوگا تو دونوں نے فرمایا کہ وہ عورت سنت نبوی سے جاہل ہے اور اس نے معاملہ غیر اہل کے سپرد کر دیا۔ تجھ پر مہر لازم ہے اور جماع اور فرقت کے اختیار بھی تیرے ہاتھ پر ہے۔

باب مہر کے متعلق

اعتراض:

(۴۵۵) شراب اور سور مہر کے بدلے میں ہو تو نکاح صحیح ہے۔ (شرح وقایہ ص۲۴۹)

جواب:

مؤلف کو یہ بھی پتہ نہیں کہ نکاح میں مہر کی حیثیت کیا ہے؟ کیا مہر رکن نکاح ہو سکتا ہے؟ جب کہ عبداللہ بن مسعودؓ نے عدم مہر کے وقت مہر مثل سے فیصلہ فرمایا اور نکاح برقرار رکھا۔ مہر میں سور اور خنزیر کا نام لینا یہ مہر مذکور نہ ہونے کے حکم میں ہے۔ اسی لیے شرح وقایہ میں ساتھ ساتھ یہ بھی فرما دیا کہ ولزم مھر مثلھا. اھ (شرح وقایہ ج۲ ص۳۵)

یعنی اس صورت میں مہر مثل لازم ہوگا اور آپ کا مذہب بھی یہی ہے چنانچہ مولوی وحید الزمان صاحب نے لکھا ہے کہ:

فان سمی فاسدًا کخمر او خنزیر صح العقد. اھ (کنز الحقائق ص۶۳)

اگر مہر میں شراب یا سور کا نام لیا تو عقد صحیح ہے۔

اعتراض:

(۴۵۶) حالت کفر میں مہر سور یا شراب سے مقرر ہوا ہو تو مسلمان ہونے کے بعد وہی ادا کرنا ہوگا۔ (درمختار جلد۲ ص۶۱، شرح وقایہ ص۲۵۶)

جواب:

اصل صورۃ مسئلہ اس طرح ہے:

وإن نکحھا بخمر أو خنزیر عین ثم اسلما او اسلم احدھما قبل القبض

فلها ذلك. فتخلل الخمر و نسيب الخنزير ...... ولها فی غیر عین قیمة الخمر ومهر المثل فی الخنزیر . اھ (در مختار مع الشامی ج۲ ص۱۶۹)

ذمی نے ذمیہ سے معین شراب یا معین سور (جس کی طرف اشارہ ہو) پر نکاح کیا پھر قبضہ سے پہلے دونوں یا ان میں سے ایک مسلمان ہو گیا تو عورت کو وہی معین شراب یا سور ملے گا تو شراب کو سرکہ بنالیا جائے گا اور سور کو چھوڑ دیا جائے گا اگر مہر میں مطلق شراب یا سور کا نام لیا گیا تو مسلمان ہونے کے بعد شراب کی قیمت ملے گی اور سور میں مہر مثل واجب ہوگا۔

اور غیر مقلدین کا بھی یہی فتویٰ ہے جب کہ ہو بہو یہی مذکورہ عبارت مولوی وحید الزمان نے بھی اپنی کتاب ''کنز الحقائق'' میں دہرادی ہے۔ (کنز الحقائق ص۶۵)

کیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایام جاہلیت کے منعقدہ نکاح میں اسلام کے بعد کسی قسم کی تبدیلی کی تھی۔ جو آپ کو اس بات پر اعتراض ہے۔

اعتراض:

(۴۵۷) بیٹے نے سوتیلی ماں کا بوسہ لیا تو بیٹا مہر کا ضامن ہوگا۔ (درمختار جلد۲ ص ۸۹)

جواب:

پورہ مسئلہ ملاحظہ ہو:

(قبل الابن زوجة ابیه وقال تعمدت الفساد عزم المهر) أی یجب المهر علی الأب ویرجع به علی الابن. اھ (در مختار والشامی ج۲ ص۲۲۵)

بیٹے نے سوتیلی ماں کا بوسہ لیا اور کہا کہ میں نے قصداً نکاح فاسد کر دیا تو تعدی کی وجہ سے بیٹا مہر کا ضامن ہوگا، یعنی باپ پر مہر واجب ہوگا اور باپ لڑکے سے مراجعت وصول کرے گا۔ چونکہ اس صورت میں بیٹے نے فساد کیا اس لیے ضمان اسی پر آئے گا۔

اعتراض:

(۴۵۸) بیٹے نے سوتیلی ماں سے جماع کیا تو بیٹا مہر کا ضامن نہ ہوگا۔ (درمختار جلد۲ ص ۸۹)

جواب:

اس صورت میں چونکہ بیٹے پر حد آئے گی اس لیے ضمان نہیں آئے گا۔ سوچنے کی بات ہے کہ جب زنا سے حد لازم ہے تو کیا حد اور ضمان دونوں جمع کیے جاسکتے ہیں؟ کیا چور پر حد و ضمان دونوں لازم ہیں۔ یا صرف حد ہی؟

کتاب الرضاعۃ

اعتراض:

(۴۵۹) رضاعت ابوحنیفہؒ کے نزدیک ڈھائی برس ہے۔

(درمختار جلد ۲ ص ۸۱، شرح وقایہ ص ۲۶۱، قدوری ص ۱۷۰)

(صریح نص وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ کے خلاف ہے۔)

(۴۶۰) رضاعت امام زفرؒ کے نزدیک تین برس ہے۔ (شرح وقایہ ص ۲۶۱)

(یہ بھی خلاف ہے)

جواب:

درمختار میں ساتھ ساتھ یہ بھی مصرح ہے کہ:

واستدلوا لقول الإمام بقوله تعالى "وحمله وفصاله ثلاثون شهرًا. اى مدة كل منها ثلاثون. اھ (در مختار مع الشامی ج۳ ص۲۱۰)

اور امام صاحب کا استدلال اللہ تعالیٰ کے کلام "اور حمل میں رہنا اس کا اور دودھ چھڑانا تیس مہینے میں ہے۔" یعنی حمل اور دودھ چھوڑنے ہر ایک کی مدت تیس تیس مہینے ہیں۔ (پھر امام صاحب پر اعتراض کیوں؟) مگر فتویٰ نہ امام صاحب کے قول پر ہے نہ امام زفر کے قول پر۔ چنانچہ درمختار میں ہے:

وحولان فقط عندهما وهو الاصح وبه يفتى. اھ

(در مختار مع الشامی ج۳ ص۲۰۹)

اور مدت رضاعت صاحبین کے نزدیک دو سال ہیں یہی صحیح اور اسی پر فتویٰ ہے۔ احکام القران الجصاص کو دیکھ کر لکھئے۔

مگر آپ کے مقتدائے اعظم شوکانی اور داؤد ظاہری وغیرہ کے نزدیک اگر کوئی سو سالہ ضعیف العمر بوڑھا بھی کسی عورت سے دودھ پی لے جب بھی رضاعت ثابت ہوگی کیوں کہ ان کے ہاں مدت رضاعت سو سال سے زیادہ بھی ہوسکتا ہے۔

ويجوز الرضاع الكبير ولو كان ذالحية. اھ

(الدرر البهية مع الروضة ص۲۳۶)

کبرسنی میں بھی رضاعت ثابت ہوگی اگرچہ داڑھی والا بھی ہوجائے۔

قال داؤد ان رضاع الکبیر یحرم. اھ (المیزان للشعرانی ج۲ ص۱۳۳)

داؤد ظاہری نے فرمایا کہ بڑھاپا میں بھی رضاعت ثابت ہوگی۔ پھر بتایئے کہ اس میں امام ابوحنیفہ اور زمر کا کیا قصور ہے؟ اور امام زفر کا قول شرح وقایہ میں موجود نہیں ہے۔

کتاب الطلاق

اعتراض:

(۴۶۱) مرد کسی اجنبیہ عورت سے کہے کہ اگر میں نکاح کروں تو تجھے طلاق ہے۔ تو طلاق واقع ہوجائے گی۔ (ہدایہ جلد۲ ص ۳۴۲)

جواب:

یہ طلاق نکاح سے قبل واقع نہ ہوگی۔ البتہ اس عورت سے نکاح کرلیا تو اب واقع ہو جائے گی کیوں کہ شرط پوری ہوگئی۔ فقہاء صحابہ وتابعین کی ایک کثیر جماعت کا بھی یہی فتویٰ ہے چنانچہ

اخرج ابن ابی شیبة فی "مصنفه" عن سالم، والقاسم، و عمر بن عبدالعزیز، والشعبی، والنخعی، والزهری، والاسود، وابی بکر بن عبدالرحمن، وابی بکر بن عمرو بن حزم، وعبد الله بن عبد الرحمن، ومکحول فی رجل قال: ان تزوجت فلانة فهی طلق (الی ان قال) قالوا هو کما قال. (نصب الرایة ج۳ ص۲۳۳)

ابن ابی شیبہ نے اپنی "مصنف" میں تخریج کی ہے کہ سالم، قاسم، عمر ابن عبدالعزیز، شعبی، نخعی، زہری، اسود، ابوبکر بن عبدالرحمٰن، ابوبکر بن عمرو بن حزم (مقتدائے غیر مقلدین) عبداللہ بن عبدالرحمٰن اور مکحولؒ نے فرمایا کہ کسی نے کسی اجنبیہ کے متعلق کہا کہ اگر میں فلانی سے نکاح کروں تو طلاق ہے۔ تو طلاق واقع ہوجائے گی۔

اعتراض:

(۴۶۲) حضرت علیؓ مست کی اطلاق جائز رکھتے تھے۔ مگر بعض علماء کے نزدیک واقع نہ ہوگی۔ (شرح وقایہ ص ۲۶۵)

جواب:

شرح وقایہ میں یہ عبارت ہے ہی نہیں۔ اس میں جو کچھ لکھا ہے وہ درج ذیل ہے۔

ویقع طلاق کل زوج عاقل بالغ حرا وعبد ولو سکران. اھ

(شرح وقایہ ج۲ ص۷۱)

ہر عاقل بالغ شوہر کی طلاق واقع ہو جائے گی چاہے شوہر آزاد ہو یا غلام اگرچہ طلاق حالت مستی ہی میں دی ہو۔ اب معلوم نہیں مولف صاحب کو حضرت علیؓ پر اعتراض ہے یا بعض علماء پر۔

اعتراض:

(۴۶۳) نابالغہ کا نکاح باپ دادا نے کر دیا۔ لڑکی بالغ ہونے پر نکاح فسخ نہیں کرا سکتی۔

(ہدایہ جلد۲ ص۴۱، (خلاف حدیث ہے، ملاحظہ ہو مسئلہ نمبر ۳۷۴ حصہ دوم)

جواب:

یہ اس لیے ہے کہ باپ دادا کی ولایت قوی تر ہے۔ اوران کی شفقت بھی زیادہ ہے۔ اگر ایسی کوئی حدیث ہو جس میں یہ مذکور ہو کہ صغیرہ بلوغ کے بعد باپ دادا کے نکاح کو فسخ کرا سکتی ہو تو ضرور پیش کی جائے۔

باب نسب کے بیان میں

اعتراض:

(۴۶۴) مرد انتہائے مغرب میں ہو اور عورت انتہائے مشرق میں اتنے فاصلہ پر کہ دونوں کے درمیان سال بھر کی راہ ہو کسی طرح ان کا نکاح کر دیا گیا۔ اگر بعد تاریخ نکاح کے عورت چھ مہینے میں بچہ جنے تو یہ بچہ ثابت النسل ہوگا حرامی نہ ہوگا۔ بلکہ اس مرد کی کرامت تصور کی جائے گی۔ (درمختار جلد۲ ص۲۴۰)

جواب:

ساتھ ساتھ یہ بھی مذکور ہے کہ یہ صورت تسخیر جنات کے عمل سے بھی ممکن ہے۔ اور یہ اہل سنت والجماعت کا متفقہ عقیدہ ہے کہ کرامات اولیاء حق ہیں۔ اور آج کل ہوائی جہاز کے برسوں کی راہ کو دنوں میں طے کر دیا ہے۔ جب باپ نسب کا اقرار کرتا ہے اور بیٹے کو اپنی اولاد

بتاتا ہے تو غیر مقلدوں کو زنا کی تہمت لگانے میں کیا ثواب ملے گا۔ثبوت نسب کے سلسلے میں حنفیہ کا کلیہ حدیث متواتر ہے۔

عن ابی هريرة مرفوعًا "الولد لصاحب الفراش (الحديث) رواه البخاری والاسماعيلی (فتح الباری) وهو حديث متواتر فقد جاء عن بضعة وعشرين صحابيا قاله المناوی. اھ(اعلاء السنن ج۱۱ ص ۲۲۷)

حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعا مروی ہے کہ ولد صاحب فراش کا ہے یعنی جس کے لیے وطی حلال ہے اسی کا ہے۔اس کو بخاری اور اسماعیلی نے روایت کیے ہیں اور یہ حدیث متواتر ہے بیس سے زائد صحابہ نے روایت کی ہیں جیسا کہ مناوی نے کہا۔

اور شوکانی نے بھی یہی لکھا ہے:

الولد للفراش. اھ(الدرر البهية مع الروضة الندية ص۲۰۸)

یعنی ولد صاحب فراش کا ہے۔

اعتراض:

(۴۶۵) کسی نے اپنی بیوی کو طلاق رجعی دی۔دو برس سے کم میں لڑکا پیدا ہو تو لڑکا اسی شوہر کا ہے حرامی نہیں۔(بہشتی زیور حصہ۴ص ۶۷)

جواب:

مؤلف کو نہ اپنے مذہب کی خبر ہے نہ احادیث مرویہ پر اطلاع حمل کی انتہائی مدت چونکہ دو سال ہے جیسا کہ حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ:

**لا يكون الحمل اكثر من سنتين الخ. اخرجه الدار قطني والبيهقي.
(نصب الراية ج۳ ص۲۶۵)**

حمل دو سال سے زائد نہیں رہ سکتا ہے اس کی تخریج دار قطنی اور بیہقی نے کی ہیں۔

اس لیے حنفیہ کے یہاں اگر دو سال کے اندر اندر ولادت ہوگئی تو اولاد کا نسب باپ سے ثابت ہوگا اور غیر مقلدوں کے مذہب میں تو یہاں تک گنجائش ہے کہ چار سال کے اندر اندر پیدا ہو تو تب بھی اولاد حرامی نہیں ہوگی۔

اور مولوی وحید الزمان صاحب نے لکھا ہے کہ

واكثرها (مدة الحمل) اربع سنين. اھ(كنز الحقائق ص ۸۱)
حمل کی اکثر مدت چار سال ہیں۔اب بتایئے کہ صورت مذکورہ میں لڑکا کس طرح حرامی ہوا؟ کیا طلاق کے بعد عدت میں جننے سے لڑکا حرام ہو جاتا ہے؟ کچھ عقل بھی درکار ہے۔

اعتراض:

(۴۶۶) نکاح ہو گیا اور رخصت نہ ہوئی لڑکا پیدا ہو گیا تو شوہر ہی کا ہے حرامی نہیں۔
(بہشتی زیور حصہ۴ ص ۶۹)

(۴۶۷) میاں پردیس میں ہے برسیں گزر گئی۔ یہاں لڑکا پیدا ہو گیا تو شوہر کا ہے، حرامی نہیں۔(بہشتی زیور حصہ۴ ص ۶۹)

جواب:

ایک ہی مسئلہ کی بار بار رٹ لگائے جاتے ہیں۔میاں جب شوہر اسے اپنی اولاد بتاتا ہے تو تمہیں اسے حرامی بنانے میں کیا ہے۔حدیث "الولد للفراش" عام ہے اور لقاء اور وطی کا امکان ان صورتوں میں عموماً ہے پھر بلاوجہ تہمت لگانے کی کیا ضرورت ہے جب کہ پاک دامنوں پر عیب لگانا شریعت حقہ میں بالکل حرام ہے، ہوسکتا ہے کہ شوہر خفیہ آکر بیوی سے وطی کے چلا گیا ہو۔

باب عدت کے بیان میں

اعتراض:

(۴۶۸) عورت کو شوہر کے مرنے پر تین دن سیاہ ماتمی لباس پہننا جائز ہے۔(رافضیوں اور عیسائیوں نے کیا قصور کیا) (درمختار جلد۲ ص ۲۲۹)

جواب:

شوہر کی موت پر چار ماہ دس دن تک ماتم یعنی سوگ کرنا یہ صحیح حدیث سے ثابت شدہ اور لازمی امر ہے۔اور سوگ سے مراد ترک زینت ہے اور سیاہ کپڑے پہننے میں، ترک زینت ہوتی ہے تو اس میں کیا حرج ہے۔آپ کے مولوی وحید الزمان صاحب نے تو اس کی صاف تصریح بھی کردی ہے۔چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

ولها ان تلبس ما لا يراد بصبغه الزينة مثل السواد. اھ

(نزل الابرار ج۲ ص۱۸۵)

جس رنگین کپڑے سے زینت مقصود نہ ہو اس کا پہننا عورت کے لیے جائز ہے جیسا کہ سیاہ کپڑا۔ یہ کیسی بڑی حماقت اور جہالت ہے کہ حدیث صحیح سے ثابت شدہ سوگ کو رافضی اور عیسائی کے سوگ پر قیاس کیا جائے۔

باب حیلوں کے بیان میں

اعتراض:

(۴۶۹) خاوند اپنی بیوی کو شہر کے باہر نہ لے جا سکے تو اس کا حیلہ یہ ہے کہ عورت اپنے اور باپ یا بھائی وغیرہ جس پر اطمینان ہو اس کے بہت سے قرضہ کا اقرار کرے اور گواہ کر دے جب شوہر لے جانا چاہے تو جس کے قرضہ کا اقرار کیا ہے وہ مانع ہو۔ (ابو یوسفؒ)

(عالمگیری جلد۴ ص۱۰۴۶، ہدایہ جلد۴ ص۸۶۱)

(۴۷۰) اگر شوہر قرضہ کی بابت قسم دلوائے تو اس کا حیلہ یہ ہے کہ قرضہ کے عوض کپڑا وغیرہ اسی قیمت پر جتنا کہ شوہر پر قرضہ ظاہر کیا جاتا ہے فروخت کر دے بعد اس کے وہ قسم کھا جائے تو شوہر نہیں لے جا سکے گا۔ (ابو یوسفؒ)

(عالمگیری جلد۴ ص۱۰۴۶، ہدایہ جلد۴ ص۸۶۱)

جواب:

دونوں مسئلے ایک ہی ہیں عالمگیری میں دوسرے مسئلے کے اخیر میں یہ بھی ہے کہ: ''وہ قسم کھائے تو گنہگار نہیں ہوگا'' اور اس میں یہ بھی مذکور ہے کہ ''یہ حیلہ امام محمدؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہے۔ اسی لیے عالمگیری میں مذکورہ حیلہ سے اعراض کیا گیا اور دوسرا حیلہ اختیار کیا گیا۔ یاد رہے کہ یہ مسئلہ اس صورت میں ہے جب کہ شوہر نے نکاح ہی اس شرط پر کیا تھا کہ بیوی کو اس کے شہر سے دوسری جگہ نہ لے جائے گا۔ چنانچہ اب بھی عالمگیری میں مذکور ہے۔ اب بتائیے: کیا یہ وعدہ خلافی نہیں ہے اور اس کے ضرر سے بچنے کے لیے یہ حیلہ کیا تو اس میں گناہ کیسے ہوا؟ ثبوت حیلہ کے متعلق کافی بحث ہو چکی۔

كتاب الحدود

اعتراض:

(۴۷۱) کم عمر لڑکا یا مجنون بالغہ عورت سے وطی کرے تو عورت پر حد نہیں۔

(درمختار جلد ۲ ص ۴۰۱، عالمگیری جلد ۲ ص ۲۷۶، ہدایہ جلد ۲ ص ۴۶۱)

جواب:

مولف صاحب کو یہ بھی معلوم نہیں کہ زنا کسے کہتے ہیں، ہدایہ میں ہے:

الزنا في عرف الشرع واللسان وطء الرجل المرأة في القبل في غير الملك وشبهة الملك. (هداية مع فتح القدير ج٤ ص ١٣٨)

اہل زبان اور شریعت کی اصطلاح میں زنا کہتے ہیں مرد مکلّف کا عورت کی شرمگاہ میں ملک اور شبہ ملک کے بغیر وطی کرنے کو۔

اس لحاظ سے مسئلہ مذکورہ میں ایک قسم کا شبہ ہے کیوں کہ زنا کی تعریف میں وطی مرد کی طرف منسوب ہے اور صورۃ مذکورہ میں عورت کی طرف ہے۔ وطی کرنے والا غیر مشتہی بچہ اور مجنوں ہے اور ثبوت زنا علی وجہ الاتم میں اس شبہ کی بنا پر حنفیہ کے ہاں صورت مذکورہ میں حد ساقط ہے اور اس کے جاری کرنے کا یہ جامع اصول اور کلیہ خود حدیث رسول میں مذکور ہے جس کے عمل پر تمام امت مسلم متفق ہیں کہ اور

عن عائشة مرفوعًا ادرؤ الحدود عن المسلمين ما استطعتم فان وجدتم للمسلم مخرجا فخلوا سبيله فان الامام لان يخطئ في العفو خير من ان يخطئ في العقوبة. رواه ابن ابي شيبة والترمذي والحاكم في المستدرك والبيهقي في سننه اورده في الجامع الصغير ورمز لصحته وفي العزيزي قال الشيخ حديث حسن. اھ عن ابن عباس مرفوعًا ادرؤا الحدود بالشبهات (الحديث) رواه ابن عدي وابو مسلم وابن السمعاني ومسدد وأورده في الجامع الصغير ورمز لحسنة. اھ وكذا عن عمرؓ موقوفًا باسناد صحيح. اھ

(اعلاء السنن ج١١ ص٣٩٥، ص٣٦١)

حضرت عائشہؓ سے مرفوعاً مروی ہے کہ جہاں تک ممکن ہو مسلمانوں پر حدود جاری کرنے

سے بچو مسلمان کے چھوٹنے کی اگر کوئی راہ نکل آئے تو اسے چھوڑ دو کیوں کہ معاف کر دینے میں امام کی خطا ہو تو یہ اس سے بہتر ہے کہ اجرائے حدود میں اس سے خطا واقع ہو۔

اس کو ابن ابی شیبہ، ترمذی، حاکم اور بیہقی نے روایت کیا ہے اور جامع الصغیر میں اس کو صحیح بتایا گیا اور عزیزی میں حسن کہا ہے۔ ابن عباس سے مرفوعاً روایت ہے کہ اگر تھوڑا سا بھی شبہ واقع ہو جائے تو حدود رفع کر دو ابن عدی وغیرہ نے اس کو روایت کیا ہے اور اسی طرح حضرت عمرؓ سے بھی موقوفاً بسند صحیح مروی ہے۔

روی مسلم عن ابی هریرة مرفوعًا لا یستر عبد عبدًا فی الدنیا الا ستره الله یوم القیامة وروی البخاری نحوه عن ابن عمر. (نصب الرایه ج۳ ص ۳۰۷)

اور امام مسلم نے ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ جو کوئی بندہ کسی بندہ کی پردہ پوشی کرے گا۔ اللہ تعالیٰ قیامت میں اس کی پردہ پوشی فرمائے گا۔ اور یہی مضمون بخاری نے بھی ابن عمرؓ سے روایت کیا ہے۔

ان احادیث کا یہ معنی نہیں کہ حدود کو معطل کر دیا جائے بلکہ اس کی تاکید ہے کہ شرائط منصوصہ کی پوری پوری رعایت کی جائے اسی لیے حنفیہ کے ہاں جب تک منصوص شرائط میں ذرا سا بھی نقص نکلے گا حد ساقط ہو جائے گی۔ **علی وجه الاتم عمل بالنصوص** ہے نہ ترک، زمانہ رسالت اور خلافت میں جتنے زنا ثابت ہوئے ہیں سب جانبین عاقل، بالغ تھے اور یہ بات صورت مذکورہ میں نہیں۔ آخر کتاب تک جتنی عدم حد کی صورتیں منصف نے بیان کی ہیں وہ سب ان احادیث کی وجہ سے ہیں۔

اعتراض:

(۴۷۲) گونگا زنا کرے تو اس پر حد نہیں اگر چہ خود اقرار کرے خواہ گواہ بھی گزر جائیں۔
(درمختار جلد۲ ص ۴۰۱، عالمگیری جلد۲ ص ۱۷۶)

جواب:

پہلے درمختار کی عبارت ملاحظہ کریں پھر مولف کی فہم اور خلاف حدیث جرأت پر غور فرمائیں۔

والزنا وطی مکلف ناطق. اھ خرج وطء الاخرس فلا حد علیه مطلقًا للشبهة اھ (در مختار مع الشامی ج۴ ص ۵)

زنا کہتے ہیں وطی مکلف کو جو ناطق ہو یعنی بولتا ہو الخ۔ ناطق کی قید سے گونگے نکل گئے کیوں کہ شبہ کی وجہ سے اس پر مطلقاً حد نہیں ہے۔

بات یہ ہے کہ اشارہ کے ساتھ اقرار کرنے میں یقینی طور پر یہ معلوم نہیں ہوتا بلکہ اس کے خلاف کا بھی احتمال ہو سکتا ہے ممکن ہے کہ جو کچھ وہ کہہ رہا ہے ہم اس کا الٹ سمجھیں اور گواہ ہوتے ہوئے اس کا احتمال رہ جاتا ہے کہ اگر وہ بولتا ہوتا تو شاید حلت کا کوئی شبہ بیان کر دیا آپ ہی کا متفقہ فتوی ہے کہ

وتسقط الحد بالشبهات المحتملة. اھ (کنز الحقائق ص ۱۰۲)

محتمل شبہات کی وجہ سے حد ساقط ہو جائے گی۔

اعتراض:

(۴۷۳) اندھا زنا کرے پھر انکاری ہو اگرچہ بذریعہ شہادت کے اس کا زنا کرنا ثابت ہو جائے تو حد نہیں۔ (درمختار جلد ۲ ص ۴۰۲)

جواب:

حنفیہ کا فتویٰ اس پر نہیں بلکہ درمختار میں نقل کرنے میں غلطی ہوئی ہے۔ اصل مسئلہ وہ ہے جو شامی میں ہے:

فانه غلط لقول الفتح والبحر بخلاف الأعمى صح اقراره والشهادة عليه. اھ (شامی ج ٤ ص ٥)

یہ غلط ہے کیوں کہ "فتح" اور "بحر" میں ہے کہ اندھے کا اقرار اور اس پر شہادت صحیح اور مقبول ہیں۔ (تو حنفیہ پر کوئی اعتراض نہیں)

اعتراض:

(۴۷۴) کم عمر لڑکی یا مردہ جانور سے وطی کرے تو حد نہیں۔ (درمختار جلد ۲ ص ۴۰۲)

جواب:

زنا کی تعریف ہو چکی اور بارہا جماع کے متعلق بھی بات ہو چکی۔ زنا کے حقیقی معنی کم عمر بچی یا مردہ یا جانور کے ساتھ جماع کے نہیں ہے۔ اس لیے حقیقی زنا پر اس کو قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے۔ جانور کے ساتھ وطی کرنے سے آپ کے ہاں بھی حد نہیں بلکہ تعزیر ہے جیسا کہ ہمارے

ہاں ہے: ویعزر من نکح بھیمة. اھ (نزل الابرار ج۲ ص۲۹۸)

جس نے جانور سے جماع کیا اس پر تعزیر ہے۔

حدیث میں ہے:

عن ابن عباس انه قال: من اتی بھیمة فلا حد علیه. رواه الترمذی ورجاله رجال الجماعة وفی الباب عن عمرؓ وعلیؓ. اھ (اعلاء السنن ج۱۱ ص۴٤۱)

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ جس نے جانور سے جماع کیا اس پر کوئی حد نہیں۔ اس کو امام ترمذیؒ نے روایت کیا ہے۔ یہی بات حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ سے بھی مروی ہے۔

اعتراض:

(۴۷۵) دارالحرب اور دارالبغی میں زنا کرے تو حد نہیں اگر چہ دارالاسلام میں آ جائے۔

(درمختار جلد۲ ص۴۰۶ و ۴۱۶، عالمگیری جلد۱ ص۲۷۰،۲۷۶، ہدایہ جلد۲ ص۴۵۹، شرح وقایہ ص۳۷۸، منیہ ص۱۹۲، قدوری ص۲۲۶)

جواب:

اس میں اس کی دلیل وہ روایت ہے جو حکیم ابن عمیر سے مروی ہے۔

عن حکیم ابن عمیر ان عمر بن الخطاب کتب الی عمیر ابن سعد الانصاری والی عماله ان لا یقیموا حدا علی احد من المسلمین فی ارض الحرب حتی یخرجوا الی ارض المصالحة الخ. راوه ابن ابی شیبة. (زیلعی) رجاله کلھم ثقات الا ابا بکر بن مریم فیعتبر بروایته. اھ

(اعلاء السنن ج۱۱ ص۴٤٤)

حکیم ابن عمیر سے مروی ہے کہ حضرت عمر بن الخطاب نے عمیر ابن سعد انصاری اور اپنے تمام گورنروں کی طرف لکھ بھیجا تھا کہ دارالحرب میں کسی بھی مسلمان پر حد قائم نہ کیا کرو الخ جب تک کہ وہ صلح کی سرزمین پر نہ آ جائیں۔ ابن شیبہ نے اس کو روایت کیا ہے اس کے تمام رجال سند ثقہ ہیں...... بجز ابوبکر بن ابی مریم کے ان کی روایت بھی قابل استشہاد ہے۔

عن عطیة بن قیس الکلابی ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال: (الرجل) اذا قتل فی ارض العدو او زنی او سرق ثم اخذ امانًا لم یقم علیه شیء مما احدث فی ارض العدو. اخرجه محمد بلا سند ولکن احتجاج

المجتهد بحديث تصحيح له. (اعلاء السنن ج۱۱ ص ٤٤٤)

اور عطیہ بن قیس کلابی سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر کوئی شخص دشمن کی سرزمین میں قتل کرے یا زنا کرے یا چوری کرے پھر امان طلب کرے تو اس پر کچھ حد بھی جاری نہیں کی جائے گی۔ اس کو محمدؒ نے روایت کیا ہے اور کسی حدیث سے مجتہد کا حجت پکڑنا یہ اس کی تصحیح ہے۔

اعتراض:

(۴۷۶) زنا کرنے والے کو اگر حرمت زنا کی معلوم نہ ہو تو حد نہیں۔ (درمختار جلد ۲ ص ۳۰۲)

جواب:

بلا یہ ہے کہ مولف آثار صحابہ سے بالکل غافل ہے۔ ملاحظہ ہو:

قال عمر وعلي وعثمان لاحد إلا على من علمه بهذا وبهذا قال فانه اهل العلم وقد روى سعيد بن المسيب قال ذكرنا بالشام فقال رجل زينت البارحة قالوا ما تقول؟ قال ما علمت ان الله حرمه فكتب بها الى عمر فكتب ان كان يعلم ان الله حرمه فخذوه وان لم يعلم فاعلموه فان عاد فارجموه. رواه البيهقي وعبدالرحمن بن عبدالرحيم الجوهري وهكذا اخرجه عبدالرزاق كذا في التلخيص الجبير وسكت عليه الحافظ فهو دليل على صحته او حسنه. اھ (اعلاء السنن ج۱۱ ص ۳٤٦)

حضرت عمرؓ، علیؓ اور عثمانؓ نے فرمایا کہ حد حرمت زنا کے جاننے والے پر ہے اور اکثر اہل علم اسی کے قائل ہیں۔ اور سعید بن مسیب سے مروی ہے فرمایا کہ ہم شام میں تھے ایک شخص نے کہا کہ میں نے آج شب میں زنا کیا ہے۔ لوگوں نے کہا کیا کہہ رہے ہو تو اس نے کہا مجھے یہ معلوم نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے زنا حرام کیا ہے۔ تو اس امر کی اطلاق حضرت عمرؓ کے پاس لکھی گئی تو حضرت عمرؓ نے لکھ بھیجا کہ اگر وہ جانتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے زنا حرام کیا ہے تو اس پر حد جاری کرو اگر جانتا نہیں تھا تو اسے معلوم کرادو پھر اگر دوبارہ زنا کیا تو رجم کرو۔

ان اجلہ صحابہ کے آثار کے پیش نظر کیا وجوب حد پر جرأت ممکن ہے؟ آخر اس سے شبہ تو لازمی ہے۔

اعتراض:

(۴۷۷) بیٹے یا پوتے کی لونڈی سے زنا کرے تو حد نہیں۔

(درمختار جلد ا ص ۳۱۱، شرح وقایہ ص ۳۳۰، کنز ص ۱۹۱)

جواب:

بیٹے اور پوتے کی ملکیت میں باپ کی ملکیت کا شبہ ہے کیوں کہ حدیث میں ہے:

روی ابن ماجه فی حدیث طویل عن جابر انه علیه السلام قال: انت و مالك لابيك قال ابن القطان اسناده صحیح وقال المنذری رجاله ثقات. اھ

(نصب الراية ج۳ ص ۳۳۷)

حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے۔ اس کی سند صحیح ہے اور منذری نے کہا کہ اس کے رجال سند سارے کے سارے ثقہ ہیں۔ اس حدیث کی وجہ سے اس اجماع میں اپنی ملکیت میں ہونے کا شبہ ہے جس کی وجہ سے حد ساقط ہے۔

اعتراض:

(۴۷۸) دادا یا دادی کی لونڈی سے جماع کرے تو حد نہیں۔ (درمختار جلد ۲ ص ۳۱۲)

جواب:

دادا یا دادی کی لونڈی ہونے کی بنا پر اصول وفروغ میں سے کسی کو یہ گمان ہو سکتا ہے کہ اولاد کو والدین یا دادا دادی کی لونڈی سے جماع کرنے کا حق حاصل ہے جس طرح کہ باپ کو بیٹے کی لونڈی پر ولایت ہے اسی لیے درمختار میں مذکورہ مسئلہ کے ساتھ یہ بھی ذکر کر دیا ہے کہ

ان ظن حلة لم يحدا حتى يقرأ جميعًا بعلمها بالحرمة. اھ

(در مختار مع الشامی ج٤ ص ٢١)

یہاں سقوط حد اس وقت ہے جب حلت کے گمان پر جماع کیا ہو لہٰذا اگر دونوں یہ اقرار کرنے کہ ان کو حرمت کا علم حاصل تھا تو حد جاری کی جائے گی۔

غرض اس مسئلہ میں اتصال ملکیت کی وجہ سے شبہ ہے کیا اس لیے حد آئے گی۔ سوچئے کیا عدم علم کی وجہ سے حد ساقط نہیں ہوتی جیسا کہ نمبر ۴۷۶ میں اس کے متعلق آثار صحابہ سے بات ہو چکی ہے۔

اعتراض:

(۴۷۹) کسی کو لونڈی رہن ہو اور وہ اس سے زنا کرلے تو حد نہیں۔ (درمختار جلد ۲ ص ۴۱۲)

جواب:

اس مسئلہ میں بھی مذکورہ قید ملحوظ ہے یعنی اگر یہ وطی علت کے گمان پر کی تو حد نہیں چنانچہ در مختار میں اس کی تصریح بھی ہے۔ حلت کا گمان اس وجہ سے ہے کہ اس میں ایک قسم کی ملکیت ہے اور اگر حرام جاننے کے باوجود زنا کیا تو حد لازم ہے۔

والحاصل انه اذا ظن الحل فلا حد بالاتفاق. اهـ(شامی جلد٤ ص ٢٢)

حاصل یہ ہے کہ اگر حلت کے گمان پر وطی کی تو بالاتفاق حد نہیں ہے۔ عدم العلم کے متعلق بات گزر چکی۔

اعتراض:

(۴۸۰) منکوحہ بلا گواہ سے جماع کرنے میں حد نہیں ہے۔

(درمختار جلد ۲ ص ۴۱۳، عالمگیری جلد ۲ ص ۱۷۶)

جواب:

درمختار میں ساتھ ساتھ یہ بھی مصرح ہے کہ:

لا حد (فی هذه المسئلة) لشبهة العقد. اهـ(شامی جلد٤ ص ٢٢)

مذکورہ مسئلہ میں حد اس لیے نہیں کہ کیوں کہ اس میں نکاح منعقد ہونے کا شبہ ہے۔ کیونکہ

عند مالك انه يصح من غير شهادة. اهـ(میزان ج٢ ص١١١)

امام مالکؒ کے نزدیک گواہ کے بغیر نکاح صحیح ہے۔

وقال ابو ثور وجماعة ليس الشهود من شرط النكاح (مطلقًا) وفعل ذالك حسن بن علی. اهـ(بداية المجتهد ج٢ ص ١٧)

ابو ثور اور ایک جماعت نے کہا کہ گواہ نکاح میں مطلقاً شرط نہیں ہے اور حسن بن علیؓ نے بغیر گواہ نکاح کیے ہیں۔ کیا آپ امام مالک اور محدثین کی اتنی بڑی جماعت کو زنا کا حلال کرنے والی قرار دیں گے؟ اختلاف کی وجہ سے شبہ ہے لہٰذا حد نہیں۔

اعتراض:

(۴۸۱) غیر کی منکوحہ سے نکاح کر کے صحبت کرے حلال جان کر یا اپنی مطلقہ عدت والی سے تو حد نہیں۔ (درمختار جلد۲ ص۴۱۴)

جواب:

منکوحہ غیر اور اپنی عدت والی مطلقہ سے جب حلال ہونے کے گمان سے جماع کیا تو عدم علم کی وجہ سے شبہ آ گیا جس کے متعلق جواب نمبر ۴۷۶ میں ہو چکا۔ مولف کا حلال جان کر ترجمہ غلط ہے۔ درمختار میں یہ ہے کہ "حلال گمان کر کے" "گمان کرنے" اور "جاننے" میں بہت فرق ہے۔

اعتراض:

(۴۸۲) جو عورتیں ہمیشہ کے لیے حرام ہیں۔ (ماں، بہن، بیٹی، خالہ، پھوپھی وغیرہ) ان سے نکاح کر کے اور حلال جان کر صحبت کرے تو حد نہیں۔ (ابوحنیفہؒ)

(درمختار جلد۲ ص۴۱۴، عالمگیری جلد۲ ص۶۷۰، ہدایہ جلد۲ ص۴۵۷، شرح وقایہ ص۳۳۱، کنز ص۱۹۱، قدوری ص۲۲۶)

جواب:

اس مسئلہ میں قید ہے:

وطئها ظانا الحل لا يحد ويعذر. اھ (در مختار مع الشامی ج٤ ص٢٤)

ان کے ساتھ نکاح کر کے وطی کی حلال گمان کر کے تو حد نہیں ہے تعزیر ہے۔ ایک تو نکاح سے شبہ آ گیا دوسرا عدم علم جس کے متعلق جواب ہو چکا۔ حدیث میں ہے:

عن عمرو بن دينار حدثه بجالة قال كنت كاتبًا لجزا بن معاوية عم الاحنف فاتانا كتاب عمر بن الخطاب قبل موته بسنة فرقوا بين كل ذي محرم من المجوس (الحديث) رواه البخاری. (اعلاء السنن ج١١ ص٣٨٢)

عمرو بن دینار سے مروی ہے کہ مجھے بجالہ نے بیان کہ میں احنف کے چچا جزا بن معایہ کا کاتب تھا۔ حضرت عمر کی موت سے ایک سال قبل ہمارے پاس ان کا ایک خط آیا کہ تم مجوسیوں کے ہر ذی رحم محرم کے درمیان تفریق کر دو۔ (جو ذی رحم محرم آپس میں نکاح سے

وابستہ ہیں۔) روایت کیا اس کو بخاری نے۔ ذمیوں پر حدود جاری کی جاتی ہیں جیسا کہ یہود مدینہ پر جاری کی گئی۔ اس کے باوجود حضرت عمرؓ نے تفریق کا حکم فرمایا نہ کہ حد کا۔

اعتراض:

(۴۸۳) محرمات (جو عورت ہمیشہ کے لیے حرام ہیں) سے حرام جان کر بھی نکاح کر لے تو حد نہیں۔ (درمختار جلد۲ ص ۴۱۴)

جواب:

اس میں بھی قید یہی ہے جیسا کہ درمختار میں ہے:

وإن ظان الحرمة فكذالك عنده. اھ

اگر نکاح کیا حرام ہونے کے گمان پر تو اس طرح حد نہیں ہے امام کے نزدیک۔

اس میں ایک تو عقل کی وجہ سے شبہ ہوا کہ دوسرا عدم علم کی وجہ سے حدود ظن پر جاری نہیں ہوا کرے اور حدیث میں اس صورت میں حد مروی نہیں ہے۔ البتہ قتل کرنے اور قتل زنا کی حد نہیں ہے بلکہ زنا کی حد کوڑے لگانا یا سنگسار کرنا ہے اور قتل جو حدیث میں ہے مروی ہے یہ علم یقین کے وقت ہے نہ کہ گمان کی صورت میں۔

مگر امام صاحب کے نزدیک اس صورت سیاسیہ میں سخت سزا اور عقوبت ہوگی اور قتل بھی کیا جا سکتا ہے۔

اعتراض:

(۴۸۴) جس عورت پر اجارہ لیا ہو (خرچی دے کر) زنا کرے تو حد نہیں۔

(درمختار جلد۲ ص ۴۱۶، عالمگیری جلد۲ ص ۱۷۶) (زانی کیوں نہ خوش ہوں گے۔)

جواب:

اجارہ میں زنا کی تو صریح ہے تو حد لازم ہے اس مسئلہ میں حنفیہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ جیسا کہ درمختار میں اس کی تصریح ہے:

والحق وجوب الحد كالمستأجره للخدمة. (در مختار مع الشامي ج٤ ص٢٩)

اور حق یہی ہے کہ حد واجب ہوگی جیسا کہ کسی نے عورت کو خدمت کے لیے اجرت پر رکھا اور پھر اس کے ساتھ زنا کیا۔

ہاں اس صورت میں حد نہیں ہوگی جب کہ

قالها مهرك كذا او عليك كذا او استأجرك بكذا التمكيني من نفسك او لاطأك مثل هذا الاستيجار شبيهًا بالمتعة (وهذا معنى ما قال ابو حنيفة من درأ الحد عمن زنا بالمرأة المستأجرة) وان المهر والاجر يتقاربان. قال الله تعالٰى فما استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهن. سمى المهر اجرًا. اهـ

(اعلاء السنن ج۱۱ ص ۴۳۲)

عورت سے کہا ''تجھے اتنا مہر دیتا ہوں'' یا تجھے ''اتنی رقم دیتا ہوں'' یا ''اتنی اجرت دیتا ہوں'' تا کہ تو مجھے اپنی ذات پر قدرت دے یا تجھ سے وطی کروں تو اس قسم کا اجارہ بالکل متعہ کے مشابہہ ہے (اور امام صاحب کے اس قول کا کہ مستأ جرہ کے ساتھ زنا کرنے سے حد نہیں آتی یہی معنی ہے) پھر مہر اور اجرت دونوں قریب المعنی ولفظ ہیں۔ کیوں کہ اللہ تعالٰی نے فرمایا: پھر جس کو تم ان عورتوں میں سے کام میں لائے ہیں تو ان کے مقررہ اجر ان کو دے دو۔ دیت میں مہر کو اجرت فرمایا۔

پھر اس صورت کے متعلق آثار بھی ہیں:

عن ابى الطفيل ان امرأة اصابها الجوع فأتت راعيا فسألته الطعام فابى عليها حتى تعطيها نفسها قالت: فحثى لى ثلاث حثيات من تحر وذكرت انها كانت جهدت من الجوع فاخبرت عمر فكبر وقال مهر مهر مهر ورد مرأ عنها الحد. ذكره ابن حزم فى المحلى ولم يعلله بشىء والسند رجاله ثقات. اهـ (اعلاء السنن ج۱۱ ص ۴۳۲)

ابو الطفیل سے مروی ہے کہ ایک عورت کو سخت بھوک لگ گئی تھی تو ایک چرواہا کے پاس آ کر اس سے کھانا مانگا۔ چرواہے نے انکار کر کے کہا کہ اس شرط پر دے سکتا ہوں کہ تو اپنی نفس کو میرے سپرد کردے۔ عورت کا بیان ہے کہ چرواہے نے لپ بھر کر مجھے خرما دے دیئے اس کا یہ بھی بیان ہے کہ اس نے ایسا سخت بھوک کی وجہ سے کیا پھر حضرت عمر کو اس کی اطلاع کی۔ حضرت عمرؓ نے کہا اللہ اکبر یہ تو مہر ہے، مہر ہے، مہر ہے اور عورت سے حد ساقط کردی ہے۔ ابن حزم نے اس کو ''محلی'' میں بیان کیا اور اس حدیث کی سند میں کسی قسم کی علت نہیں اور

رجال سند سب ثقہ ہیں۔

اعتراض:

(۴۸۵) زنا بالجبر کرنے سے حد نہیں۔ (درمختار جلد ۲ ص ۳۱۶)

جواب:

حدیث میں ہے: **عن عبد الجبار بن وائل عن ابیه ان امرأة استکرهت علی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم فدرأ عنها الحد. رواه الاثرم وهو عند الترمذی وقال هذا حدیث غریب ولیس اسناده بمتصل وقد روی هذا الحدیث من غیر هذا الوجه. اهـ(اعلاء السنن ج۱۱ ص۴٦۱)**

حضرت وائل سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ایک عورت کے ساتھ زبردستی زنا کیا گیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عورت سے حد ساقط کر دی۔ اس کو اثرم نے روایت کیا ہے۔ اور ترمذی نے بھی اور کہا یہ حدیث غریب ہے اس کی اسناد متصل نہیں مگر یہ حدیث متعدد طریقوں سے مروی ہے۔

ابوداؤد میں بھی اس طرح ہے کہ ایک اور روایت موجود ہے۔

(جمع الفوائد ج۱ ص۲۸۷)

مگر مولف کو اطلاع نہیں کہ شارع کی جانب سے زنا بالجبر میں حد ساقط ہے۔ آپ کے مذہب میں تو جتنے بھی احکام جبراً ہوں سب بے اعتبار ہیں۔ یہاں کیسے آپ نے اعتبار کرنے میں ایڑی چوٹی کا زور لگا دیا؟

اعتراض:

(۴۸۶) زنا کے بارہ میں مرد یا عورت دونوں میں سے کوئی انکار کرے تو حد نہیں۔
(درمختار جلد ۲ ص ۳۱۶)

جواب:

یہ اس صورت میں ہے جب کہ زنا اقرار سے ثابت ہو پھر ان میں سے کوئی انکار کر دے۔ تو حد نہیں کیونکہ زنا کے لیے جانبین سے اقرار کی ضرورت ہے ایک نے جب انکار کر دیا تو دوسری جانب ثبوت زنا میں شبہ آ گیا جس کی وجہ سے حد ساقط ہے اور حدیث میں بھی ہے۔

عن سهل بن سعد ان رجلا اقرّ عند النبی صلی الله علیه وسلم انه زنی بامرة فسماها لهٗ فبعث صلی الله علیه وسلم الی المرأة فسألها عن ذلك فانكرت ان تكون زنت فجلده الحد وتركها. رواه ابو داؤد واحمد
(جمع الفوائد ج۱ ص۲۸٦)

سہل بن سعد سے مروی ہے کہ ایک شخص نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آکر اقرار کیا کہ اس نے فلانی عورت کے ساتھ زنا کیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے آدمی بھیج کر عورت سے اس کے متعلق پوچھا تو عورت نے زنا سے انکار کر دیا پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کو حد قذف میں کوڑے لگا کر عورت کو چھوڑ دیا۔

اعتراض:

(۴۸۷) جو آزاد عورت کو لونڈی کہہ کر زنا کرے تو حد نہیں۔
(درمختار جلد۲ص ۴۱۶، عالمگیری جلد۲ص۴ ۶۷)

جواب:

درمختار کی عبارت اس طرح ہے کہ:

وكذا لو قال اشتريتها ولو حرة. اھ(در مختار مع الشامی ج٤ ص۲۹)

اسی طرح حد ساقط ہے اگر مرد نے یہ کہا کہ میں نے اس کو خریدا ہے اگر چہ وہ عورت واقعہ میں آزاد ہو۔ (پھر علامہ شامی نے لکھا ہے کہ:)

وإنما سقط الحد لشبهة صدقه فی دعواه الملك. اھ(شامی ج٤ ص۳۰)

سقوط حد اس وجہ سے ہے کہ ہو سکتا ہے مرد اپنے دعوائے ملک میں سچا ہو تو شبہ آ گیا۔

اعتراض:

(۴۸۸) کسی کی لونڈی کو غصب کر کے زنا کرے تو حد نہیں۔ (درمختار جلد۲ص ۴۱۷)

جواب:

مؤلف یا تو سمجھتے نہیں یا پھر بالقصد مسئلہ کی صورت بگاڑتے ہیں۔ اصل مسئلہ درمختار میں اس طرح ہے:

لو غصبها ثم زنی بها ثم ضمن قیمتها فلا حد علیه اتفاقًا.

(در مختار مع الشامی ج٤ ص۳۰)

اگر لونڈی کو غصب کیا پھر اس سے زنا کیا پھر اس کی قیمت کا ضمان دیا تو مرد پر بالاتفاق حد نہیں۔

لأنه ملكها بالضمان فأورث شبهةً. اه(شامي ج٤ ص٣٠)

کیوں کہ ضمان ادا کرنے کی وجہ سے وہ لونڈی کا مالک بن گیا اور ضمان کی وجہ سے اس میں شبہ آ گیا۔

اعتراض:

(۴۸۹) خلیفہ اور امام اور بادشاہ زنا کرے تو حد نہیں۔

(در مختار جلد۲ ص۴۱۷، عالمگیری جلد۲ ص۶۷۵، ہدایہ جلد۲ ص۴۶۳، شرح وقایہ ص۳۳۲، کنز ص۱۹۲)

جواب:

خلیفہ اور امام سے مراد وہ حاکم ہے جس کے اوپر کوئی حاکم نہیں ہوتا اور اقامت حدود کی ولایت اور اس کا اختیار خود اسی ہی کو حاصل ہوتا ہے اور جب سب پر اسی کی ولایت اور حکومت ہے اور کسی کی ولایت اور حکومت اس پر نہیں ہے تو اب وہ اپنے اوپر حد کیسے جاری کرے گا۔ حدیث میں ہے:

عن ابی عبداللهؓ قال سمعت ابن عمرؓ یقول الزکٰوة والحدود والفئ والجمعة الی السلطان. اخرجه ابن حزم فی المحلی ولم یعله بشئ ولو کان له علة لصاح بها. (اعلاء السنن ج۱۱ ص۴۰۲)

ابو عبداللہ صحابی سے مروی ہے انہوں نے فرمایا کہ میں نے ابن عمر کو کہتے سنا کہ زکوٰۃ، حدود، فئ اور جمعہ کی ولایت بادشاہ کو ہے۔ اس کی تخریج ابن حزم نے ''محلی'' میں کی ہے اور کسی قسم کی علت نہیں نکالی۔ اگر کوئی علت ہوتی تو ضرور اس پر شور مچاتے۔

معلوم ہوا کہ اپنی جانب سے اپنے پر اقامت حد صحیح نہیں بلکہ ایسا کرنا خودکشی کے مترادف ہے جس کی وجہ سے شبہ لازمی ہے۔ امام کا اپنے اوپر حد کا نافذ کرنا ایسا ہی ہے جیسا کہ کوئی شخص کافروں کے ملک میں زنا کا مرتکب ہو۔

اعتراض:

(۴۹۰) جو مرد عورت سے کہے کہ میں نے تجھ کو اس قدر مہر دیا تا کہ زنا کروں اور اس سے زنا کرے تو حد نہیں۔ (عالمگیری جلد ۲ ص ۱۷۶)

جواب:

مہر نکاح ہی میں ہوتا ہے کہ زنا میں جب مہر کی تصریح کی گئی تو اس میں نکاح کا شبہ پیدا ہوا اور طرفین میں رضا کی ساتھ ایجاب وقبول بھی پایا گیا اور حدیث میں جب یہ حکم ہے کہ حتی الامکان دفع حدود میں کوشاں رہو۔ تو اس میں آپ کا کیا حرج ہوا۔

اعتراض:

(۴۹۱) عورت سوئے مرد سے وطی کرے تو دونوں پر حد نہیں۔ (عالمگیری جلد ۲ ص ۶۷۲)

جواب:

حد اس لیے مرد پر نہیں ہے کہ وہ سو رہا تھا اور سوتا آدمی مکلف نہیں چنانچہ حضرت عمرؓ نے جب ایک مجنونہ عورت پر رجم کا حکم فرمایا تو صحابہؓ نے عرض کیا:

او ما تذکر ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال: رفع القلم عن ثلاثة عن المجنون حتی یبرأ وعن النائم حتی یستیقظ وعن الصبی حتی یعقل فقال بلی (الحدیث) رواہ ابوداؤد (جمع الفوائد ج۱ ص ۲۸۷)

کیا آپ کو یاد نہیں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تین قسم کے لوگ مرفوع القلم ہیں۔ ایک مجنون جب تک صحیح نہ ہو جائے۔ دوسرا سونے والا جب تک بیدار نہ ہو تیسرا بچہ جب تک بالغ نہ ہو؟ تو حضرت عمرؓ نے فرمایا ہاں اور مجنونہ کو چھوڑ دیا اور عورت پر اس لیے نہیں ہے کہ زنا کی نسبت اس صورت میں عورت کی طرف ہے جب کہ مرد مرفوع القلم ہے۔ اور مرفوع القلم سے وطی کی صورت میں زنا کا حکم ثابت نہیں ہوتا۔

اعتراض:

(۴۹۲) لونڈی سے اس طرح وطی کی کہ اس کی بے تائی جاتی رہی تو زانی پر بلا خلاف حد نہیں۔ (عالمگیری جلد ۲ ص ۶۷۵)

جواب:

درمختار سے مسئلہ کی صورت ملاحظہ ہو:

لو اذهب عينيها لزمة قيمتها وسقط الحد لتملكه الجثة العمياء فأورث شبهةً. اھ (در مختار مع الشامی ج٤ ص٣٠)

اگر زنا سے لونڈی کی آنکھیں پھوڑ ڈالیں تو مرد پر اس کی قیمت لازم ہے اور حد ساقط ہے کیوں کہ قیمت سے وہ اندھے جسم کا مالک بن گیا ہے اب ملک یمین کی وجہ سے شبہ پیدا ہو گیا اور اس کی وجہ سے حد ساقط ہو گئی۔

اعتراض:

(۴۹۳) ماں یا جورو کی لونڈی سے حلال جان کر صحبت کرے تو حد نہیں۔

(شرح وقایہ ص۳۳۰)

(۴۹۴) باپ کی لونڈی سے حلال جان کر بھی وطی کرے تو حد نہیں۔

(شرح وقایہ ص۳۳۰، کنز ص۱۹۱، قدوری ص۲۲۶)

جواب:

"حلال جان کر" ترجمہ کرنا صحیح نہیں ہے بلکہ ان دونوں مسئلے میں یہ شرط ملحوظ ہے کہ اگر وطی حلال ہونے کے گمان سے کی ہو تو حد نہیں۔ مولف کو ایک ہی مسئلہ کو بار بار دہرانے کا مالیخولیا ہے۔ اس مسئلہ کا جواب نمبر ۴۷۸ میں گزر چکا۔ جواب پھر شرح وقایہ سے دہرا دیتا ہوں:

اعلم ان اتصال الاملاك بين الاصول والفروع قد يوهم ان للابن ولاية وطی جارية الاب (والام) كما فی العكس. وغنى الزوج بمال الزوجة المستفاد من قوله تعالىٰ "ووجدك عائلا فاغنى" اى بمال خديجة قد يورث شبهة كون مال الزوجة ملكا للزوج. (شرح وقايه ج٢ ص٢٨٤)

یہ معلوم کر لو کہ اصول وفروع کے درمیان ملک کا اتصال کبھی اس وہم میں ڈال دیتا ہے کہ لڑکے کو ماں باپ کی لونڈی سے وطی کرنے کی ولایت حاصل ہے۔ اور یہی بات اس کی برعکس صورت میں بھی ہے۔ اور شوہر کا بیوی کے مال سے غنی کہلانا اس سے بھی یہ شبہ پڑتا ہے

کہ بیوی کا مال شوہر کی ملک ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو فرمایا: ''آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو محتاج پایا پھر غنی فرمادیا'' یعنی خدیجہؓ کے مال سے آپ کو غنی کر دیا۔ غرض یہاں دو شبہے پیدا ہوئے ایک تو ملکیت کی وجہ سے دوسرا عدم علم کی بنا پھر ایسی صورت میں اقامت حد کیونکر ہو۔

اعتراض:

(۴۹۵) حربی حربیہ سے زنا کرے تو دار السلام میں حد نہیں اور ابو یوسفؒ کے نزدیک حد ہے۔ (شرح وقایہ ص ۳۳۱)

جواب:

مسلمان اگر دار الحرب میں زنا کرے تو حد نہیں ہے۔ چنانچہ اس کی دلیل آثار صحابہ سے نمبر ۴۷۵ میں گزر چکی۔ اب دار السلام میں حربی اور حربیہ پر امن دینے کی وجہ سے کس طرح حد قائم ہو سکتی ہے جب کہ دونوں امن لے کر داخل ہوئے ہیں۔ شبہ واقع ہوا اس لیے حد جاری نہ ہوگی اور حدیث میں روایت صرف ذمی پر حد قائم کرنے کے متعلق ہے نہ کہ حربی پر پھر یہ شبہ بھی ہے کہ زنا حق اللہ تعالیٰ ہے اور حربی سے حقوق اللہ کی باز پرس دار السلام میں نہیں ہوتی۔ برخلاف ذمی کے کہ اس نے احکام دار السلام کو قبول کر لیا ہے۔

اعتراض:

(۴۹۶) جانور سے جماع کرنے پر حد نہیں آتی۔ (در مختار جلد ۲ ص ۴۱۴، عالمگیری جلد ۲ ص ۶۷۳، ہدایہ جلد ۲ ص ۴۵۸، شرح وقایہ ص ۳۳۱، کنز ص ۱۹۲) (حدیث میں ہے کہ اس شخص اور جانور کو قتل کر دیا جائے)

جواب:

یہ ہے جہالت کا عالم نہ اپنے مذہب کی خبر ہے نہ احادیث و آثار پر اطلاع ہے۔ حنفیہ کا فتویٰ یہ ہے کہ:

ولا یحد بوطئ بھیمة بل یعزر. اھ (در مختار مع الشامی ج ٤ ص ٢٦)

اور جانور کے ساتھ وطی کرنے سے حد نہیں آتی بلکہ تعزیر ہوگی۔

اور یہی غیر مقلدین کا بھی فتویٰ ہے، چنانچہ شوکانی نے لکھا ہے:

"ويعزر من نكح بهيمةً" (الدرر البهية مع الروضة ص ٣٦٨)

یعنی جس نے جانور سے وطی کی ہے اس کو تعزیر دی جائے گی اور حدیث میں ہے:

عن ابن عباس انه قال: ليس على الذى يأتى البهيمة حد. رواه الترمذى وابوداؤد ورجاله رجال الجماعة (جمع الفوائد ج١ ص٢٨٩)

ابن عباس سے روایت ہے انہوں نے فرمایا کہ جانور کے ساتھ جماع کرنے والے پر حد نہیں ہے۔ اس کو ترمذی اور ابوداؤد نے روایت کیے ہیں۔

(وقال النواب الصديق نقلا) انه اصح من الحديث الاول (يعنى حديث القتل) ولم يثبت ثبوتا لقوم به الحجة فالظاهر التعذير فقط. اهـ

(الروضة الندية ص٢٥٨)

نواب صدیق حسن خان نے نقلاً کہا کہ ابن عباس کی حدیث اس حدیث سے صحیح تر ہے جس میں جانور اور واطی کا قتل مذکور ہے اور یہ حدیث قتل قابل حجت نہیں ہے تو ظاہر یہ ہے کہ تعزیر ہی ہوگی۔

اعتراض:

(۴۹۷) اغلام کرنے سے حد نہیں آتی۔ (ابوحنیفہؒ)

(درمختار جلد۲ ص ۴۱۵، عالمگیری جلد۲ ص ۶۷۳، ہدایہ جلد۲ ص ۴۵۸، شرح وقایہ ص ۳۳۱، کنز ص ۱۹۲، قدوری ص ۲۲۶)

جواب:

مؤلف کو یہ بھی پتہ نہیں کہ حد کیا ہے اور تعزیر کیا ہے؟ حد کی سزا منجانب شرع متعین ہوتی ہے اور تعزیر کی منجانب شرع کسی ایک سزا کی تعیین نہیں۔ اب لواطت کا یہی حال ہے کہ کسی روایت سے قتل ثابت ہے اور کسی روایت سے آگ سے جلانا ثابت ہے اور کسی میں رجم کا ذکر ہے اور کسی میں فاعل اور مفعول پر دیوار گرانے کا ذکر ہے وغیرہ وغیرہ جس سے معلوم ہوا کہ لواطت میں کوئی حد مقرر نہیں ہے بلکہ تعزیر ہی ہے ان میں سے امام جس کو چاہے اختیار کرے اگر مصلحت ہو تو قتل بھی کر سکتے ہیں۔ یہی ہے حقیقتاً عمل بالسنۃ نہ کہ وہ جسے غیر مقلدین نے اختیار کر کے باقی احادیث و آثار کو چھوڑ دیا۔ حنفیہ کا فتویٰ ملاحظہ ہو:

لو وطئ امرأة فی دبرها أو لاط بغلام لم یحد عند ابی حنیفة و یعزر. اھ
(عالمگیری ج۲ ص۱۵۰)
کسی عورت یا لڑکے کے ساتھ لواطت کی تو امام کے نزدیک حد نہیں ہے۔ بلکہ تعزیر ہے
(تو احادیث وآثار کی تمام صورتیں اس میں موجود ہوں گی)

اعتراض:

(۴۹۸) غلام یا لونڈی یا بیوی سے اغلام کرے تو بالاجماع حد نہیں۔
(درمختار جلد۲ ص۴۱۵، عالمگیری جلد۲ ص۶۷۳)

جواب:

جواب تو اوپر کے مسئلے میں ہو چکا، باقی رہا یہاں ''اجماع'' کا ذکر ہے یہ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:
وَالَّذِيْنَ هُمْ لِفُرُوْجِهِمْ حَافِظُوْنَ ○ اِلَّا عَلٰى اَزْوَاجِهِمْ اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ فَاِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُوْمِيْنَ ○ (المؤمنون: ۵،۶)
اور (کامیاب ہیں وہ) جو اپنی شہوت کی جگہ کو تھامتے ہیں مگر اپنی عورتوں پر یا اپنے ہاتھ کے مال باندیوں پر سو ان پر کچھ الزام نہیں۔
اس آیت میں یہ شبہ ہے کہ عموم لفظ کی وجہ سے اغلام بھی داخل ہو۔ دوسری جگہ ہے:
نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَاْتُوْا حَرْثَكُمْ اَنّٰى شِئْتُمْ (البقرة: ۲۲۳)
تمہاری عورتیں تمہاری کھیتی ہیں سو جاؤ اپنی کھیتی میں جہاں سے چاہو۔
بعض نے اس آیت سے بیوی اور لونڈی سے اغلام کرنے کا جواز بیان کیا ہے۔ جس کی وجہ سے شبہ واقع ہو گیا ہے۔
ان شبہات کی وجہ سے حد بالاجماع ساقط ہے مگر تعزیر ضروری ہے۔ اور اس میں امام کو اختیار ہے۔ چنانچہ فرمایا:
وان فی عبداہ أو امته أو زوجته فلا حدا جماعًا بل یعزر. اھ
(در مختار مع الشامی ج٤ ص۲۷)
غلام یا لونڈی یا بیوی سے اغلام کیا تو بالاجماع حد نہیں تعزیر ہے۔

اعتراض:

(۴۹۹) اجنبیہ عورت* سے فرج کے سوا وطی کرے تو حد نہیں۔

(عالمگیری جلد۲ ص ۶۷۳، ہدایہ جلد۲ ص ۴۵۸)

جواب:

یہ ہے احادیث و آثار سے ناواقفیت کا حال ذرا التفات فرمایئے: شوکانی اور نواب صاحب نے لکھا:

ولا بد ان یتضمن الاقرار والشهادة التصریح بایلاج الفرج فی الفرج، لقوله صلی الله تعالٰی علیه وآله وسلم لماعز لعلك قبلت أو غمزت أو نظرت فقال: لا یا رسول الله قال: افنکتها لا یکنی قال نعم فعند ذلك امر برحمه اخرجه البخاری وغیره. اھ(الروضة الندیة شرح الدرر البهیة ص۲۵۵)

زنا کے اقرار و شہادت میں یہ ضروری ہے کہ ذکر کو داخل فرج میں داخل کی تصریح ہو کیوں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شاید تو نے بوسہ لیا ہوگا یا اس کو ہاتھ لگایا ہوگا یا اس کی طرف دیکھا ہوگا اس نے عرض کیا نہیں یا رسول اللہ! آپ نے فرمایا کیا حقیقتاً تو نے زنا کیا ہے یا نہیں؟ عرض کیا ہاں۔ اس کے بعد آپ نے رجم کا حکم دے دیا۔

اس سے روز روشن کی طرح یقین ہوگیا کہ دخول فرج فی الفرج کے بغیر زنا شرعی وجوب رکے لیے شرط ہے۔ محقق ہی نہیں ہوسکتا ہے اور اس پر امت کا اجماع ہے۔ مگر مولف صاحب اپنی جہالت کی وجہ سے اس سے بھڑک گئے۔

اعتراض:

(۵۰۰) لونڈے بازی کا جنت میں بھی وجود ہوگا لیکن یہ ضعیف ہے۔

(درمختار جلد۲ ص ۴۱۵)

جواب:

مولف کو اعتراض کرنے کا خبط ہے یہ حنفیہ کا اصول نہیں بلکہ حنفیہ تو اس خیال کی تردید کرتے ہیں۔ چنانچہ تصریح کردی ہے کہ:

ولا تکون اللواطة فی الجنة علی الصحیح لانه تعالٰی استقبحها سماها وخبیثة والجنة منزهة عنها. اھ(در مختار مع الشامی ج٤ ص۲۸)

اور صحیح قول کی بنا پر بہشت میں لواطت نہیں ہو گی کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو قبیح فرمایا اور قرآن میں اس کا خبیث نام رکھا گیا ہے اور بہشت خباثت سے پاک ہے۔

اعتراض:

(۵۰۱) اپنی بیوی یا لونڈی سے جلق لگوائے تو حد نہیں نہ تعزیر ہے۔ (در مختار جلد ۲ ص ۴۱۵)

جواب:

مؤلف کی عقل دانش کے کیا ہی کہنے کہ زنا کے وجود کے بغیر بھی حد یا تعزیر لازم ہے۔ انہیں یہ معلوم ہی نہیں کہ غیر مقلدین کے مفتیوں کا کیا فتویٰ ہے سنیے میر نور الحسن خان صاحب فرماتے ہیں:

وقیاس استنزال منی بر لواطت غفلت شدید ست وباطل ست ودر مثیل این کار حرج نیست. اھ (عرف الجادی من جناب ھد الھادی ص ۲۱۴)

اور جلق کو لواطت پر قیاس کرنا باطل اور سخت بری طرح غفلت ہے اس جیسے افعال میں کچھ بھی حرج نہیں۔ آپ نہیں بلکہ غیر مقلدین کے مذہب میں تو بعض ایسا کرنا واجب اور مندوب سمجھتے ہیں۔ چنانچہ مسئلہ نمبر ۴۰۲ میں گزر چکا۔

اعتراض:

(۵۰۲) گونگے شرابی پر حد نہیں اگر چہ اقرار کر لے۔

(در مختار جلد ۲ ص ۴۲۱، عالمگیری جلد ۲ ص ۶۸۷)

جواب:

در مختار میں اس طرح مصرح ہے کہ: "**فلا یحد اخرس للشبھة**"

(در مختار مع الشامی ج٤ ص ۳۷)

یعنی شبہ کی وجہ سے گونگے پر حد نہیں ہے۔ ہو سکتا ہے کہ اس کے گلے میں لقمہ اٹکا ہو اس کے اتارنے کے لیے شراب پی ہو یا زبردستی کسی نے پلا دی ہو وغیرہ وغیرہ اور حدیث میں یہ ثابت اور مسلم ہے کہ شبہات سے حد ساقط ہو جاتی ہے۔

اعتراض:

(۵۰۳) شرابی نے بو جانے کے بعد شراب پینے کا اقرار کیا تو حد نہیں ماری جاوے گی۔ (ابو حنیفہؒ و

ابو یوسفؒ) (عالمگیری جلد۲ص ۶۸۷،ہدایہ جلد۲ص ۴۷۴)

(۵۰۴) شراب کی بو جانے کے بعد گواہی گزرگئی تب بھی حد نہیں۔ (ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ)

(ہدایہ جلد۲ص ۴۷۴)

جواب:

امام محمدؒ کے قول پر ان صورتوں میں حد لازم ہوگی اور حنفیہ کا فتویٰ اسی پر ہے۔ چنانچہ شامی میں ہے:

ورجح فی غایة البیان قوله (ای محمدؒ) وفی الفتح انه الصحیح.

(شامی جلد٤ ص٤٠)

''غایۃ البیان'' میں محمدؒ کے قول کو ترجیح دی گئی ہے۔ اور ''فتح'' میں ہے کہ یہی صحیح ہے۔ غیر مقلدین کا بھی یہی مذہب ہے۔ جب حنفیہ کا اس پر عمل نہیں تو پھر ان پر اعتراض کیوں؟

اعتراض:

(۵۰۵) شراب پی کر قے کردی تو حد نہیں ماری جائے گی۔ (عالمگیری جلد۲ص ۶۸۷)

جواب:

مولف دیانت سے عاری ہیں۔ مسئلہ کی صورت بگاڑ دی عالمگیری کی عبارت ملاحظہ ہو:

المسلم اذا قاء الخمر فانه لا یحد لجواز انه شرب مکرھا. اھ

(عالمگیری جلد٢ ص١٦٠)

اگر مسلمان شراب کی قے کردے تو حد نہیں ماری جائے گی کیوں کہ ممکن ہے کہ جبراً پی ہو۔

اور قصداً قے کردینا بھی اس امر کا تو یہ ہے کہ وہ شراب کو اپنے پیٹ میں رکھنے کا روادار نہیں۔ اس لیے شبہ آگیا جس سے حد ساقط ہوگئی اور حدیث مسلم میں جو حد لگایا جانا مذکور ہے وہ اس لیے شہادت کی بنا پر اس کا قصداً شراب پینا ثابت ہوگیا تھا ورنہ حضرت عثمانؓ جیسے جلیل القدر صحابی ''الحدود تندرا بالشبهات'' ہوتے ہوئے کس طرح بلا تحقیق حدود جاری کر سکتے لہٰذا مولف کا صورۃ مذکورہ کو خلاف حدیث مسلم کہنا بے جا ہے۔

اعتراض:

(۵۰۶) چھوارے اور انگور کی شراب پی کر بے ہوش ہو جائے تو حد نہیں۔

(عالمگیری جلد۲ص ۶۸۸)

جواب:

یہ عالمگیری کے حوالے سے بالکل کذب بیانی ہے۔ عالمگیری میں تو اس طرح مذکور ہے:

والسکران مما سوی الخمر من الاشربة المتخذة من التمر و العنب والزبیب یحد. (عالمگیری جلد۲ص۱۶۰)

خمر کے بغیر اگر چھوارے انگور اور کشمش سے بنی ہوئی شراب سے نشہ آئے تو حد ماری جائے گی۔

اعتراض:

(۵۰۷) شہد کی شراب اور گدھی کے دودھ سے نشہ میں تو حد نہیں۔ (عالمگیری جلد۲ص ۲۸۸)

جواب:

عالمگیری میں یہ مسئلہ شراب کے متعلق نہیں ہے چنانچہ لکھا ہے:

ولو سکر من نبیذ العسل او لبن الرماك لم یحد. اھ (عالمگیری ج ۲ص۱۶۰)

اگر شہد کی نبیذ یا گھوڑی کے دودھ سے نشہ آئے تو حد نہیں۔ اور حنفیہ کے نزدیک اس مسئلے میں زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ جو ہدایہ میں ہے:

قالو والاصح انه یحد فانه روی عن محمد فیمن سکر من الاشربة انه یحد من غیر تفصیل. اھ (فتح القدیر ج٤ ص١٨٤)

کہ فقہاء نے فرمایا کہ اصح یہ ہے کہ حد ماری جائے گی کیوں کہ امام محمدؒ سے مروی ہے کہ جس نے بھی کسی قسم کی بھی نشہ آور چیز پی اس پر حد ہے۔

اعتراض:

(۵۰۸) شراپ کو پانی یا دودھ یا تیل سے مخلوط کردیا اگر شراب غالب نہ ہو اور اس میں سے قطرہ پی لیا تو جب تک نشہ نہ آوے تو حد نہیں۔ (عالمگیری جلد۲ص ۶۸۸)

جواب:

حدیث میں شراب پینے پر حد ہے۔ جو مخلوط ہو وہ خالص شراب نہیں اور جب مغلوب بھی ہو اور اس کے پینے سے نشہ بھی نہیں آیا تو اتنے سارے شبہات کے ساتھ اس مشروب کو خالص شراب پر کیسے قیاس کیا جا سکتا؟ جو اس پر حد ماری جائے؟ حالانکہ قیاس سے حد کا

اثبات بھی نہیں۔

اعتراض:

(۵۰۹) بھنگ پینے والے پر حد نہیں اگر چہ نشہ ہو گیا ہو۔ (عالمگیری جلد۲ص ۲۸۸)

جواب:

حنفیہ کا فتویٰ اس پر نہیں ہے چنانچہ شامی نے لکھا ہے کہ:

في متن البزدوی انه يحد بالسكر من البنج في زماننا على المفتى به. اھ (شامی جلد٤ ص٤٢)

متن بزدوی میں ہے کہ اگر بھنگ سے نشہ آئے تو ہمارے زمانے اس پر حد ہو گی اور یہ مفتیٰ بہ قول ہے۔

اعتراض:

(۵۱۰) گونگے چور پر حد نہیں۔ (درمختار جلد۲ص ۳۳۵)

جواب:

درمختار کی پوری عبارت اس طرح ہے:

لا يقطع اخرس لاحتمال نطقه بشبهة. اھ (شامی ج٤ ص۸۳)

گونگے کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا ہو سکتا ہے کہ گویا ہوتا تو کوئی ایسا شبہ بیان کر دیتا جس سے حد ساقط ہو جاتی ہے۔ لہٰذا حدیث "ادرؤ الحدود" پر عمل کرتے ہوئے حد ساقط ہے۔

اعتراض:

(۵۱۱) کفن چور پر حد نہیں۔ (درمختار جلد۲ص ۳۵۲، عالمگیری جلد۲ص ۷۱۵)

جواب:

مولف کو سرقہ کی تعریف ہی معلوم نہیں۔ قبر سے کفن نکالنا شرعاً سرقہ نہیں۔ اس پر سرقہ کی حد جاری نہ ہو گی ہاں تعزیر ہو گی کیوں کہ یہ چوری کا مکان محفوظ نہیں ہے کہ چوری کا پورا معنیٰ اس میں موجود ہو۔ مکان محفوظ اور مال محفوظ کی قدر تو آپ کی کتاب میں بھی موجود ہے۔

نواب صاحب لکھتے ہیں:

من سرق مكلفا مختارا من حرز اھ واستدل على ذلك بما اخرجه

ابو داؤد والنسائی واحمد والحاکم والترمذی. اھ (الروضۃ الندیۃ ص۲۵۹)

جس مکلف نے حالت اختیار میں مال محفوظ کی چوری کی ہے۔(اس پر قطع ید ہے اگر مال نصاب کو پہنچا ہو) بدلیل اس حدیث کے جس کو ابوداؤد، نسائی وغیرہ نے روایت کی ہے۔

دوسرے یہ کہ آثار سے بھی ثابت ہے کہ اس میں قطع ید نہیں ہے:

روی ابن ابی شیبۃ فی "مصنفہ" عن ابن عباسؓ. قال: لیس علی النباش من قطع. (نصب الرایۃ ج۳ ص ۳۶۷)

حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ کفن چور پر قطع ید یعنی حد نہیں ہے۔

وروی عن الزھری قال: اخذ بناش فی زمن معاویۃ وکان مروان علی المدینۃ فسأل من بحضرتہ من الصحابۃ والفقھاء فاجمع رأیھم علی ان یضرب ویطاف بہ. (نصب الرایۃ ج۳ ص ۳۶۸)

زہری سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ حضرت معاویہؓ کے دور خلافت میں جب کہ مروان مدینہ کا حاکم تھا ایک کفن چور پکڑا گیا تو مروان نے حاضرین صحابہ اور فقہاء سے سوال کیا تو سب کی رائے اس پر متفق ہوگئی کہ اس کو سزا دی جائے اور شہر کا گشت کرایا جائے۔

اعتراض:

(۵۱۲) کسی کی لکڑی یا گھاس چرالاوے تو حد نہیں۔(شرح وقایہ ص ۳۲۷)

جواب:

مولف علمی خیانت کے عادی ہیں۔شرح وقایہ کی پوری عبارت ملاحظہ ہو:

لا بتافہ یوجد مباحًا فی دادنا کخشب وحشیش. اھ

(شرح وقایہ ج۲ ص ۳۱۷)

اور حد نہیں ہے حقیر چیزوں کے چرانے میں جو ہمارے گھروں میں مباح کے طور پر ملتی ہیں۔جیسے لکڑی ہے گھاس ہے وغیرہ کیوں کہ حدیث میں ہے:

روی ابن ابی شیبۃ فی مصنفہ۔ ومسند "عن عائشۃ قالت لم تکن ید السارق تقطع علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الشیء التافہ. ورواہ مرسلا ایضا وکذا رواہ عبدالرزاق فی "مصنفہ" واسحاق بن راھویۃ

في "مسنده" ورواه ابن عدى في "الكامل" مسندًا. اهـ

(نصب الراية ج۳ ص۳۶۰)

حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں حقیر چیزوں کے چرانے میں چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جاتا تھا۔ اس کو ابن شیبہ نے اپنی مسند اور مصنف دونوں کتابوں میں روایت کیا ہے اور عبدالرزاق نے اپنی مسند میں نقل کی ہے۔ اور اسحاق بن راہویہ نے اپنی مسند میں بھی مرسلاً روایت کیا اور ابن عدی نے مسنداً روایت کیا ہے۔

اعتراض:

(۵۱۳) کسی کا دودھ یا گوشت چرا لاوے تو حد نہیں۔ (شرح وقایہ ص ۳۳۷)

جواب:

حدیث میں ہے:

عن الحسن البصرى ان النبى صلى الله عليه وسلم قال: انى لا اقطع فى الطعام. رواه ابوداؤد فى المراسيل وذكره عبد الحق فى احكامه ولم يعله بغير الارسال واقره ابن القطان (زيلعى) ومراسيل الحسن موصولة كما عرف وسكوت عبد الحق وتقرير ابن القطان يدل على كونه محتجابه عندهما. اهـ(اعلاء السنن ج۱۱ ص٤٨٤)

حسن بصری سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں کھانے کی چیزوں میں ہاتھ نہیں کاٹتا۔ اس کو ابوداؤد نے مراسیل میں روایت کیا اور عبدالحق نے اپنے ''احکام'' میں مگر مرسل ہونے کے علاوہ اور کوئی وجہ علت بیان نہیں کی اور ابن قطان نے ان کی تحقیق کو برقرار رکھا اور حسن کے مراسیل موصول ہیں جیسا کہ یہ معروف ہے اور سکوت عبدالحق اور تقریر ابن القطان اس پر دال ہیں کہ یہ ان کے نزدیک قابل حجت ہے۔

اعتراض:

(۵۱۴) میوہ یا کڑی کھیتی چرا لاوے تو حد نہیں۔ (شرح وقایہ ص ۳۳۷)

جواب:

شرح وقایہ کی عبارت اس طرح ہے:

وفاكهة رطبة وثمر على شجر وزرع لم يحصد لعدم الحرز. اھ

(شرح وقاية ج۲ ص۳۱۷، و ص۳۱۸)

تازہ میوہ درخت سے پھل اور جو کھیتی ابھی کٹی نہ ہو اگر چرالاوے تو حد نہیں۔ کیوں کہ یہ چیزیں محفوظ نہیں ہیں۔ آپ کے ہاں یہ شرط مصرح ہے۔ جیسا کہ ابھی گزرا اور اگر محفوظ ہو جانے کی صورت میں چرالاوے تو حد ہے۔ اور یہی حدیث مشکوۃ میں مذکور ہے۔ مولف نے عدم فہم کی وجہ سے اس حدیث کو اس مسئلے کے خلاف پیش کر دیا۔ حدیث یہ ہے:

عن ابی هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا قطع فى ثمر ولا كثر. رواه ابن ماجة واسناده صحيح (دراية)

(اعلاء السنن ج۱۱ ص۴۸۳)

حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھلوں اور غنچے کے چرانے میں حد نہیں ہے اس کو ابن ماجہ نے سند صحیح روایت کیا ہے۔

اعتراض:

(۵۱۵) مسجد کا دروازہ چرالاوے تو حد نہیں۔ (شرح وقایہ ص ۳۳۷)

جواب:

شرح وقایہ میں اس کی وجہ بھی بیان کر دی ہے کہ

"لعدم الاحراز" (شرح وقايه ج۲ ص۳۱۹)

یعنی محفوظ نہ ہونے کی وجہ سے کیوں کہ دروازہ نہ کوئی نگہبان نہیں اس لیے محفوظ نہیں رہا اور شبہ کی وجہ سے حد ساقط ہوگئی۔

اعتراض:

(۵۱۶) کسی کا قرآن چرالاوے تو حد نہیں۔ (شرح وقایہ ص ۳۳۷)

جواب:

شرح وقایہ میں یہ بھی مذکور ہے کہ:

"لانه يقول اخذته للقرأة اھ" (شرح وقايه ج۲ ص۳۱۹)

کیونکہ ممکن ہے کہ یہ کہہ دے میں نے تلاوت کرنے کے لیے لایا ہوں۔ تو یہ چوری نہیں

ہے جس سے شبہ واقع ہو گیا اور حدیث مسلم ہے کہ

"ادرؤا الحدود ما استطعتم" اور غیر مقلدوں کا بھی فتوی ہے:

ولو سرق مصحفًا لا تقطع اھ (کنز الحقائق ص ۱۹۸)

(اگر مصحف چرالیا تو ہاتھ نہیں کاٹے گا۔)

اعتراض:

(۵۱۷) کسی کا لڑکا چرالاوے تو حد نہیں۔ (شرح وقایہ ص ۳۳۷)

جواب:

شرح وقایہ میں یہ مسئلہ اس طرح ہے:

و (لافی) صبی حر لانہ لیس بمال. اھ (شرح وقایہ ج۲ ص۳۱۹)

اور حد نہیں ہے آزاد بچے کے چرانے میں کیوں کہ وہ مال نہیں ہے۔

یہ مؤلف کی عقلمندی ہے کہ مال چرائے بغیر بھی حد لازم ہے بھلا حدود قیاس سے ثابت کی جاسکتی ہیں اور آپ تو قیاس کے دشمن ہیں۔

اعتراض:

(۵۱۸) کسی کا مال لوٹ لاوے تو حد نہیں۔ (شرح وقایہ ص ۳۳۸)

جواب:

مؤلف کو نہ اپنے مذہب کا پتہ ہے نہ حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا' شوکانی لکھتے ہیں:

ولیس علی الخائن والمنهب والمختلس قطع. (الدرر البهية ص ۲۶۲)

خائن، لٹیرے اور اچکے پر قطع ید کا حکم نہیں ہے۔ (حدیث میں ہے:)

عن جابر رضی الله عنه عن النبی صلی الله علیه وسلم قال: لیس علی خائن ولا مختلس ولا منتهب قطع. رواه احمد و الاربعة وصححه الترمذی وابن حبان. (بلوغ المرام ص ۱۱۲)

حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خائن، گرہ کٹ اور لٹیرے پر قطع یعنی حد نہیں ہے۔ اس مسند احمد اور سنن اربعہ میں روایت کیا ہے اور ابن حبان اور ترمذی نے اس کی تصحیح کی ہیں۔

اعتراض:

(۵۱۹) بیت المال (شاہی خزانے) میں سے چرالاوے تو حد نہیں۔ (شرح وقایہ ص ۳۳۸)

جواب:

مؤلف صاحب سرقہ کی شرعی تعریف معلوم نہیں ہے سو۔ بے سمجھے اعتراض کیے جاتے ہیں نہ شرح وقایہ کی سمجھ ہے پھر حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور اثر صحابہؓ کی شرح وقایہ میں ہے کہ:

و (لا قطع فی) مال عامة كمال بيت المال ومال له فيه شركة.

(شرح وقایه ج۲ ص ۳۲۰)

اور حد نہیں عامۃ الناس کے مال چرانے میں جیسے کہ بیت المال ہے۔ نہ اس مال کے چرانے میں کہ جس میں خود اس کی شرکت کے۔

حدیث میں ہے:

عن ابن عباس ان عبدا من رقيق الخمس سرق من الخمس فرفع ذلك الى النبى صلى الله عليه وسلم فلم يقطعه وقال مال الله سرق بعضه بعضًا.

رواه ابن ماجة ورواه عبدالرزاق. اھ (اعلاء السنن ج۱۱ ص ۴۸۹)

ابن عباس سے مروی ہے کہ خمس کے ایک غلام نے مال خمس میں سے چوری کی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اس کی پیشی ہوئی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا ہاتھ نہیں کاٹا اور فرمایا کہ اللہ کا مال ہے ایک مال نے دوسرے کو چرالیا اس کو ابن ماجہ اور عبد الرزاق نے روایت کیا ہے۔

حضرت عمرؓ اور علیؓ سے بھی بسند صحیح مروی ہے کہ انہوں نے بیت المال سے چرانے والے پر حد جاری نہیں کی۔ (اعلاء السنن ج۱۱ ص ۴۸۹)

جب بیت المال میں اپنی ملکیت کا شبہ ہے تو پھر اس پر حد کیسے جاری کی جاسکتی ہے؟

اعتراض:

(۵۲۰) حنفی شافعی ہو جائے تو تعزیر دی جاوے گی۔

(درمختار جلد۲ ص ۴۴۳، عالمگیری جلد۲ ص ۷۰۲)

(اس پر بھی کہا جاتا ہے کہ چاروں مذہب حق ہیں)

جواب:

یہ مؤلف کا شغل ہے کہ عوام کو مغالطہ میں ڈالا جائے۔ چاروں مذہب حق ہیں۔ اسی لیے

حنفیہ نے کہا کہ:

ارتحل الی مذهب الشافعي يعزر اذا كان ارتحاله الا لغرض محمود شرعًا. اھ(در مختار مع الشامی ج٤ ص٨٠)

حنفی شافعیت کی طرف انتقال کر گیا تو تعزیر ہوگی اگر یہ انتقال کسی قابل تعریف شرعی وجہ کی بنا پر نہ ہوا ہو بلکہ کسی دنیاوی مفاد کی خاطر یا حنفی کو حقیر، ذلیل و باطل اعتقاد کر کے اپنا مذہب بدلا ہو چاہے اس صورت شافعی حنفی ہو یا حنفی حنبلی ہو وغیرہ وغیرہ سب مذموم ہیں۔

شامی میں ہے:

لو ان رجلا برئ من مذهبه باجتهاد وضح له كان محمودًا مأجورًا اما انتقال غيره من غير دليل بل لما يرغب من عرض الدنيا وشهوتها فهو المذموم الآثم المستوجب للتأديب والتعزير لارتكابه المنكر فى الدين واستخفافه بدينه ومذهبه. (شامی ج٤ ص٨٠)

اور کوئی شخص صحیح اجتہاد اور واضح دلیل کی وجہ سے اپنے مذہب سے انتقال کر گیا تو باعث اجر اور پسندیدہ ہے اور اگر قابلیت اور دلیل واضح کے بغیر دنیاوی مفاد کی خاطر اور شہوت پرستی کی بنا پر اپنے مذہب سے انتقال کر گیا تو یہ مذموم اور جرم ہے اور باعث تادیب وتعزیر ہے کیوں کہ اس نے منکر کا ارتکاب کیا اور اپنے دین اور مذہب کی تحقیر وتذلیل کی ہے۔

کتاب السیر

اعتراض:

(۵۲۱) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے گالی دینے سے ذمی کا عہد نہیں ٹوٹتا۔

(ہدایہ جلد۲ ص۵۸۰، کنز ص۲۱۳)

جواب:

حدیث صحیح سے یہ ثابت ہے کہ جس شرط پر امن کا عہد قرار پائے اگر اس کے خلاف ورزی ہو تو عہد ٹوٹتا ہے ورنہ نہیں:

عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم لما ترك من ترك من اهل خيبر على ان لا يكتموه شيئًا من اموالهم فان فعلوا فلا ذمة لهم ولا عهد قال فغيبوا مسكا فيه مال وحلى يحيى بن اخطب كان احتمله معه الى خيبر

فسألهم عنه فقالوا اذهبته النفقات فقال العهد قريب والمال اكثر من ذلك قال فوجد بعد ذلك في خربة فقتل رسول الله صلى الله عليه وسلم ابنى ابى الحقيق واحدهما زوج صفية. رواه البيهقي باسناد رجاله ثقات وقد رواه البخارى في صحيحه مطولا. (اعلاء السنن ج١٢ ص٣١)

ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل خیبر کو چھوڑ دیا اس شرط پر چھوڑا کہ اپنے اموال سے کچھ بھی چھپایا تو عہد ذمہ ختم ہو جائے گا۔ ابن عمرؓ نے کہا پھر انہوں نے چمڑے کی تھیلی جس میں یحییٰ بن اخطب کا مال اور زیورات تھے اور جس کو وہ اپنے ساتھ خیبر لے گئے غائب کر دی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے متعلق ان سے پوچھا انہوں نے کہا کہ یہ خرچہ در چہ میں ختم ہوگئی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مدت بہت کم ہے اور مال اس سے زیادہ ہے۔ ابن عمرؓ نے کہا کہ پھر یہ تھیلی ایک ویرانہ میں چھپی ہوئی مل گئی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوالحقیق کے دونوں بیٹوں کو قتل کر دیا ان میں سے ایک حضرت صفیہ کا شوہر بھی تھا۔ بیہقی نے اس کو سند صحیح روایت کیا اور بخاری نے اپنی ''صحیح'' میں۔

یاد رہے صورت مذکورہ میں ذمی کو قتل کیا جائے گا اگر علی الاعلان سب و شتم کرے کیوں کہ اس میں شعار اسلام کی ہتک حرمت ہے اور ذمی کو اس کی جازت نہیں ہے یا اسی طرح اگر عدم سب و شتم پر عہد ہو تو عہد ٹوٹ جائے گا یہی حنفیہ کا فتویٰ ہے کیوں کہ حدیث میں ہے:

عن ابى برزة قال اغلظ رجل لابى بكر الصديق قلت: الا اقتله! فقال ابوبكر ليس هذا الا لمن شتم النبى صلى الله عليه وسلم اخرجه ابن حزم فى "المحلى" واحتج به واخرجه ابو داؤد والنسائى. اھ

(اعلاء السنن ج١٢ ص٣٨٩)

ابو برزہ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا کہ کسی نے حضرت ابو بکرؓ کو گالی دی تو میں نے کہا کہ میں اس کو قتل نہ کر دوں؟ جواب دیا۔ نہیں۔ قتل تو صرف اس شخص کو کیا جائے گا جس نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو گالی دی ہو۔ اس کو ابن حزم نے محلی میں روایت کیا اور اس سے حجت پکڑی ہے۔

وانه عليه السلام ترك ذالك اليهود الذى كان يقول له عليه السلام "السام عليكم" من غير ان يامر بقتله. اھ (النكت الطريفة ص١٣٢)

اس میں یہ تصریح نہیں کہ اس سے عہد ٹوٹتا ہو مگر تعزیر مصرح ہے۔ جس پر حنفیہ کا عمل ہے۔

اعتراض:

(۵۲۲) کافروں سے لڑائی کرنا واجب ہے گو وہ ابتدا نہ کریں۔ (قدوری ص ۲۶۹)

جواب:

جس شخص کو جہاد سے نفرت ہو جائے وہ ہی صریح بیان و احادیث جہاد کے خلاف لب کشائی کر سکتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ (البقرۃ: ۱۹۳)

اور لڑو ان (کافروں) سے یہاں تک کہ فساد باقی نہ رہے۔ اور خدا تعالیٰ کا دین ہی عام ہو جائے۔ حدیث میں ہے:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يشهدوا ان لا اله الا الله وان محمدًا رسول الله (الحديث) رواه البخارى ومسلم

(نصب الراية ج۳ ص۳۸۰)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مجھے حکم کیا گیا کہ لوگوں سے لڑوں یہاں تک کہ اس بات کی گواہی دیں کہ اللہ کے سوا کوئی الٰہ نہیں اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں۔ اس کو بخاری و مسلم نے روایت کیا ہے۔

اس معنی پر اور بھی بہت ساری آیات و احادیث صحیحہ موجود ہیں جن سے جہاد کی فرضیت کی حقیقت مبینہ طور پر ثابت ہو جاتی ہے۔ پھر ان نصوص سے یہ بھی ظاہر ہو جاتا ہے کہ جنگ کی ابتدا کافر سے ہونی شرط نہیں کیوں کہ یہ بھی حدیث میں مصرح ہے: چنانچہ

عن نافع اغار رسول الله صلى الله عليه وسلم على بنى المصطلق وهم غافلون فقتل مقاتلتهم وسبى ذراديهم حدثنى بذلك عبدالله بن عمرؓ. متفق عليه (بلوغ المرام ص۱۱۵)

حضرت نافع سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قبیلہ بنی المصطلق پر حملہ فرمایا اور وہ اس وقت بالکل غافل تھے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ جتنے جنگجو لوگ آئے ان کو قتل کر دیا اور باقی بچوں کو قید بنا لیا۔ نافعؒ نے کہا کہ مجھے یہ واقعہ عبداللہ بن عمرؓ نے بیان کیا

ہے۔ یہ روایت بخاری و مسلم میں ہے۔

ان نصوص سے یہ بات بالکل عیاں ہے کہ مولف کا اعتراض بزدلی اور جہاد سے فرار پر مبنی ہے اور شاید یہی وجہ ہے کہ غیر مقلدوں کی حکومت آج تک کوئی قائم نہیں ہو سکی۔ تاریخ سے ثابت نہیں کہ غیر مقلدین کے لامذہبوں نے کفار سے جہاد کر کے کسی ملک کو فتح کر لیا ہو۔

اعتراض:

(۵۲۳) ذمی مسلمان عورت سے زنا کرے تو بھی عہد نہیں ٹوٹتا۔ (کنز ص ۲۱۳)

جواب:

ذمیوں کے بارے میں وفا عہد کے متعلق مسئلہ نمبر ۵۲۱ میں گزر چکا ہے۔ اب اس مسئلہ کے متعلق آثار صحابہ پیش ہیں:

عن ابن جريج ان ابا عبيدة بن الجراح و ابا هريرة قتلا كتابين ارادا امرأة على نفسها مسلمةً. رواه عبد الرزاق وهو مرسل صحيح وقال ابو يوسف في الخراج عن زياد بن عثمان ان رجلا من النصارى استكره امرأة مسلمة على نفسها فرفع ذلك الى ابى عبيدة فقال ما على هذا صالحناكم فضرب عنقه وهذا شاهد جيد المرسل ابن جريج. (اعلاء السنن ج۱۲ ص ۳۸۵)

ابن جریج سے مروی ہے کہ حضرت ابوعبیدہ بن الجراح اور حضرت ابو ہریرہؓ نے دو کتابی مردوں کو اس بنا پر قتل کر دیا کہ انہوں نے ایک مسلمان عورت سے زنا کرنے کی کوشش کی تھی اس کو عبدالرزاق نے روایت کیا ہے یہ مرسل صحیح ہے۔ امام ابو یوسف نے "کتاب الخراج" میں زیاد بن عثمان سے روایت کیا ہے کہ ایک نصرانی نے کسی مسلمان عورت سے زبردستی زنا کیا تو یہ واقعہ حضرت ابوعبیدہ ابن الجراح کے سامنے پیش ہوا تو انہوں نے کہا کہ اس کی گردن ماردی جائے کہ اس پر ہم نے تم سے صلح نہیں کی تھی۔ اور یہ روایت ابن جریج کے مرسل کے لیے شاہد ہے۔

اسی طرح حضرت عمرؓ سے بھی مروی ہے۔ معلوم ہوا کہ اس سے عہد ذمہ تو ٹوٹتا نہیں مگر تعزیر ضروری ہے اور یہی حنفیہ کا فتویٰ ہے۔ عہد ذمہ ٹوٹ جاتا کہ اس کا مال بھی بیت المال میں داخل کیا جاتا اور اس کی اولاد کو بھی لونڈی غلام بنالیا جاتا۔

کتاب المفقود

اعتراض:

(۵۲۴) زوجہ مفقود الخبر نوے برس انتظار کرے۔

(عالمگیری جلد۲ ص۸۸۲، ہدایہ جلد۲ ص۲۶۱، شرح وقایہ ص۳۵۹، کنز ص۲۲۰، بہشتی زیور حصہ۴ ص۵۷)

(۵۲۵) جب مفقود کی عمر کے ایک سو بیس برس گزر جائیں تب مرنے کا حکم کیا جاوے گا اور ابو یوسف کے نزدیک سو برس ہیں۔ (ہدایہ جلد۲ ص۶۲۱، قدوری ص۱۵۳)

(۵۲۶) پھر عورت بعد مدت مذکورہ کے نکاح کر سکتی ہے۔ (بہشتی زیور حصہ۴ ص۵۷)

(کیا یہ ممکن ہے؟) (ملاحظہ ہو نمبر ۴۸۱، لغایت نمبر ۴۸۳ حصہ دوم)

جواب:

بالکل ممکن ہے حضرت نوح علیہ السلام کی عمر، حضرت سارہ، اور حضرت سلمان فارسی کی عمریں جہاں قرآن، حدیث و آثار میں موجود ہوں وہاں اپنی رائے چلانا شیطانی دھندہ ہے۔ مولف نے شیطان کے پھندہ میں پھنس کر "حقیقۃ الفقہ" لکھی اور اپنی عقل سمجھ کو شیطان کے نام کر دیا۔

اخرج الدار قطني في "سننه" عن المغيرة بن شعبة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم امرأة المفقود امرأته حتى يأتيها البيان. والحديث ضعيف. اهـ (نصب الراية ج۳ ص۴۷۲)

حضرت مغیرہ بن شعبہ سے مروی ہے انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مفقود الخبر کی بیوی اس کی بیوی رہے گی جب تک کہ بات کھل نہ جائے، بیان نہ آئے (یہ حدیث ضعیف ہے)

عن علي اذا فقدت المرأة زوجها لم تزوج حتى يقدم أو يموت. اخرجه ابو عبيد ذكره الحافظ في "الفتح" وهو حسن أو صحيح على اصله. وذكره ابن حزم في "المحلى" وهو مرسل صحيح. (اعلاء السنن ج۱۲ ص۲۵)

اور حضرت علی نے فرمایا کہ جب کسی عورت کا شوہر گم ہو جائے تو جب تک اس کی موت

نہ ہو یا واپس نہ آجائے کسی سے نکاح نہیں کر سکتی ہے۔ ابوعبیدہ نے اس کی تخریج کی اور حافظ ابن حجر نے فتح میں اس روایت کو بیان کیا ہے اور یہ روایت ان کے اصول کے مطابق حسن یا صحیح ہے اور اس کو ابن حزم نے بھی روایت کیا ہے۔ اور یہ صحیح مرسل ہے۔

قال البيهقي هو المشهور عن علي عن ابن جريج قال: بلغني ان ابن مسعود وافق عليا. اه (نصب الرايه جلد۳ ص۴۷۲)

اور بیہقی نے فرمایا کہ یہی قول حضرت علیؓ سے مشہور ہے۔

ابن جریج سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ مجھے یہ خبر پہنچی کہ ابن مسعودؓ نے حضرت علیؓ کی موافقت کی ہے۔ حدیث اگرچہ ضعیف ہے مگر حضرت علیؓ اور ابن مسعودؓ کے قول سے اس کی تائید ہوگئی۔ جس سے معلوم ہوا کہ مفقود الخبر کی بیوی اپنے شوہر کی بابت صحیح اطلاع ہونے تک انتظار کرے گی۔ اس میں کسی قسم کی وقت کی تعیین نہیں ہے۔ اس لیے ائمہ نے اپنے زمانے اور ملک کے اعتبار سے انتظار کی مقدار فرمایا ہے کیوں کہ حدیث میں ''انتظار بیان'' ہے جو عام ہے چاہے جس طریقے سے ہو۔ عالمگیری میں ہے کہ مختار یہ ہے کہ حاکم کی رائے پر تعیین مدت ہوگی۔ اور ابن ہمام نے کہا کہ ستر سال تک انتظار کرے گی کیوں کہ حدیث صحیح میں ہے کہ اس امت کی عمر ساٹھ اور ستر کے درمیان ہے۔

مگر متاخرین حنفیہ نے زمانہ پرفتن اور پرفساد ہونے کی وجہ ضرورۃ حضرت عمرؓ کے قول پر فتویٰ صادر فرماتے ہیں۔ امام مالک کا مذہب ہے۔ یہی امام مالک کا مذہب ہے مگر امام مالک کے مذہب میں تفصیل یہ ہے۔

روى مالك في المؤطا "عن سعيد بن المسيب ان عمر بن الخطاب قال ايما امرأة فقدت زوجها فلم تر اين هو فانها تنتظر اربع سنين ثم تعتد أربعة اشهر وعشرا ثم تحل ورواه عبدالرزاق. اه (نصب الرايه ج۳ ص۴۷۳)

سعید بن المسیب سے روایت ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ کسی بھی عورت کا شوہر مفقود ہوجائے اور معلوم نہ ہو کہ کہاں ہے؟ تو یہ چار سال تک انتظار کرے گی۔ اس کے بعد چار مہینے اور دس دن عدت گزارے گی۔ پھر اس کے لیے دوسرا نکاح حلال ہوجائے گا۔ اس کو عبدالرزاق نے بھی روایت کیا ہے۔

شامی میں ہے:

وقد قال فی البزازیة: الفتوی فی زماننا علی قول مالك وقال الزاهدی کان بعض اصحابنا یفتون به للضرورة. (شامی ج٤ ص٢٩٦)

بزازیہ میں کہا ہے کہ ہمارے زمانے میں فتویٰ امام مالک کے قول پر ہے اور زاہدی نے کہا کہ ہمارے بعض علماء ضرورۃً اسی پر فتویٰ دیتے تھے۔ مگر غیر مقلدین کے آباء علمی شوکانی اور نواب صاحب نے سب سے کنارہ کش ہو کے یہ بتادیا کہ

اذا لم یکن لها (زوجة المفقود) ما تستفقه کان ذالك وجها للفسخ وهکذا اذا قالت مدة الغیبة وکانت المرأة تتضرر بترك النکاح فالفسخ لذلك سائغ. اھ (دلیل الطالب علی ارجح المطالب للنواب ص٤٦٩)

اگر مفقود کی بیوی کو نفقہ موجود نہ ہو تو فسخ کرا سکتی ہے۔ اسی طرح اگر گم شدہ کی مدت دراز ہوگئی ہو اور اس عورت کو ترک نکاح سے نقصان پہنچ رہا ہو تو بھی فسخ کرا سکتی ہے۔

ان لوگوں کا فتویٰ حدیث اور آثار دونوں کے خلاف ہے

کتاب البیوع

اعتراض:

(۵۲۷) مسلمان نے ذمی کو شراب و سور خرید و فروخت کے لیے وکیل کیا تو جائز ہے۔ (ابو حنیفہؒ)
(درمختار جلد۲ ص ۸۴، ص ۳۲۶، عالمگیری جلد۳ ص ۱۸۰، کنز ص ۲۳۹)

جواب:

صاحبین کے نزدیک یہ توکیل باطل ہے اور یہ ظاہر روایت ہے اور اسی پر حنفیہ کا فتویٰ ہے اور امام کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے۔ اور مکروہ تحریمی غیر مقلدین کے ہاں حرام کے معنی ہیں۔ پھر اعتراض کی کیا بات ہے اور تینوں امامؒ اس بات پر متفق ہیں کہ صورت مذکورہ میں اگر شراب اور سور کو خریدا تو شراب کا سرکہ بنالیا جائے یا زمین پر بہادینا اور سور کو چھوڑ دینا واجب ہے۔ اور اگر ایسا نہ کیا تو شراب اور سور فروخت کیا تو ثمن کو صدقہ کر دینا واجب ہے۔ شراب کو زمین پر بہا دینے کے متعلق بھی حدیث میں تصریح بھی ہے۔ چنانچہ تحریم خمر کے بعد اس قسم کے بہت سارے واقعات پیش آئے اور سرکہ بنانے کے متعلق سابق میں تفصیل سے گزر چکا

ہے۔ حنفیہ کا فتویٰ ملاحظہ ہو:

امر المسلم ببيع خمر او خنزير او شرائها ذلك عند الامام مع اشد كراهة لأن العاقد يتصرف باهلية وانتقال الملك الى الآمر امر حكمي وقالا لا يصح وهو الاظهر (فى الشامى) فيجب عليه ان يخلل الخمر او يريقها ويسيب الخنزير ولو وكله ببيعها يجب ان يتصدق بثمنها. اھ

(در مختار مع الشامي ج۵ ص۸۳)

مسلمان نے ذمی کو شراب وسور کے خرید وفروخت کے لیے وکیل کیا تو صحیح ہے مگر مکروہ تحریمی ہے صحیح ہونے کی وجہ یہ ہے ذمی کا تصرف اپنی اہلیت پر ہوا اور ملک کا دوسرے کی طرف انتقال کر جانا یہ ایک حکمی امر ہے۔ صاحبین نے فرمایا کہ ایسا کرنا باطل ہے اور یہی ظاہر ہے تو سب کے نزدیک خریدنے کی صورت میں شراب کو سرکہ بنانا یا زمین پر بہا دینا اور سور کو چھوڑ دینا واجب ہے اور بیچنے کی صورت میں تمام ثمن کا تصدق واجب ہے۔

حدیث سے چونکہ ذمیوں کا تصرف اپنی اشیاء پر ثابت ہے اس لیے امام صاحب نے اس رائے کا اظہار کیا۔

اعتراض:

(۵۲۸) شراب گھی یا گوندھے ہوئے آٹے میں جا پڑے تو اس کی بیع میں خوف نہیں۔

(عالمگیری جلد۳ ص۱۸۱)

جواب:

عالمگیری میں مسئلہ تفصیل کے ساتھ مذکور ہے جس کو مولف نے حذف کر دیا ہے۔ وہ یہ ہے کہ:

والحلال اذا اختلط بالحرام كالخمرَ تقع فى السمن والعجين فلا بأس ببيعه اذا بين ما لم يغلب عليه او استويا ولا بأس بالانتفاع به غير الاكل.

(عالمگیری ج۳ ص۱۱۶)

اور اگر حلال حرام کے ساتھ مخلط ہو جائے جیسا کہ شراب جو گھی یا گوندھے ہوئے آٹے میں گر گیا ہو تو اس کے بیچنے میں حرج نہیں بشرطیکہ اس کی اطلاع دی گئی ہو۔ اور حرام حلال

کے برابر ہو یا اس پر غالب نہ آگیا ہو تو اسے کھانے کے سوا دوسرے کام لینے میں حرج نہیں۔
جب حلال چیز غالب ہے اور بیع بھی اس پر ہوئی تو اس کے ساتھ تابع ہو کر شراب بھی چلی گئی تو اس میں کیا حرج ہے جب کہ اطلاع بھی دے دی گئی ہو۔ اس صورت میں آپ کے مذہب کے مطابق تو پکانے کے بعد اس کے کھانے میں بھی کچھ حرج نہیں ہے جیسا کہ ''کتاب الطہارۃ'' میں گزر چکا ہے حنفیہ نے مذکورہ مسئلہ میں یہ بھی واضح کر دیا کہ اس سے کھانے کے علاوہ دوسرے فائدے اٹھا سکتے ہیں اور بیع کا اصل مقصد انتفاع ہے اسی لیے حدیث میں شکاری کتے وغیرہ محترم نے جانوروں کے خرید و فروخت کی اجازت ہے۔ چنانچہ احادیث صحیحہ میں اس کا ثبوت موجود ہے۔

اعتراض:

(۵۶۹) سوا شراب کے جتنی پینے کی چیزیں حرام ہیں سب کی بیع جائز ہے۔ (ابو حنیفہؒ) (عالمگیری جلد ۳ ص ۱۸۲)

جواب:

اس میں امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف ہے۔ صاحبین کے نزدیک یہ بیع ناجائز ہے۔ مگر امام پر اعتراض کی کوئی بات نہیں کیوں کہ حدیث میں صرف شراب کی بیع پر حرمت وارد ہے نہ کہ دیگر مشروبات محرمہ پر، ملاحظہ ہو:

اخرج البخاری ومسلم عن جابر انه سمع رسول الله صلی الله علیه سلم عام الفتح یقول وهو بمکة: ان الله ورسوله حرم بیع الخمر والمیتة الخنزیر والاصنام. (الحدیث) (نصب الرایة ج٤ ص٥٤)

بخاری اور مسلم نے حضرت جابرؓ سے تخریج کی ہیں کہ انہوں نے فرمایا کہ میں نے فتح مکہ کے سال مکے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہتے ہوئے سنا ہے کہ اللہ تعالیٰ اور ان کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے شراب، مردار، سور اور بتوں کی بیع کو حرام قرار دے دیے ہیں۔
شراب پر باقی مشروبات محرمہ کو قیاس کرنا بے جا ہے کیوں کہ بہت سارے ماکولات و مشروبات ایسی ہیں جن کا کھانا پینا تو حرام ہے مگر اس سے دوسرے قسم کا انتفاع نہ ممنوع ہے نہ حرام۔ جیسے کہ حرام مذبوح جانوروں کی کھال زہر وغیرہ ہیں کہ ان کا کھانا پینا تو حرام ہے مگر

انتفاع باتفاق امت جائز ہے اور اسی بناپر ان چیزوں کے خرید وفروخت میں بھی کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ اس طرح بہت ساری چیزیں ہمارے روزمرہ کی زندگی میں پائی جاتی ہیں۔

اعتراض:

(۵۳۰) شیرہ انگور شراب بنانے والے کو فروخت کرے تو جائز ہے مکروہ نہیں۔

(عالمگیری جلد۳ ص ۱۸۲، وص ۳۰۲، شرح وقایہ ص ۵۶۸، کنز ص ۳۸۲، قدوری ص ۲۸۱)

جواب:

اس میں نہ گناہ ہے اور نہ اعانت علی العصیان ہے۔ کیونکہ کتب حنفیہ میں مصرح ہے کہ:

ان المعصية لا تقام بعينه بل بعد تغييره. اھ(هداية رابع ص ۴۷۲)

بے شک معصیت عین شیرہ سے قائم نہیں ہوتی ہے بلکہ اس میں تغیر لانے کے بعد معصیت پائی جاتی ہے۔

تو یہ براہ راست اعانت علی المعصیت نہیں ہوئی جو ممنوع ہے تو اس میں اعتراض کی کوئی وجہ نہیں۔ اگر آیت ''وَلَا تَعَاوَنُوْا عَلَى الْاِثْمِ وَالْعُدْوَانِ'' (المائدۃ: ۲) یعنی اور مدد نہ کرو گناہ پر اور ظلم پر۔ اس سے ہر قسم کی اعانت مراد ہو براہ راست ہو یا بالواسطہ تو کافر، ذمی اور فاسق وفجار کے ساتھ کسی قسم کا تعلق ہی سہی ممنوع قرار پائے گا کیوں کہ یہ بھی ایک قسم کی اعانت ہے جس میں اس کی تقویت ہے۔ حالانکہ کوئی بھی اس کے قائل نہیں جب کہ کفار اور فساق کے ساتھ سیکڑوں معاملے نصوص سے ثابت نہیں۔ واضح ہو کہ اس مسئلہ میں بھی صاحبین امام کے مخالف ہیں۔ مگر فتویٰ اس پر ہے کہ صورۃ مذکورہ مکروہ تنزیہی ہے۔

اعتراض:

(۵۳۱) مسلمان دارالحرب میں حربی کو شراب یا سور یا مردار یا خون فروخت کرے تو جائز ہے۔ (عالمگیری جلد۳ ص ۳۴۱)

جواب:

اصل الاشیاء اباحۃ ہونے کی بناپر (جو آپ کے ہاتھ میں بھی مسلم ہے) کافروں کا مال دار الحرب میں مسلمانوں کے لیے مباح ہے تو اگر کسی مسلمان نے کسی بھی طریقے سے ان کا مال حاصل کرلیا تو مال مباح ہی ہے بشرطیکہ اس میں غدر نہ ہو جو ممنوع ہے۔ تو معلوم ہوا کہ یہ صورۃ

مذکورہ حقیقت میں خرید وفروخت نہیں ہے بلکہ مال مباح کے اخذ کرنے کا ایک طریقہ ہے جو جائز ہے چنانچہ حدیث میں سود کی حرمت کے باوجود دارالحرب میں سودی معاملہ کی اجازت ہے۔ جو درحقیقت سودی معاملہ نہیں بلکہ مال مباح کے اخذ کرنے کا ایک طریقہ ہے۔

مگر حنفیہ کا فتویٰ احتیاطی طور پر امام ابو یوسفؒ کے قول پر ہے کہ یہ معاملہ جائز نہیں ہے۔ اعتراض کی کوئی بات نہیں ہے۔

اعتراض:

(۵۳۲) دو حربی دارالحرب میں مسلمان ہونے کے بعد باہم شراب یا سود وغیرہ کی بیع کریں تو جائز ہے۔ (ابو حنیفہؒ و محمدؒ) (عالمگیری جلد ۳ ص ۳۴۱)

جواب:

طرفین کے ہاں مسلمانوں کا مال دارالاسلام ہی میں معصوم اور محفوظ ہو جاتا ہے اور حربی کا مال امان کی صورت میں معصوم سمجھا جاتا ہے۔ اس کے بغیر معصوم نہیں سمجھا جاتا جس کی وجہ سے صورت مذکورہ میں معاملہ جائز ٹھہرا۔ اصل محل نزاع یہ ہے کہ ان احکام میں طرفین دار الاسلام اور دارالحرب کا فرق کرتے ہیں کیوں کہ دارالحرب میں ربا کی اجازت حدیث سے ثابت ہے اور اس طرح اور بھی احکام ہیں جس میں دارالاسلام اور دارالحرب کا فرق کیا جاتا ہے۔ اور جمہور عاقد کا یعنی شخص کا اعتبار کرتے ہیں جس کی وجہ سے وہ ہر جگہ اسے حرام قرار دیتے ہیں۔ کیوں کہ نص عام ہے۔

مگر فتویٰ حنفیہ کے ہاں احتیاطاً امام ابو یوسفؒ کے قول پر ہے۔

اعتراض:

(۵۳۳) سور اور شراب کے بدلے غلام خرید لے تو اس کو بیچنا

جواب:

یہ مسلّم ہے کہ بیع میں جانبین کا مال ہونا ضروری ہے اگر کسی ایک جانب بھی مال نہ ہو تو بیع باطل ہے اور بیع فاسد ہے اگر اس میں کسی کے ہاں بھی سہی مالیت موجود ہو جیسا کہ سور اور شراب ہیں کہ کافروں کے ہاں اس میں مالیت موجود ہے اس صورت میں حنفیہ کا متفقہ فتویٰ ہے کہ متعاقدین پر فسخ بیع واجب ہیں اگر کسی نے اس میں تصرف کرلیا تو اس پر مال کی قیمت

واجب ہے اور سور اور شراب کا کچھ اعتبار نہیں ہوگا چنانچہ ہدایہ میں ہے:

ومن اشترى عبدًا بخمر أو خنزير فقبضه أو اعتقه او باعه او وهبه وسلمه فهو جائز وعليه القيمة. (هداية مع الفتح ج٥ ص٢٣٢)

کسی نے شراب یا سور کے بدلے غلام خرید کر اس پر قبضہ کرلیا یا آزاد کر دیا یا بیچ دیا یا ہبہ کر کے دوسرے کے سپرد بھی کر دیا تو یہ جائز ہے اور اس پر قیمت لازم ہوگی۔ (تو سور اور شراب کے ذکر کا کچھ اعتبار نہ ہوگا۔)

اعتراض:

(۵۳۴) سوا شراب انگور کے دیگر شرابوں کی بیع جائز ہے۔ (ابوحنیفہؒ) (ہدایہ جلد ۴ ص ۳۹۷)

جواب:

صورۃ مذکورہ میں امام اور صاحبین کے درمیان اختلاف ہے امام کے نزدیک جائز تو ہے مگر مکروہ تحریمی ہے اور صاحبین کے نزدیک جائز نہیں احتیاط صاحبین کے ہاں ہے۔ مگر امامؒ پر اعتراض کی کوئی بات نہیں کیوں کہ حدیث میں آتا ہے:

اخرج البخاری عن ابن عمرؓ قال لقد حرمت الخمر وما بالمدينة منها شیء. قال ابن الجوزی یعنی به ماء العنب فانه مشهور باسم الخمر. الخ. (نصب الراية ج٤ ص٢٩٦)

بخاریؒ نے ابن عمرؓ سے تخریج کی ہے کہ انہوں نے فرمایا خمر کی حرمت اس وقت نازل ہوئی تھی جب مدینہ میں خمر نہیں تھی۔ ابن جوزی نے کہا کہ خمر سے مراد انگوری شراب ہے کیونکہ خمر کے نام سے یہی مشہور ہے۔

معلوم ہوا کہ احکام خمر باقی شرابوں پر جاری ہونے میں شبہ ہے۔ جب کہ علماء کے درمیان باقی مشروبات کے متعلق اباحت کا قول بھی منقول ہے۔ چنانچہ شیرۂ انگور پکانے کے بعد تہائی سے کم جلے تو حرام ہے مگر امام اوزاعی نے اس کو مباح کہا اور اس طرح نقیع التمر حرام ہے مگر شریک بن عبداللہ نے اس کو بھی مباح کہا وغیرہ وغیرہ (فتح القدیر ج٦ ص١٥٣)

اعتراض:

(۵۳۵) سوا شراب انگور کے دیگر شرابوں میں سے نصف حصہ سے زیادہ جل گیا ہو تو ان کی بیع جائز ہے۔ (ابو یوسفؒ) (ہدایہ جلد ۴ ص ۳۹۸)

جواب:

اس صورت میں جلنے کے سبب شراب کا وجود نہیں رہتا اس لیے اس کی بیع پر اعتراض کیوں؟

اعتراض:

(۵۳۶) کتا اور گدھا ذبح کر کے اس کا گوشت فروخت کرے تو جائز ہے۔

(عالمگیری جلد ۳ ص ۱۸۰)

(۵۳۷) ذبح کیے ہوئے درندوں کا گوشت فروخت کرنا جائز ہے۔

(عالمگیری جلد ۳ ص ۱۸۱)

جواب:

غیر مقلدین اور حنفیہ دونوں کے نزدیک یہ ثابت شدہ ہے کہ حرام جانوروں کی خرید و فروخت کسی قسم کے انتفاع کی بنا پر مشروع ہے۔ چنانچہ مولوی وحید الزمان لکھتے ہیں:

(اشتری) الفهد والكلب والبازی صيودًا لزم البيع. اھ

(کنز الحقائق ص ۱۲۵)

شکار کے لیے چیتا، کتا یا باز خریدا تو بیع لازم ہو جائے گی۔

اگر انتفاع کی ضرورت سے زندہ حرام جانور کی خرید و فروخت ہو سکتی ہے۔ تو مذبوح کی خرید و فروخت میں کون سی چیز مانع ہے۔ اگر خرید و فروخت کے جواز کا دارومدار حرمت اکل و شرب پر ہے تو انسانی زندگی میں جتنی چیزیں شرعی حیثیت سے غیر ماکول اور غیر مشروب ہیں سب میں خرید و فروخت کا معاملہ حرام قرار پائے گا اور یہ صریح غلط ہے۔

اعتراض:

(۵۳۸) پاخانہ کی بیع اگر مخلوط ہو تو جائز ہے۔ (درمختار جلد ۴ ص ۲۲۱، شرح وقایہ ص ۵۶۷)

جواب:

درمختار میں یہ بھی مصرح ہے کہ اس سے انتفاع صحیح ہے اور یہ گزر چکا کہ خرید و فروخت کا دارومدار انتفاع پر ہے۔ اگر ایسا نہ ہو تو آپ کے پاس جو پاخانہ اور دیگر چیزوں کا مخلوط ہے۔ اس کی خرید و فروخت حرام ہو جائے گی مگر اس کے قائل کوئی بھی نہیں۔ مولوی وحید الزمان نے

لکھا ہے کہ: وصح بیعها (العذرة) مخلوطة اھ (کنز الحقائق ص۲۰۱) اور پاخانہ کی بیع اگر مخلوط ہو تو صحیح ہے۔

اعتراض:

(۵۳۹) باندی کا دودھ فروخت کرنا جائز ہے۔ (ابو یوسفؒ) (عالمگیری جلد۳ ص۱۸۱)

جواب:

درمختار میں تصریح ہے کہ راجح یہ ہے کہ جائز نہیں اور یہ ظاہر روایات بھی ہے کیوں کہ یہ انسان کا جزء ہے اور جزء انسانی محترم ہی ہوا کرتا ہے۔

اعتراض:

(۵۴۰) زمین ایسے شخص کے ہاتھ بیچنے میں کہ جو اس کا کلیسا بناوے گا کچھ ڈر نہیں۔
(عالمگیری جلد۳ ص۱۸۳)

جواب:

یہ اس صورت میں ہے اگر زمین ایسے گاؤں میں واقع ہو جہاں ذمیوں ہی کی کثرت ہے چنانچہ ہدایہ وغیرہ میں اس کی تصریح ہے اور صاحبین کے ہاں مطلقاً مکروہ ہے۔ مگر امام پر اعتراض کیوں؟ جب کہ بیع اپنی تمام شرائط اور ارکان کے ساتھ وجود میں آئی ہے۔ اور اس کو اعانت علی المعصیت کہہ کر اعتراض کرنا بے جا ہے کیوں کہ شریعت میں وہ اعانت مذموم ہے جو معصیت کے ساتھ ملی ہو اگر مطلقاً اعانت مراد ہو تو ہر قسم کے تعلق ہی ناجائز ٹھہرے گا اور یہ باطل ہے۔

اعتراض:

(۵۴۱) بربط اور طبل اور مزمار اور دف اور نرد کا فروخت کرنا جائز ہے۔ (ابو حنیفہؒ)
(عالمگیری جلد۳ ص۱۸۲)

جواب:

اس مسئلے میں فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے جیسا کہ عالمگیری میں مصرح ہے:

وعندهما لایجوز مع هذه الاشیاء قبل الکسر ...... والفتوی علی قولهما. اھ
(عالمگیری ج۳ ص۱۱۶)

اور صاحبین کے نزدیک توڑنے سے پہلے ان چیزوں کا بیچنا جائز نہیں ہے اور فتویٰ ان

کے قول پر ہے۔ مگر اعتراض کیوں ہو؟ جب کہ آپ کے ہاں ان چیزوں کا استعمال مباح نہیں بلکہ مندوب ہے۔ چنانچہ مولوی وحید الزمان صاحب نے لکھا:

وندب اعلان النکاح ولو بضرب الدفوف واستعمال المزامیر والتغنی ومن حرمه فی النکاح والاعیاد ومراسم الفرح فقد اخطأ. اھ

(نزل الابرار ج۲ ص۲)

اور نکاح کا اعلان مستحب ہے اگرچہ دف، مزامیر اور گانے بجانے کے ذریعہ سے بھی ہو جس نے ان چیزوں کو نکاح عید اور خوشی کے مواقع پر حرام قرار دیا ہے اس نے خطا کی۔

بتائیے کہ جن چیزوں کے ذریعہ مستحبات پر عمل ہو کیا ان کو بیچنا حرام ہے؟

اعتراض:

(۵۴۲) ہاتھی، گھوڑے مصنوعی یعنی کھلونے کی بیع جائز ہے اور ان سے بچوں کا کھیلنا بھی جائز ہے۔ (ابو یوسفؒ) (درمختار جلد۳ ص ۱۵۱، شرح وقایہ ص ۴۰۳)

جواب:

درمختار میں مصرح ہے کہ یہ صحیح نہیں چنانچہ لکھا:

اشتر ثورا او فرسا من خزف لاجل استیناس الصبی لا یصح وقیل بخلافه. اھ (در مختار مع الشامی ج۵ ص ۲۲۶)

لڑکے کے جی لگنے کے لیے مٹی کا بیل یا گھوڑا خریدا تو یہ صحیح نہیں ہے۔ اور اس کے خلاف بھی کہا گیا ہے کہ قیل کا استعمال ضعف کو بتلاتا ہے معلوم ہوا اس کے برخلاف جو قول ہے وہ ضعیف ہے۔

اعتراض:

(۵۴۳) کتا اور ہاتھی اور چیتا اور بندر اور دیگر درندوں کی بیع جائز ہے۔

(درمختار جلد۳ ص ۱۵۲، ہدایہ جلد۳ ص ۱۰۷، شرح وقایہ ص ۴۰۴، کنز ص ۲۵۴، قدوری ص ۹۳)

(۵۴۴) سانپ کی بیع جائز ہے۔ (درمختار جلد۳ ص ۱۵۲)

جواب:

مولف کو نہ معنی حدیث کی خبر ہے نہ اپنے مذہب کا علم ہے۔ حدیث میں ہے:

عن ابن عباس قال: رخص رسول الله صلی الله علیه وسلم فی ثمن کلب الصید. رواہ ابوحنیفہ فی "مسندہ" سندہ جید ورواہ ابن عدی فی الکامل. اھ (نصب الرایۃ ج٤ ص٥٤)

حضرت ابن عباس سے روایت ہے انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کتے کے بیچنے میں رخصت دے دی۔ اس کو امام ابوحنیفہؒ نے اپنی مسند میں سند جید کے ساتھ روایت کیا ہے۔ نیز ابن عدی نے بھی الکامل میں اس کو روایت کیا ہے۔

اس طرح نسائی نے جابر سے روایت کی ہے۔ جب کتے کے خرید وفروخت پر منع وارد ہونے کے باوجود بعض فائدے کے پیش نظر رخصت دے دی گئی ہے۔ تو معلوم ہوا کہ جن حرام جانوروں سے اگر انتفاع ہوتا ہو ان کی خرید وفروخت جائز ہے۔ اسی لیے آپ کے مجتہد کا فتویٰ بھی یہی ہے ملاحظہ ہو:

(اشتری علی ان یکون) صفۃ فی المبیع کالفھد والکلب والبازی صیودًا والطیر صوتًا والببغار ناطقًا والبلبل متکلمًا فان وجدت لزم البیع. اھ

(کنز الحقائق ص١٢٥)

مبیع میں کسی خاص منصب کے پائے جانے کی بنا پر اس کو خریدا جیسا کہ چیتا، کتا اور باز کو شکار کے لیے اور کسی پرندے کو آواز کے لیے اور طوطے اور بلبل کو بولنے کی وجہ سے تو اگر یہ صفات مبیع میں موجود ہو تو بیع لازم ہو جائے گی۔

پھر حنفیہ پر اعتراض کیسے اور سانپ کی کھال دباغت کے بعد کام آتی ہے۔ چنانچہ روزمرہ کا مشاہدہ اس کی بین دلیل ہے اور ہاتھی پرانے زمانے میں جنگ میں بڑا کام آتا تھا اور اب بھی نقل وحمل میں اس سے بہت کام لیا جاتا ہے پھر ان کا حکم گدھے کی طرح کیوں نہ ہوا۔

اعتراض:

(٥٤٥) نجس تیل کی بیع جائز ہے۔ (درمختار جلد٣ ص١٥٣)

جواب:

درمختار میں ساتھ ساتھ یہ بھی بیان کر دیا کہ اس سے غیر مساجد میں چراغ روشن کرنے کا فائدہ لیا جاسکتا ہے۔ اور کشتی وغیرہ میں بھی اس کو روغن کرنے کے کام آسکتا ہے۔

اگر انتفاع کی خاطر نجس مخلوط گوہ (پانس) کی خرید و فروخت جائز ہے تو اس کے بیچنے کی کیوں ممانعت ہو؟ مولوی وحید الزمان لکھتے ہیں:

لا یکره بیع السرقین والروث وصح بیع العذرة مخلوطة اھ

(کنز الحقائق ص ۲۰۱)

گوبر اور لید کا بیچنا مکروہ نہیں اور مخلوط پاخانہ کا بیچنا بھی صحیح ہے۔

اعتراض:

(۵۴۶) جو شخص عیب دار چیز فروخت کرنا چاہے اور عیب بھی ظاہر نہ کرنا چاہے تو اس کا حیلہ یہ ہے کہ عیب کی جگہ ہاتھ رکھ کر کہے کہ میں اس کے عیب سے بری ہوں۔

(عالمگیری جلد ۴ ص ۱۰۶۱)

جواب:

جب بیچنے والا موجودہ عیب سے اپنی ذمہ داری سے برأت کا اظہار کرتا ہے تو ایسی صورت میں معیوب کی بیع جانبین کی رضا سے منعقد ہوئی جو جائز ہے باقی رہا حیلہ یہ اس لیے کہ بعض علماء عام طور پر عیوب سے برأت کو جائز نہیں رکھتے بلکہ شرائط کے ساتھ تعیین ضروری رکھتے ہیں یہ ان کی خصومت سے بچنے کے لیے ہے چنانچہ عالمگیری میں ہے:

ومن الناس من قال لا یجوز ما لم یسم العیوب بشرط ان یضع یده علی موضع العیب ویقول: ابرأ عن العیب الذی سمیت ووضعت یدی علیه وهو قول ابن ابی لیلٰی. اھ (عالمگیری ج ۶ ص ۴۰۶)

بعض علماء نے فرمایا کہ عیوب سے برأت نام لیے بغیر جائز نہیں ہے۔ بشرطیکہ موضع عیب پر ہاتھ رکھے اور کہے کہ میں اس عیب کی ذمہ داری سے بری ہوں اور جس پر میں نے ہاتھ رکھا ہے یہ ابن ابی لیلٰی کا قول ہے اب مولف نے حیلہ کے نام سے جو مغالطہ بازی کی وہ بیکار گئی۔

اعتراض:

(۵۴۷) شفعہ کے باطل کرنے کا حیلہ یہ ہے کہ بائع اس شی کو مشتری کو ہبہ کر دے اور گواہ کرلے مشتری قیمت بائع کو ہبہ کر دے اور گواہ کر لے۔ (عالمگیری جلد ۴ ص ۱۰۸۱)

جواب:

حق شفعہ کو باطل کرنے کے لیے اگر حیلہ کرنا تو امام محمدؒ کے نزدیک یہ مکروہ ہے۔ بخلاف

امام ابو یوسفؒ کے بتایئے کہ اگر شفیع ظالم اور فاسق ہو اور اس جگہ میں ناجائز کاروبار کا پروگرام بنایا ہو تو اس صورت میں آپ کے مذہب میں اس حیلہ کے ذریعے اس کا حق شفعہ باطل کرنے کا کیا حکم ہے۔

باب سود کے بیان میں

اعتراض:

(۵۴۸) مسلمان مسلمان سے دارالحرب میں سود لے تو جائز ہے۔ (ابوحنیفہؒ)
(عالمگیری جلد ۳ ص ۱۹۰، شرح وقایہ ص ۳۲۹)

جواب:

نمبر ۵۳۲ میں گزر چکا کہ یہ اس صورت میں ہے اگر دونوں تو مسلم ہوں اور اب تک دار الحرب ہی میں رہ رہے ہوں کیوں کہ ان کا مال معصوم نہیں ہے۔ اس لیے بعض احکام میں وہ حربی کی طرح ہوں گے۔ کیوں کہ حدیث میں ہے:

عن جریر بن عبداللہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: انا بریٌ من کل مسلم یقیم بین اظہر المشرکین (الحدیث) رواہ ابوداؤد والترمذی وابن ماجۃ ورجال اسنادہ ثقات. اھ (اعلاء السنن ج۱۲ ص ۱۱۲)

جریر بن عبداللہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: میں ان مسلمانون سے بری ہوں جو مشرکین کی زمین میں مقیم ہوں الخ۔ اس کو ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے روایت کیا ہے اور اس کے رجال سند ثقات ہیں۔

حدیث کا مورد اگرچہ خاص ہے مگر اعتبار عموم کا ہے البتہ احتیاطاً فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے۔

کتاب القضاء

اعتراض:

(۵۴۹) قاضی کا حکم نافذ ہے دنیا میں اور اللہ کے ہاں اگرچہ جھوٹی سے گواہی سے ہو۔
(شرح وقایہ ص ۴۲۷)

جواب:

اس کا جواب نمبر ۴۵۱ میں حضرت علیؓ کے اثر سے ہو چکا۔ اس پر حضرت عمرؓ کا عمل بھی ہے

کیوں کہ ان سے روایت ہے کہ:

روی ابن حزم عن ابن ابی لیلیٰ ان رجلا من الانصار خرج لیلا فاستبته الجن فطالت غیبة فاتت امرأته عمر بن الخطاب فاخبرته فامرها ان تعتد اربع سنین ففعلت فامرها ان تتزوج ففعلت وقدم زوجها الاول فخیره بین امرأته وبین الصداق فاختار امرأته ففرق عمر بینها وردها الیه. وهذا سند صحیح. (اعلاء السنن ج۱۲ ص٤٥)

ابن حزم نے ابن ابی لیلیٰ سے روایت کی ہے کہ انصار کا ایک شخص رات کو نکلا تو جنوں نے اس کو اچک لیا اور وہ ایک لمبی مدت تک غائب رہا اور اس کی بیوی نے حضرت عمرؓ کے پاس آ کر اطلاع دی اور حضرت عمرؓ نے چار سال تک اس کو انتظار کرنے کا حکم فرمایا اس نے ایسا ہی کیا پھر حضرت عمرؓ نے اس کو شادی کا حکم فرمایا اور اس نے شادی کر لی اس کے بعد پہلا شوہر آ گیا تو عمرؓ نے اختیار دیا کہ خواہ اپنی بیوی لے لے خواہ دوسرے شوہر سے اس کا مہر وصول کر لے اس نے بیوی کو اختیار کر لیا اور پھر عمرؓ نے دوسرے شوہر اور عورت میں تفریق کر دی اور بیوی کو زوج اول کو واپس دے دیا۔ اگر حضرت عمرؓ کے ہاں قضائے قاضی ظاہر و باطن میں نافذ نہیں ہوتی تو اس صورت میں فقط حکم حاکم سے کس طرح جماع جائز ہوتا؟

علامہ زاہد کوثری رحمہ اللہ نے فرمایا کہ: (النکت الطریفة ص۲۲۵) میں ہے:

اگر قاضی کا حکم ظاہر و باطن میں نافذ نہ ہو تو قاضی کے حکم سے نفوذ طلاق کے وقت ظاہری نفاذ کی وجہ سے عورت زوج ثانی کو نفس پر قدرت دے سکتی ہے۔ اور باطن کی وجہ سے زوج اول بھی جماع کر سکتا ہے۔ مگر یہ بدترین فعل ہے کہ ایک ہی عورت ایک ہی وقت میں دو شخص کے لیے محل جماع ہو اور جن احادیث میں جو بعض خصم کے لیے وعید آئی یہ اس صورت میں ہے اگر فیصلہ کسی خصم کی زبانی دلائل کی خوبی کی بنا پر ہوئی ہو چنانچہ حدیث میں یہی مصرح ہے ساتھ ساتھ مقدمہ اموال میں ہو کہ باطن میں یہ خصم ناحق کے لیے حرام ہی ہے۔ پر مولف کا مذکورہ مسئلہ کو خلاف حدیث کہنا نافہمی اور غفلت ہے۔ اور اس کی دلیل یہ بھی ہے کہ تحالف اور لعان میں کسی ایک جانب یقیناً جھوٹ ہے پھر بھی وہاں قضائے قاضی ظاہراً و باطناً نافذ ہے۔

اعتراض:

(۵۵۰) قاضی مجتہد ہی ہوسکتا ہے۔ (قدوری ص۲۶۱، ومقدمہ ہدایہ جلد ا ص۹۰)
(پھر عمل اس کے خلاف کیوں؟)

جواب:

قاضی کو اہل اجتہاد سے ہونا یہ آپ کے یہاں بھی شرط ہے۔ ہمارے یہاں شرط اولیت کا درجہ رکھتی ہے۔ چنانچہ ہدایہ میں ہے:

الصحیح ان اهلیة الاجتهاد شرط الاولویة. اھ (هدایه ثالث ص ۱۳۲)

صحیح یہ ہے کہ اہلیت اجتہاد شرط اولویت ہے لازمی نہیں۔

مذہب حنفی میں مقلد قاضی بن سکتا ہے کیوں کہ اہل اجتہاد ہر کس و ناکس نہیں ہوسکتا۔ اور مجتہدین کا وجود بہت ہی کم ہوا کرتا ہے۔ اور ہمارے زمانے میں تو عنقا ہے اس لیے اگر قاضی مقلد خلاف مذہب فیصلہ کرے تو نافذ نہیں ہوگا۔ اس طرح اگر قاضی مجتہد اپنے اجتہاد کے خلاف فیصلہ کرے تب بھی نافذ نہیں ہوگا اس لیے مولف کا یہ کہنا کہ ''عمل اس کے خلاف کیوں؟'' بالکل نادانی ہے۔ اگر اجتہاد کو لازمی قرار دیا اور مجتہد نہ ہونے کی صورت میں مقلد کو قاضی بنایا جائے تو تو ساری شریعت معطل ہو کے رہ جائے گی۔

اعتراض:

(۵۵۱) حدود میں گواہی پوشیدہ کرنا بہتر ہے۔ (قدوری ص ۲۵۵)

جواب:

اور مولف کو یہ بلا حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عدم ممارست کی وجہ سے ہے۔

مؤلف صاحب نے ترجمہ میں خواہ مخواہ بے راہ روی سے کام لیا۔ قدوری کے الفاظ اور عبارت یوں ہے:

والشهادة بالحدود یخیر فیها. الشاهد بین الستر والاظهار والستر افضل. اھ (قدوری)

حدود کی شہادت میں شاہد کو چھپانے اور ظاہر کرنے دونوں کا اختیار ہے لیکن چھپانا افضل ہے۔

اور حدیث میں بھی اس بارے میں ''ستر'' کا لفظ ہے جس کا ترجمہ ''چھپانا'' ہے۔

حدیث پاک میں ہے:

عن عبد الله بن عمرو بن العاص ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال تعافوا الحدود فيما بينكم فما بلغني من حد فقد وجب رواه ابو داؤد وسكت عنه ورواه النسائي والحاكم وصححه. (نيل الاوطار)

(اعلاء السنن ج۱۱ ص۳۴۹)

عبداللہ بن عمرو بن العاص سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تم حدود کی آپس میں ہی معافی تلافی کرلیا کرو۔ اور مجھ تک جس حد کی اطلاع پہنچ گئی تو اس کو جاری کرنا واجب ہے اس حدیث کو ابوداؤد نے روایت کر کے سکوت اختیار کیا نیز امام نسائی نے بھی اس کو روایت کیا اور حاکم نے بھی اس کو صحیح ہی کہا۔ البتہ چوری میں اتنی بات کہہ دے کہ اس نے اس کا مال اٹھالایا کیوں کہ اس میں حق العباد کا بھی تعلق ہے۔

کتاب الشہادۃ

اعتراض:

(۵۵۲) جو حنفی ہو کر شافعی ہو جائے تو اس کی گواہی قبول نہیں۔ (اتنی خفگی کیوں؟ مذہب تو چاروں حق ہیں) (درمختار جلد ۳ ص ۲۹۷)

جواب:

یہ مسئلہ دوبارہ دہرایا گیا ہے اس کا جواب نمبر ۵۲۰ میں گزر چکا مزید تشفی کی خاطر شامی کی عبارت اختصار کے ساتھ نقل کی جارہی ہے:

(هذا اذا كان) استخفافًا ولقلة سالاته وذلك غير خاص بانتقال الحنفی اذا لم يمكن لغرض صحيح. اھ (شامی جلد ۵ ص ۴۸۱)

یہ اس صورت میں ہے جب کہ مذہب کی تبدیلی اس نئے مذہب کے توہین اور مذہب سے لاپروائی کی وجہ سے ہوا ہو پھر یہ صورت حنفی مذہب ہی سے منتقل ہو جانے کے ساتھ خاص نہیں ہے۔ جب تک کسی صحیح مقصد کی بنا پر تبدیلی واقع نہ ہو تو یہی حکم ہے ایسے شخص کی گواہی اس لیے قابل قبول نہیں کیونکہ یہ مذہب سے بیگانہ ہے اور دوسرے کے مذہب کا استخفاف

کرتا ہے ساتھ ساتھ یہ دین کے متعلق اپنے نفس پر خیانت ہے اور حدیث صحیح میں ہے کہ خائن مرد اور عورت کی گواہی مقبول نہیں پھر مولف کے مغالطہ کا کوئی معنی نہیں رہا۔

مؤلف مسئلہ کی صورت بگاڑ کر حنفی مذہب کا حلیہ بگاڑنے میں اور جھوٹ بولنے اور مغالطہ دینے سے نہیں شرماتے۔

اعتراض:

(۵۵۳) نکاح کے وکیل کی گواہی قبول نہیں۔ اگر اثبات نکاح کی گواہی دے۔

(درمختار جلد۳ ص ۲۹۷)

جواب:

یہ عقد نکاح پر شہادت ہے جس کی تصویر یوں ہے: قالا نحن فعلنا هذا النكاح اھ

(شامی جلد۵)

وکیلوں نے کہا کہ ہم نے یہ نکاح کیا ہے۔

معلوم ہوا کہ یہ اپنے فعل پر گواہی دے رہے ہیں یہ اس بات پہ گواہ نہیں ہیں، مدعی ہیں اور مدعی کی گواہی اکیلے اپنے حق میں باتفاق علماء باطل ہے۔ مولف صاحب شہادت کی حقیقت سے ناواقف ہیں تو کیا کہا جائے۔

کتاب الاجارہ

اعتراض:

(۵۵۴) نوحہ گری اور راگ باجوں کی بلا شرط اجرت لینا مباح ہے۔ (درمختار جلد۴ ص ۳۴)

جواب:

مولف کا یہ اعتراض فقہی مسائل کی سمجھ بے بہرہ ہونے کی وجہ سے ہے۔ یہ مسلم ہے کہ:

لا تصح (الإجارة) حتى تكون المنافع معلومة و الاجرة معلومة. اھ

(هداية مع فتح القدير ج۷ ص۶)

اجارہ صحیح نہیں ہوسکتا ہے جب تک کہ منافع اور اجرت کی تعیین نہیں۔

لقوله عليه السلام من استأجر اجيرًا فليعلمه اجره. رواه محمد فی

"كتاب الآثار" وعبد الرزاق في مصنفه ومثله روى احمد في "مسنده" وابو داؤد في مراسيله ومن جهة أبي داؤد ذكره عبدالحق في "احكامه" للنسائي موقوفًا. اھ (نصب الراية ج٤ ص١٣١)

کیوں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر کوئی شخص کسی کو اجرت پر مقرر کرے تو اس کو چاہیے اس کی اجرت اس کو بتلا دے۔ اس کو امام محمدؒ نے کتاب الآثار میں اور عبدالرزاق نے اپنی ''مصنف'' میں روایت کیا ہے اور اس طرح امام احمدؒ نے ''مسند'' میں اور ابوداؤد نے ''مراسیل'' میں اور نسائی نے موقوفاً روایت کی ہے۔

اب معلوم ہوا کہ مذکورہ صورت اجارۂ شرعی نہیں ہے۔ اور جو کچھ ہے وہ اجرت بھی نہیں ہے۔ اگر اس طرح لینا دینا عرف عام ہو گیا تو حرام ہے کیونکہ یہ اجارہ میں داخل ہے کہ عرف عام کی وجہ سے اجرت متعین ہو گئی اسی لیے شامی میں اس کے عدم جواز پر تصریح مذکور ہے:

اما للامام الاستاذ لايطيب والمعروف كالمشروط وهذا مما يتعين الأخذ به في زماننا لعلمهم انهم لا يذهبون إلا بامر البتة. (شامی جلد٤ ص٥٥)

الامام الاستاذ نے فرمایا کہ یہ جائز نہیں کیوں کہ عرفی رواج شرط کے منزلہ میں ہے اور ہمارے زمانے میں یہی یقینی طور پر ماخوذ ہے کیوں کہ یہ خوب معلوم ہے کہ گانے بجانے والے اجرت کے بغیر جاتے نہیں ہیں۔

اور نمبر ۵۴۱ میں گزرا کہ غیر مقلدین کے نزدیک گانا بجانا مندوب ہے۔ لہٰذا ان کے مذہب کے اعتبار سے بالشرط اور بلاشرط دونوں طرح کی گانے والی کو اجرت دینے جائز ہونے میں کوئی شک نہیں ہے۔

کتاب الذبائح

اعتراض:

(۵۵۵) آگ سے ذبح کرنا جائز ہے۔ (درمختار جلد۴ ص۴۷۰)

جواب:

اگر آگ سے مری، حلقوم اور دونوں شہ رگیں کٹ گئیں ہوں اور خون بھی بہہ جائے تو اس

سے ذبح جائز ہے۔

حدیث میں ہے:

عن عدی بن حاتم قلت یا رسول الله اریت احدا اصاب صیدا ولیس معه سکین انذبح بالمروة وشقة العصا؟ فقال امرر الدم بما شئت واذکر اسم الله واخرجه ابوداؤد والنسائی وابن ماجة وغیرهم والحاکم فی المستدرك وقال صحیح علی شرط مسلم. اھ (نصب الرایة ج٤ ص ١٨٧)

عدی بن حاتم سے روایت ہے کہا کہ اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا فرمائے کہ بسا اوقات ہم میں سے کسی کو شکار ہاتھ لگ جاتا ہے اور اس وقت ہمارے ساتھ چھری نہیں ہوتی کیا ہم دھاردار پتھر اور بانس کی تیز کھپچی سے ذبح کر سکتے ہیں؟ فرمایا کہ جس چیز سے بھی چاہو خون بہادو۔ بسم اللہ کہہ دو۔ اس کو ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ وغیرہ نے روایت کیا ہے اور حاکم نے بھی ''مستدرک'' میں روایت کیا اور کہا ہے کہ یہ امام مسلم کی شرط پر صحیح ہے۔

مگر آگ سے پوری طرح ذبح ہونے نہ ہونے میں شک ہے۔ اس لیے حنفیہ کا فتویٰ یہی ہے کہ جائز نہیں چنانچہ شامی میں ہے:

فی الدار لمنتقی وهل تحل بالنار علی المذبح قولان الاشبه لا. اھ

(شامی ج٦ ص ٢٩٦)

آگ سے ان کو ذبح کیا جانے کی صورت میں مذبوح حلال ہونے نہ ہونے میں دو قول ہیں، صحیح یہ ہے کہ جائز نہیں، .... طحاوی میں ہے کہ ''اصول شمس الائمہ'' اور ''اصول فخر الاسلام'' میں ہے کہ آگ سے ذبح واقع نہیں ہوتا ہے۔

اعتراض:

(٥٥٦) گدی کی طرف سے ذبح کرنا مکروہ ہے۔

(درمختار جلد۴ص ۱۷۰، عالمگیری جلد۴ص ۲۱۳)

جواب:

اس میں اعتراض کی کیا بات ہے اگر ان کے نزدیک گدی سے ذبح کرنا حدیث سے ثابت ہے تو حدیث پیش کریں۔

اعتراض:

(۵۵۷) اونٹ نے حملہ کیا اگر اس کو حلال کرنے کی نیت سے قتل کر ڈالا تو اس کو کھانا حلال ہے۔ (عالمگیری جلد۴ ص ۲۱۰)

جواب:

مسئلہ کی توضیح اس طرح ہے:

البعير اذا مال على رجل فقتله وهو يريد الزكاة (بان سمى عند جرحه) حل اكله لانه اذا كان لا يقدر على اخذه صار بمنزلة الصيد.

(عالمگيری ج۵ ص۲۸۵)

اونٹ نے کسی شخص پر حملہ کیا اگر اس کو ذبح کی نیت سے بسم اللہ کہہ کر قتل کر دیا تو اس کا کھانا حلال ہے، کیوں کہ جب اس کو پکڑنے کا مقدور نہیں دیا تو وہ شکار کے حکم میں آ گیا۔

علامہ شامی نے لکھا ہے کہ:

اما إذا لم يردها ولم يسم بل اراد ضربه لدفعه عن نفسه فلا شبهة فی عدم حله. (شامی جلد٦ ص۳۰۳)

اگر ذبح کی نیت نہ کی اور بسم اللہ نہ کہا بلکہ اپنے بچاؤ کے لیے قتل کر دیا تو اس کے حلال نہ ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے۔

غرض پہلی صورت میں یہ اضطراری ذبح ہے اور آپ ہی کی کتاب میں ہے کہ

اذا تعذر الذبح لوجه جاز الطعن والرمی وكان ذلك كالذبح.

(الدرر البهية مع الروضة الندية ص۳۰٦)

جب کسی بھی وجہ سے ذبح دشوار ہو تو نیزے اور تیر وغیرہ سے قتل جائز ہے اور یہ ذبح کی طرح ہے۔

خود حدیث میں ہے:

عن رافع بن خديج قال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فی سفر فند بعير من ابل القوم ولم يكن معهم خيل فرماه رجل بسهم فحبسه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لهذه البهائم او ابد كأو ابد الوحش فما

فعل منها هذا فافعلوا به هكذا. رواه البخاری ومسلم وغیرهما. اھ

(الروضه الندیه ص ۳۰۲)

رافع بن خدیج سے مروی ہے فرمایا کہ ہم ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سفر میں تھے تو لوگوں کے اونٹوں میں سے ایک اونٹ فرار ہو گیا اور ان کے پاس کوئی گھوڑا نہیں تھا پھر ایک شخص نے اس کو تیر سے مار گرایا اور روک لیا۔ پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بعض مانوس چوپائے وحشی جانوروں کی طرح سرکش ہوتے ہیں تو جو جانور اس طرح کرے تو اس کے ساتھ یہی معاملہ کیا کرو۔ اس کو بخاری، مسلم وغیرہ نے روایت کیا ہے۔

عن ابن عباس قال ما اعجزك مما فی یدك من البهائم فهو كالصيد. رواه البخاری فی الترجمة. (جمع الفوائد ج۱ ص۲۰۶)

ابن عباسؓ سے روایت ہے انہوں نے فرمایا کہ جو مانوس جانور تجھے عاجز کر دے وہ شکاری جانور کی طرح ہے (حکم میں) اس کو بخاری نے روایت کیا ہے۔

اعتراض:

(۵۵۸) بسم اللہ واللہ اکبر پڑھنا مکروہ ہے۔ (درمختار جلد۴ ص ۱۷۳، عالمگیری جلد۴ ص ۲۱۵)
(خلاف حدیث ہے مسلم)

جواب:

یہ بات صحیح نہیں ہے اور اس پر فتویٰ بھی نہیں ہے اس لیے ''درمختار'' میں ساتھ ساتھ یہ بھی لکھ دیا کہ:

والمتداول المنقول عن النبی صلى الله عليه وسلم بالواو. (وفی الشامی) عن البقالی انه المستحب. اھ

(در مختار مع الشامی ج۶ ص۳۰۱، وص ۳۰۲)

اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے معمول اور منقول ''واؤ'' کے ساتھ ہے (یعنی بسم اللہ واللہ اکبر) شامی میں ہے کہ بقالی سے منقول ہے کہ یہی مستحب ہے۔

مؤلف کو چونکہ گمراہ کرنے کی فکر ہے اس لیے علماء پر اعتراض کرنا اور عوام کو دھوکہ دینا ان

کی عادت ہے۔

اعتراض:

(۵۵۹) تہلیل (لا الہ الا اللہ) وتسبیح (سبحان اللہ) وتحمید (الحمد للہ) کہے تو ذبیحہ حلال ہے۔ (عالمگیری جلد۴ ص۲۱۱)

(۵۶۰) "اللہ اعظم" یا "اللہ اجل" یا "اللہ الرحمن" یا فقط "اللہ" یا "رحمن" یا "رحیم" وقت ذبح کے پڑھے تو ذبیحہ حلال ہے۔ (عالمگیری جلد۴ ص۲۱۱)

جواب:

عالمگیری میں یہ بھی مصرح ہے کہ:

ومنها (ای من شرائط الذبح) ان يريد بها (التسمية) التسمية على الذبيحة وعلى هذا اذا قال "الحمد لله ولم يرد به الستمية بل اراده به الحمد على سبيل الشكر لا يحل. (عالمگیری جلد۵ ص۲۸۶)

ذبح کی شرائط میں سے یہ بھی ہے کہ تسمیہ سے نیت تسمیہ علی الذبیحہ کرے، اگر کسی نے ذبح کے وقت "الحمد للہ" کہا مگر اس سے تسمیہ کی نیت نہیں کی بلکہ شکرانہ کے طور پہ "حمد" کی نیت کی تو ذبیحہ حلال نہیں ہوگا۔ (باقی اسی قیاس پر صورتیں ہیں کیوں کہ حدیث میں "انما الاعمال بالنیات" ہے)

معلوم ہوا کہ تسمیہ کی نیت ذبح میں حنفیہ کے ہاں ضروری ہے اور تسمیہ کے معنی اللہ کا نام لینا ہے اور مذکورہ دونوں مسئلوں میں سارے اللہ ہی کے نام ہیں، یہ قرآن میں ہے:

قال اللہ تعالیٰ:

فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ اِنْ كُنْتُمْ بِاٰيٰتِهٖ مُؤْمِنِيْنَ ○ وَمَا لَكُمْ اَلَّا تَاْكُلُوْا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ (الانعام: ۱۱۸، ۱۱۹)

سو تم کھاؤ اس جانور میں سے جس پر اللہ کا نام لیا گیا ہے اگر تم کو اس کے حکموں پر ایمان ہے۔ اور کیا سبب ہے؟ کہ تم نہیں کھاتے اس جانور میں سے کہ جس پر اللہ کا نام لیا گیا ہے۔

(حدیث میں ہے کہ:

عن رافع بن خديج قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما انهر الدم

وذكر اسم الله عليه فكلوه. (الحديث) (نصب الراية ج٤ ص ١٨٦)

رافع بن خدیج سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس کا خون بہایا گیا اور اس پر اللہ کا نام لیا گیا تو اسے تم کھاؤ۔

رواه الجماعة. (الروضة الندية ص ٢٩٨)

آیت اور حدیث میں اللہ کے کسی بھی نام لینے کا عام ذکر ہے لہٰذا اللہ تعالیٰ کا جو بھی نام چاہے لے اور چاہے جس زبان پر بھی ہو البتہ آثار کی وجہ سے "بسم اللہ واللہ اکبر" کا کہنا مستحب ہے جیسا کہ گزرا۔ مولف کو چونکہ آیات و احادیث پر اطلاع نہیں ہے اس لیے اعتراض کرنے پر جرأت کی۔

اعتراض:

(۵۶۱) تسمیہ فارسی میں (اللہ بزرگ ست) یا کسی زبان میں ہو جائز ہے۔ (ابوحنیفہؒ)

(عالمگیری جلد۴ ص ۲۱۱)

(۵۶۲) رومی زبان میں تسمیہ کہا خواہ وہ عربی ادا کر سکتا ہے یا نہیں تو جائز ہے۔

(عالمگیری جلد۴ ص ۲۱۱)

جواب:

ابھی ابھی قرآن وسنت کے عموم سے یہ بات ثابت ہو چکی کہ فرض فقط اللہ کا نام لینا ہے۔ اس میں کسی زبان اور کسی لفظ کی تخصیص نہیں۔ اسی لیے آپ کے مولانا وحید الزمان صاحب نے بالکل صاف کہہ دیا ہے کہ:

وتجزئ (التسمية) بغير العربية ولو احسنها. اھ (کنز الحقائق ص ۱۸۴)

اگر غیر عربی میں تسمیہ پڑھا اگرچہ عربی اچھی طرح جانتا ہو تو بھی کافی ہے۔

پھر مولوی وحید صاحب نے اسپر حاشیہ لکھا ہے کہ "کما قال" (یعنی اس طرح کہا) "اللہ کے نام پر" یا "بنام خدا" یا "ان دی نیم آف گاڈ" (In the name of God)۔ ۱۲ منہ (حاشیہ بر کنز الحقائق ص ۱۸۴)

مگر عربی کے علاوہ اور کسی زبان میں تسمیہ کہنا حنفیہ کے ہاں مکروہ ہے کیوں کہ غیر متوارث طریقہ ہے۔

اعتراض:

(۵۶۳) جو جانور کہ کھائے جاتے ہیں۔ ان کو شراب پلائی گئی پھر اسی وقت ذبح کر دیا گیا تو حلال ہے۔ (درمختار جلد۴ ص ۱۹۶، ہدایہ جلد۴ ص ۲۷۷)

(۵۶۴) بکری شراب پی گئی اور اسی وقت ذبح کی گئی تو مکروہ بھی نہیں۔

(عالمگیری جلد۴ ص ۳۰۰)

جواب:

حدیث صحیح میں صرف جلالہ سے منع کیا گیا ہے اور جلالہ وہ حلال جانور ہے جس کا اکثر کھانا نجاسات ہو اور گوشت میں نجاست کی بو آنے لگی ہو۔ یہ آپ کے یہاں کا فتویٰ بھی ہے چنانچہ مولوی وحیدالزمان صاحب نے لکھا ہے:

وتحرم الجلاله التی اکثر اکلها النجاسة ...... حتی تجلس ثلاثا وتطعم الطاهر. اھ (کنز الحقائق ص ۱۸۶)

اور جلالہ جس کا اکثر کھانا نجاست ہو حرام ہے یہاں تک کہ تین دن تک اسے محبوس رکھا جائے گا اور پاک چیزیں کھلائی جائیں گی تب حلال ہوگا۔

لہٰذا اب یہ بات تو صاف ظاہر ہوگئی کہ مذکورہ دونوں مسئلے جلالہ کے حکم میں داخل نہیں۔ مگر اس میں حنفیہ کا فتویٰ یہ ہے کہ مکروہ ضرور ہے۔ چنانچہ درمختار میں مصرح ہے:

حل اکله ویکره (در مختار مع الشامی ج٦ ص ٣٤١)

یعنی اس کا کھانا حلال تو ہے مگر مکروہ ہے۔ اور آپ کے مذہب کے مطابق تو مکروہ بھی نہیں ہے۔ آپ کی کتاب میں ہے کہ: **ولو سقی ما یوکل لحمه خمرا فذبح من ساعته حل اکله. اھ (کنز الحقائق ص ۱۹۳)**

جن جانوروں کو کھایا جاتا ہے اگر اسے شراب پلائی گئی پھر اسی سے ذبح کر دیا تو اس کا کھانا حلال ہے۔

اعتراض:

(۵۶۵) جو حلوان سور کے دودھ سے پالا گیا ہو وہ حلال ہے۔ (درمختار جلد۴ ص ۱۹۶)

جواب:

مؤلف نے حسب عادت مغالطہ دیا۔ حنفی مذہب میں یہ جلالہ کے حکم میں ہے چنانچہ اس کی توضیح اس طرح ہے:

الجدی اذا کان یربی بلبن الخنزیر ان اعتلف ایاما فلا بأس لأنه بمنزلة الجلالة و الجلالة اذا حبست ایاما فعلفت لابأس بها. اھ

(عالمگیری ج۵ ص۲۹۰)

حلوان جو سور کے دودھ سے پالا گیا ہو اگر اس کو چند دن بند رکھ کے گھاس وغیرہ کھلایا گیا ہو تو اس کے کھانے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ کیوں کہ یہ جلالہ کے حکم میں ہے۔ اور جلالہ کو جب چند روز تک بند کر کے گھاس کھلایا گیا تو اس کے کھانے میں کچھ حرج نہیں۔

اور غیر مقلدین کے رکن اعلیٰ نواب صاحب نے لکھا ہے کہ:

والعلة (ای علة تحریم الجلالة) تغیر لحمها و لبنها فاذا زالت العلة بمنعها عن ذلك فلا وجه للتحریم. اھ (الروضة الندیة ص۲۹۹)

جلالہ کے حرام ہونے کی علت نجاست کی وجہ سے گوشت اور دودھ میں تغیر آنا ہے پھر نجاست سے اس کو روکے رکھنے کی وجہ سے جب اثر ختم ہو گیا تو پھر بھی حرام رہنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ (اب مولف کی نادانی کا راز فاش ہو گیا)

اعتراض:

(۵۶۶) جو کوا مردار اور دانہ دونوں کھاتا ہو وہ حلال ہے۔ (ابوحنیفہؒ)

(درمختار جلد۴ ص۱۷۷)

جواب:

مؤلف کو لفظ ''کوا'' سے حیرت ہے اصل بات درمختار سے ملاحظہ ہو:

وحل غراب الزرع الذی یأکلُ الحب والأرنب والعقعق هو غراب یجمع بین اکل جیف وحب. اھ (فی الشامی) هو طائر نحو الحمامة طویل الذنب فیه بیاض و سواد. اھ (در مختار مع الشامی ج۶ ص۳۰۸)

اور کھیتی کا کوا جو دانہ کھاتا ہو اور خرگوش اور عقعق (جس کو مہر کہو کہا کہتے ہیں) وہ ایک قسم کا کوا ہے جو دانہ اور مردار دونوں کھاتا ہو حلال ہے۔ شامی میں ہے کہ عقعق کبوتر کے مانند لمبی

دم والا پرندہ ہے جس میں سیاہی اور سپیدی دونوں ہوتی ہیں۔

معلوم ہوا کہ یہ پرندہ مرغی کی طرح ہے جو مردار اور دانہ دونوں کھاتی ہو۔اور حدیث میں مرغی کی حلت پر صریح نص ہے۔

عن زهدم ان ابا موسى قال: فاني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يأكله (اى الدجاج) (الحديث) للشيخين. (جمع الفوائد ج۱ ص۲۸)

حضرت ابوموسیٰ نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مرغی تناول فرماتے ہوئے دیکھا۔(ابوموسیٰ نے یہ بات فرمائی جب کہ ایک شخص نے مرغی کی نجاسات کھانے کی وجہ سے اس کو کھانے سے انکار کر دیا تھا۔

اعتراض تو مولف کو اپنے مذہب پر کرنا چاہیے تھا کیوں کہ آپ کے ہاں مردار اور پنجوں سے نوچ کر کھانے والا کوا تک حلال ہے۔

ويحل ما سواها من ذوات القوائم والطيور وحشرات الارض كنسرو وبر ورخم وعقعق ولقلق وغراب وخفاش. اھ (كنز الحقائق ص۱۸٦)

ان مذکورہ حرام جانوروں کے سوا باقی سارے چوپائے، پرندے اور حشرات الارض حلال ہیں، جیسے کہ گدھ، وبر (بلی کی شکل کا ایک جانور) گرگس، عقعق، سارس، کوا اور چمگاڈر وغیرہ ہیں۔

حالانکہ یہ حدیث میں ہے:

(عائشة) انى لاعجب ممن يأكل الغراب قد اذن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى قتله وسماه فاسقًا والله ما هو من الطيبات. للبزار.

(جمع الفوائد ج۱ ص۲۰۹)

حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ میں سخت متعجب ہوں کوا کھانے والوں سے، حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو مار ڈالنے کی اجازت دی اور اس کو فاسق کہا، خدا کی قسم! یہ طیبات میں سے نہیں ہے، یعنی حلال نہیں اس کو بزار نے روایت کیا ہے۔

اعتراض:

(۵٦۷) مسلمان نے مجوسی کی بکری آتش کدہ کے واسطے ذبح کی یا کافر کی بکری ان کی

معبودوں کے واسطے ذبح کی تو کھانا حلال ہے۔ (عالمگیری جلد ۴ ص ۲۱۲)

جواب:

یہ صریح نادانی اور بہتان ہے۔ مسئلہ کی توضیح اور مطلب اس طرح ہے کہ:

مسلم ذبح شاة المجوسي لبيت نارهم او الكافر لآلهتهم تؤكل لانه سمي الله تعالى ويكره للمسلم. اھ (عالمگیری ج۵ ص ۲۸۶)

کسی مسلمان نے مجوسی کی بکری جس کو آتش کدہ کے لیے چھوڑ رکھا تھا یا کافر کی بکری ان کے معبودوں کے نام پر چھوڑی گئی ہو بسم اللہ پڑھ کر ذبح کر دی تو اس کا گوشت کھایا جا سکتا ہے مگر ایسا کرنا مکروہ ہے۔

اور یہ منصوص ہے کہ جن جانوروں کو کافروں نے غیر اللہ کے نام پر چھوڑ رکھا ہے اور ان کا ذبح کرنا حرام قرار دیتے ہیں وہ حرام نہیں ہیں:

لان الله تعالى: مَا جَعَلَ اللّٰهُ مِنْ بَحِيْرَةٍ وَّلَا سَآئِبَةٍ وَّلَا وَصِيْلَةٍ وَّلَا حَامٍ وَّلٰكِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا يَفْتَرُوْنَ عَلَى اللّٰهِ الْكَذِبَ وَاَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُوْنَ۝ (المائدة: ۱۰۳)

نہیں مقرر کیا اللہ نے بحیرہ اور نہ سائبہ (یہ وہ جانور ہیں جو غیر اللہ کے نام چھوڑ دیا جاتا ہے) اور نہ وصیلہ اور نہ حامی اور لیکن کافر اللہ پر بہتان باندھتے ہیں اور انہیں اکثر کو عقل نہیں۔

معلوم ہوا کہ کافروں کے اس عمل حرام سے اور ان جانوروں کو حرام سمجھنے سے یہ جانور حرام نہیں ہو جاتے بلکہ ان کو حرام سمجھنے میں ان کے عقیدہ باطلہ کی تائید تقویت اور تصدیق ہے اس لیے یہ جانور عام جانوروں کی طرح حلال ہیں جب کہ ان کے مالک سے جائز طریقے ان کو حاصل کر کے ذبح کیا گیا ہو۔

اعتراض:

(۵۶۸) ذبح کیے ہوئے جانور سے پھر زندہ نکلا اور ذبح کرنے سے پہلے مر گیا تو حلال ہے۔ (صاحبینؒ) (عالمگیری جلد ۴ ص ۲۱۳)

جواب:

مؤلف صاحب نے دیانتداری سے کام نہیں لیا۔ اصل مسئلہ اس طرح ہے:

الجنين اذا خرج حيا ولم يكن من الوقت مقدار ما يقدر على ذبحه فمات يؤكل. اھ (عالمگیری ج٥ ص٢٨٧)

بچہ زندہ نکلا مگر اتنا وقت نہیں ملا کہ اس کو ذبح کر سکے اسی اثنا میں وہ مر گیا تو وہ حلال ہے۔

حدیث میں ہے:

عن ابی سعید رفعه: زكاة الجنين زكاه امه لابی داؤد والترمذی (جمع الفوائد ج١ ص٢٠٦)

وصححه ابن حبان. اھ (الروضة الندية ص٣٠٦)

حضرت ابو سعید سے مرفوعاً روایت ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بچہ کا ذبح ماں کا ذبح ہے۔ اس کو ابوداؤد اور ترمذی نے روایت کیا اور ابن حبان نے تصحیح کیا ہے۔

اعتراض:

(٥٦٩) ایک شخص نے گائے جنتے کے وقت ہاتھ فرج میں ڈال کر بچے کو ذبح کر دیا، اگر ذبح کی جگہ سے ذبح ہوا ہو تو حلال ہے۔ (عالمگیری جلد۴ ص٢١٣)

(٥٧٠) اگر غیر جگہ سے ذبح کیا پس وہ ذبح کی جگہ سے ذبح نہیں کر سکتا تھا تب بھی حلال ہے۔ (عالمگیری جلد۴ ص٢١٣)

جواب:

عالمگیری میں یہ بھی تصریح کہ یہ اس وقت ہے جب کہ بچہ جننے میں شدت ہو اور زندہ نکالنا مشکل ہو۔ ذبح کی جگہ کی ذبح ممکن ہو تو یہ ذبح اختیاری ہے اور دوسری صورت میں ذبح کی جگہ سے ذبح کرنا ناممکن تھا اس لیے جہاں سے بھی ممکن ہوا زخم لگا کر ذبح کر دیا تو یہ ذبح اضطراری ہے۔ اس قسم کے ذبح میں یہ اعتراض کرنا کون سی عقلمندی ہے؟ خود آپ ہی کی کتاب میں یہ بات بھی مصرح ہے کہ: **وما عجز عن ذبحه ونحره فزكاته بجرحه في اى محل كان. (كنز الحقائق ص١٨٣)**

جس کا ذبح اور نحر ناممکن ہو تو اس کو جہاں سے ممکن ہو زخم کر دے۔

لہٰذا جب بچے کو شرع کے مطابق ذبح کر دیا گیا تو پھر اس کے حلال ہونے میں کیا شبہ رہا۔

اور حدیث: **"زكاة الجنين زكاة امه" (در مختار مع الشامی ج٦ ص٣٩٨)**

سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ نوزائدہ بچے کے ذبح کرنے کا بھی وہی طریقہ ہے جو اس کی ماں کے ذبح کرنے

اعتراض:

(۵۷۱) وقت ذبح کے جانور جتنا معلوم ہو اگرچہ حرکت نہ کرے اور خون نہ نکلے تو حلال ہے۔ (کنز ص ۳۷۷)

جواب:

عبارات فقہاء کو سمجھنے کے لیے لیاقت اور استعداد بھی چاہیے مسئلہ کی توضیح اس طرح ہے کہ:

ذبح شاة وعلم حياتها حلت وان لم تتحرك بحركة اضطرابية كحركة المذبوح ولم يخرج الدم وهذا يتأتي في منخنقة ومتردية ونطيحة والتي فقر الذئب بطنها فذكاة هذه الاشياء تحلل وان كانت حياتها خفيفة بان يبقى فيها من الحياة بقدر ما يبقى في المذبوح بعد الذبح ملخصًا. اه

(در مختار مع الشامی ج٦ ص٣٩٨)

بکری ذبح کی ایسی حالت میں کہ حیات معلوم تھی تو حلال ہے اگرچہ اس نے حرکت مذبوحی کی طرح کوئی اضطراری حرکت نہ کی ہو اور خون بھی نہ نکلا ہو یہ مسئلہ اس صورت میں ہے کہ اس کا گلہ دبا دیا گیا ہو یا نیچے گر پڑی ہو یا دوسرے جانور نے سینگ سے مار دیا ہو یا بھیڑیے نے پیٹ پھاڑ ڈالا ہو ان سب صورتوں پر اگر ذبح کر دیا گیا تو حلال ہے بشرطیکہ ذبح کے وقت اس میں اتنی حیات باقی رہی ہو جو سالم مذبوح جانور میں ذبح کے بعد رہتی ہے۔

حضرت ابو ہریرہؓ کی بھی یہی رائے ہے۔

اخرج مالك: (عن ابی مرة مولی عقيل) سأل اباهريرة عن شاة ذبحت فتحرك بعضها فامره ان يأكلها. اه (جمع الفوائد ج١ ص٢٠٧)

حضرت عقیل مولی ابو ہریرہؓ نے حضرت ابو ہریرہؓ سے پوچھا اس بکری کے متعلق جس کے بعض اعضاء سے ذبح کے وقت حرکت ہوتی ہو؟ تو انہوں نے اس کے کھانے کا حکم فرمایا۔

اور حضرت زید بن ثابت سے جو اس کے خلاف مروی ہے وہ اس وقت ہے جب کہ اس قسم کی حرکت ہوئی جو موت کے بعد اعضاء کے ڈھیلے ہوتے وقت ہوتی ہے اور یہی فتویٰ غیر

مقلدین حضرات کا بھی ہے۔ چنانچہ مولوی وحید الزمان صاحب لکھتے ہیں:

ویحل ذبح ما اصابه سبب الموت وفیه حیاة مستقرة بحیثت تحرکت یده او رجله او طرف عینه. اھ (کنز الحقائق ص ۱۸۲)

اور جس جانور کو کوئی سبب موت لاحق ہوا ہو اس کا ذبح کرنا حلال ہے بشرطیکہ اس میں زندگی کے آثار موجود ہوں جیسے اس کے ہاتھ یا ٹانگ یا آنکھ کے کون میں حرکت ہوتی ہو۔

اعتراض:

(۵۷۲) چمگاڈر اور الو کا گوشت حلال ہے۔ (عالمگیری جلد ۴ ص ۲۱۸)

جواب:

نمبر ۵۶۶ میں گزرا کہ چمگاڈر آپ کے ہاں بھی حلال ہے۔ مگر حنفیہ کے نزدیک اس میں اختلاف ہے اس کو بعض کھانے کی اجازت دیتے ہیں اور بعض نہیں تو احتیاط اس کے کھانے سے بچنے میں ہے۔ الو کو مولوی وحید الزمان نے حرام لکھا ہے اور حنفیہ نے حلال لکھا مگر نواب صاحب نے لکھا ہے کہ:

وما استخبثه البعض دون البعض کان الاعتبار بالاکثر کحشرات الارض وکثیر من الحیوانات التی ترك الناس اکلها ولم ینهض علی تحریمها دلیل. اھ (الروضة الندیة ص ۲۹۹)

جن جانوروں کو بعض لوگ گندے سمجھتے ہیں اور بعض نہیں سمجھتے ہیں تو انہیں اکثریت کا اعتبار ہوگا جیسا کہ حشرات الارض اور بہت سارے حیوانات ہیں جب کہ لوگ نہیں کھاتے حالانکہ اس تحریم پر کوئی دلیل نہیں۔ یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہے کہ کثرت حنفیوں کی ہے۔ تو اعتبار ان کا ہوگا مگر احتیاط اس کے کھانے سے بچنے میں ہے۔

اعتراض:

(۵۷۳) گوہ کھانا مکروہ ہے۔ (ہدایہ جلد ۴ ص ۱۶۶)

جواب:

حدیث میں ہے کہ: **(عبدالرحمن بن شبل) ان رسول الله صلی الله علیه وسلم نهی عن اکل الضب. لابی داؤد (جمع الفوائد ج ۱ ص ۲۰۸)**

عبدالرحمٰن بن شبل سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے گوہ کھانے سے منع فرمایا ہے اس کو ابوداؤد نے روایت کیا ہے۔

اور عبداللہ بن عباس کی روایت جس میں حضرت خالد بن ولیدؓ کے کھانے کے متعلق ذکر ہے اس میں یہ مصرح ہے کہ:

فتبزق رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال خالد اخالك تقذره يا رسول الله قال: اجل. للستہ إلا اباداؤد. (جمع الفوائد ج۱ ص۲۰۸)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دیکھتے تھوکا تو خالدؓ نے کہا یا رسول اللہ! معلوم ہو رہا ہے کہ آپ اس کو مکروہ سمجھ رہے ہیں۔ تو جواب دیا کہ: ہاں۔ اس کو ابوداؤد کے سوا باقی اصحاب ستہ نے روایت کیا ہے.......... رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس کو طبعاً معذرہ (مکروہ) سمجھتے تھے۔ اس لیے حنفیہ بھی اس کو مکروہ جانتے ہیں۔

اعتراض:

(۵۷۴) گونگے کا ذبیحہ خواہ مسلمان ہو یا کتابی کھایا جاوے گا۔ (عالمگیری جلد۴ ص۲۱۲)

جواب:

اگر گونگے کی قرأت فاتحہ اور نماز صحیح ہو رہی تو اس کے ذبیحہ حلال ہونے میں شبہ کیوں؟ جب کہ حدیث میں بھی ہے کہ:

عن ابن عباس ان النبى صلى الله عليه وسلم قال المسلم يكفيه اسمه. (الحديث) رواه البيهقى. اھ (نصب الراية ج٤ ص۱۸۲)

ابن عباسؓ سے روایت ہے: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسلمان ...... کے لیے اس کے نام ہی کافی ہے۔ اس کو بیہقی نے روایت کیا ہے۔

اور آپ کے نزدیک کتابی کیا؟ کافر کا ذبیحہ بھی حلال ہے۔ تو ذبح میں مسلمان گونگے کا جو حال ہے وہی کتابی گونگے کا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

وَطَعَامُ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ۔ (المائدة:۵)

اعتراض:

(۵۷۵) اگر کتے نے بکری سے جفتی کی اور بچہ مشترک پیدا ہوا تو دیکھنا چاہیے گوشت اور گھاس سامنے رکھ کر اگر گھاس کھاتا ہے تو حلال ہے اور گوشت کھائے تو حرام اگر دونوں کھائے تو اس کو مارا جائے اگر بھونکے تو کتے کے حکم میں ہے ورنہ بکری کے۔ اگر دونوں آوازیں کرتا ہو تو ذبح کیا جائے اگر اوجھڑی نکلے تو کھایا جائے ورنہ نہیں۔

(درمختار جلد۴ ص۱۸۱، عالمگیری جلد۴ ص۲۱۹)

جواب:

حدیث صحیح سے ثابت ہے کہ ولد (بچہ) خیر الوالدین کا تابع ہوا کرتا ہے یہ اصول حضرت عمرؓ کے فیصلہ سے بھی ثابت ہے۔ جس کو عبدالرزاق نے روایت کیا ہے۔

(مصنف عبدالرزاق ج۶ ص۳۰)

معلوم ہوا کہ مذکورہ مسئلہ میں بھی عموم نص کی رعایت سے بچہ حلال ہے۔ مگر بعض صورت میں کتے کے ساتھ زیادہ مشابہت کی وجہ سے احتیاطاً کھانے سے منع کیا گیا ہے۔ نواب صاحب اور شوکانی نے تصریح کی ہے کہ:

الاصل فی کل شیء الحل لا یحرم الا ما حرمه الله ورسوله وسکتا عنه فهو عفو. (الدرر البهية مع شرحه الروضة الندية ص ۲۹۷)

ہر شے میں اصل یہ ہے کہ وہ حلال ہے۔ جس کو اللہ تعالیٰ اور ان کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حرام کیا اس کے بغیر کوئی حرام نہیں ہے اور جس سے اللہ اور ان کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم ساکت ہیں وہ معاف ہے۔ یعنی مباح ہے۔ اب کوئی بھی تصریح مذکورہ مسئلہ کے خلاف پیش کریں۔

کتاب الاضحیہ

اعتراض:

(۵۷۶) غصب کے جانور کی قربانی جائز ہے۔ (شرح وقایہ ص ۵۵۹)

جواب:

مغالطہ دے کر مسئلہ کی صورت بگاڑنا مولف کا خاص شیوہ ہے۔ مسئلہ کی پوری تصویر یہ ہے:

في البدائع: غصب شاةً فضحى بها عن نفسه لا تجزئه لعدم الملك......
وان ضمنه قيمتها حيةً تجزئ عن الذابح لانه ملكها بالضمان من وقت
الغصب بطريق الاستناد فصار ذابحا شاةً هي ملكه ولكنه يأثم لأن ابتداء
فعله وقع محظورًا فليزمه التوبة والاستغفار. اھ(شامی ج٦ ص٣٣١)

بدائع میں ہے: کسی نے بکری غصب کی اور اپنی طرف سے قربانی کردی تو اس کا مالک نہ ہونے کی وجہ سے یہ قربانی صحیح نہیں ہے اگر ذبح سے پہلے جب کہ بکری زندہ تھی قیمت کا تاوان ادا کر دیا تو اب ذبح کرنے والے کی طرف سے اس کی قربانی کی تو صحیح ہے اس لیے کہ وہ ضمان ادا کرنے کی وجہ سے۔ حکماً پہلے ہی سے اس کا مالک ہوگیا ہے لہٰذا اس نے ایسی بکری ذبح کی جو اس کی ملکیت میں تھی۔ مگر ابتداء فعل حرام تھا اس لیے گناہ ضرور ہوگا جس سے توبہ اور استغفار کرنا چاہیے۔ غصب کے بعد شی مغصوب کو غائب کر دیا پھر اس کی قیمت ادا کر دی تو اس کا مالک بن جائے گا۔ اور آپ کا فتویٰ بھی ہے کہ:

ولو غيب المغصوب وضمن قيمته ملكه. اھ(كنز الحقائق ص١٧٩)

غصب کے بعد شے مغصوب کو غائب کر دیا پھر اس کی قیمت ادا کر دی تو اس کا مالک بن جائے گا۔ بتائے اپنی ملکیت ہی کی قربانی کرے تو کیا صحیح نہیں۔

اعتراض:

(۵۷۷) بھینس کی قربانی درست ہے جب دو برس کی ہو۔ (بہشتی زیور حصہ ۳ ص۵۰)

جواب:

مؤلف کو نہ اپنے مذہب کی خبر ہے اور نہ گائے بھینس کی پہچان ہے۔ حدیث و آثار سے تو اللہ کے فضل سے بے گانہ ہی ہیں۔ بہشتی زیور میں مسئلہ اس طرح ہے: مسئلہ گائے اور بھینس دو برس سے کم کی درست نہیں۔ پوری دو برس ہو چکیں تب قربانی درست ہے۔

(بهشتي زيور حصه ۳ ص ٤٦)

اور آپ کی کتاب میں بھی ہے کہ:

وتجزئ التي طعنت في الثالثة من البقر والجاموس. اھ

(كنز الحقائق ص١٩٣)

اور گائے اور بھینس جس کا تیسرا سال شروع ہوا ہو اس کی قربانی درست ہے۔

سب جانتے ہیں کہ جس طرح بکری اور بھیڑ میں ایک حکم ہے اسی طرح بھینس گائے کی قسم ہیں۔ حدیث میں ہے کہ:

عن جابر وعائشة ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ضحی عن نسائه بالبقر. رواه الشیخان (نصب الرایة ج٤ ص٢١٦)

حضرت جابرؓ اور عائشہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ازواج مطہرات کی طرف سے گائے کی قربانی کی۔ اس کو بخاری و مسلم نے روایت کیا ہے۔

جب لفظ شاۃ میں معز اور غنم دونوں کا معنیٰ ہیں۔ اس طرح بقر میں گائے اور بھینس دونوں داخل ہیں۔

اعتراض:

(۵۷۸) گاؤں میں عیدالاضحیٰ سے پہلے اور صبح کی نماز کے بعد قربانی درست ہے۔
(کنز ص ۲۷۷، بہشتی زیور حصہ ۳ ص ۴۷)

(۵۷۹) حیلہ نماز عیدالاضحیٰ سے پہلے قربانی کرنے کا یہ ہے کہ جانور کو گاؤں بھیج دے اور وہاں قبل نماز قربانی کر دے تو درست ہے۔ (درمختار جلد ۴ ص ۱۸۵، بہشتی زیور حصہ ۳ ص ۴۷)

جواب:

جمعہ اور عیدین کی بحث میں یہ بات بخوبی واضح ہو چکی تھی کہ شرعاً گاؤں میں نماز عیدین نہیں ہے جن احادیث میں نماز سے پہلے اضحیہ کا ذبح ممنوع قرار دیا گیا ہے ان کا تعلق شہر اور اس کے مضافات سے ہے یہ مصر یا قیامصر کے متعلق ہیں۔ شرعی گاؤں ان میں داخل نہیں لہٰذا ان احادیث سے مذکورہ مسئلے پر اعتراض کرنا نادانی ہے اور شرعی حیلہ کے معنی دھوکے کے نہیں معقول تدبیر کے ہیں اور حلال کو اپنانے کی خاطر ہے۔ لہٰذا یہ بھی اعتراض کی کوئی بات نہیں۔

کتاب الحظر والاباحۃ

اعتراض:

(۵۸۰) مسلمان کا فر ذمی کی شراب کو اپنی پیٹھ پر لادنا اور اس کی مزدوری کرنا جائز

ہے۔(ابوحنیفہؒ)(درمختار جلد۴ص ۲۲۷، ہدایہ جلد۴ص ۳۱۱، شرح وقایہ ص ۴۶۸، کنزص ۳۸۲)

جواب:

اور یہ مسئلہ خود آپ کی کتاب سے ملاحظہ کریں، پھر امامؒ پر اعتراض کریں۔

وجاز حمل خمر ذمي بنفسه او بدابته باجر. اھ(كنز الحقائق ص ۲۰۲)

مزدوری لے کر کافر ذمی کی شراب اپنی پیٹھ پر یا اپنے جانور پر لادنا جائز ہے اور کافر کی مزدوری خود حدیث صحیح سے ثابت ہے جس کو نواب صاحب نے نقل کیا ہے:

ان عليا آجر نفسه من امرأة (يهودية) على ان ينزع لها كل ذنوب بتمرة فنزع ستة عشر ذنوبا حتى مجلت يداه فعدت له ستة عشر تمرة فأتى النبي صلى الله عليه وسلم فاخبره فأكل معه منها. اخرجه احمد باسناده جيد وصححه ابن السكن. اھ(الروضة الندية ص ۲۶۵)

حضرت علی نے ایک یہودیہ عورت کی اس شرط پر مزدوری کی کہ اس عورت کے لیے پانی کے ڈول ایک کھجور کے بدلے میں تو انہوں نے سولہ ڈول نکالے یہاں تک کہ آپ کے ہاتھ پر آبلہ پڑ گیا اور یہودیہ نے سولہ کھجوریں گن کے آپ کو دے دیں۔ اب علیؓ ان کو لے کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور آپ کو اس کی اطلاع دی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے ساتھ اس سے تناول فرمایا۔ اس کو امام احمد نے باسناد جید روایت کیا اور ابن سکن نے اس کی تصحیح کی۔

اعتراض:

(۵۸۱) آتش کدہ یا کلیسا بنانے کے لیے گھر کرایہ دینا یا شراب بیچنے کے لیے گھر کرایہ دینا جائز ہے۔(ابوحنیفہؒ)

(درمختار جلد۴ص ۲۲۷، ہدایہ جلد۴ص ۳۱۰، شرح وقایہ ص ۵۶۸، کنزص ۳۸۲)

جواب:

مسئلہ کو خواہ مخواہ دہرایا گیا اس کا جواب نمبر ۵۴۰ ہو چکا مزید تشفی کی خاطر درمختار کی عبارت نقل کیے دیتا ہوں:

(وجاز اجارة بيت بسواد الكوفة) لا بغيرها، اما الامصار وقرى غير

الکوفة فلا یمکنون لظهور شعار الاسلام اور خص سواد الکوفة لان غالب اهلها اهل الذمة (لیتخذ بیت نارًا او کنیسة او بیعة او بیاع فیه خمر. اھ

(در مختار مع الشامی ج٦ ص٢٩٢)

کوفہ میں آتش کدہ یا کلیسا بنانے کے لیے یا شراب بیچنے کے لیے ذمی کو گھر کرایہ پر دینا جائز ہے اوران دیہات کے علاوہ اور کہیں جائز نہیں اور دوسرے شہر اور کوفہ کے ان گاؤں کے علاوہ اور کہیں بھی کافروں کو ان چیزوں کی رعایت نہیں دی جائے گی۔ کیوں کہ ان مقامات میں شعار اسلام کا ظہور ہو چکا ہے۔اور مسئلہ میں کوفہ دیہات کو اس لیے خاص کیا گیا کہ وہاں اہل ذمہ بکثرت ہیں۔

معلوم ہوا کہ امام کے نزدیک اس مسئلہ میں دو شرطیں ہیں ایک گاؤں دوسری اہل ذمہ کی کثرت جب جا کے یہ کرایہ صحیح ہے اس میں اعانت علی المعصیت کا اعتراض بے جا ہے کیونکہ آیت میں اعانت بالعموم مراد نہیں۔ ورنہ اہل ذمہ کے ساتھ ہر قسم کے تعلقات ممنوع قرار پائیں گے۔

اعتراض:

(۵۸۲) کسی شخص نے مسلمان کے واسطے شراب رکھ چھوڑی تو مکروہ نہیں کافر کے لیے رکھے تو مکروہ ہے۔(عالمگیری جلد۴ص۳۵۰)

جواب:

مولف نے حسب عادت مسئلہ کی صورت بگاڑ رکھی ہے۔ مسئلہ اس طرح ہے:

من امسك حراما لأجل غیره کالخمر ونحوه إن امسك لمن یعتقد حرمته کالخمر یمسکه للمسلم لا یکره وإن امسك لمن یعتقد اباحته کما لو امسك الخمر لکافر یکره. اھ(عالمگیری ج۵ص۳۷۳)

جس نے کوئی حرام چیز کسی دوسرے کے لیے رکھ چھوڑی جیسے کہ شراب وغیرہ تو اگر اس کو کسی ایسے شخص کے لیے رکھ چھوڑا کہ جو اس کو حرام اعتقاد کرتا ہے جیسے مسلمان کے لیے شراب تو اب مکروہ نہیں۔ اور اگر ایسے شخص کے لیے رکھ چھوڑی کہ جو اس کو مباح سمجھتا ہے جیسا کہ کافر ہے تو مکروہ ہے۔

پہلی صورت میں جب ایسے شخص کے لیے شراب رکھی گئی کہ جو اس کی حرمت کا معتقد ہے۔ تو ہوسکتا ہے کہ وہ اس کو زمین پر بہالے یا سرکہ بنالے اور دوسری صورت میں بالکل ظاہر ہے کہ اس کو مباح سمجھنے والا ممکن ہے اس کو پی لے تو اس صورت میں اعانت ہوئی تو جو بنص حدیث ممنوع ہے۔

اعتراض:

(۵۸۳) سور کے بال سے موزہ سینا جائز ہے۔ (ابوحنیفہؒ)

(درمختار جلد ۳ ص ۸۰، عالمگیری جلد ۳ ص ۱۸۱، وجلد ۴ ص ۳۲۴، ہدایہ جلد ۳ ص ۸۷، و جلد ۴ ص ۲۹۶، شرح وقایہ ص ۳۸۲، کنز ص ۳۳۸)

جواب:

حنفیہ کے نزدیک یہ تو ثابت شدہ ہے کہ سور کے تمام اجزا حرام ہیں۔ ایک سور کے بال سے موزہ سینے کی اجازت ضرورت شدیدہ کے وقت ہے۔ جب کہ سینے کے لیے اور کوئی آلہ نہ ہو۔ چنانچہ یہ بات تمام کتابوں میں مصرح ہے۔ اور اب تو اس کی کچھ ضرورت ہی نہیں۔ چنانچہ فقہاء نے تصریح کی

واماني زماننا فلا حاجة اليه للاستغناء عنه بالمخارزو الابر اھ

(در مختار مع الشامي ج۵ ص۷۳)

اور ہمارے زمانے میں اس کی حاجت ہی نہیں ہے کیوں کہ اب سینے کے آلات اور سوئی وغیرہ کے ذریعہ اس کی ضرورت سے استغناء ہوا۔

ان غیر مقلدین کے نزدیک سور کے بال کیا؟ اس کی کھال سے بھی کام لے سکتے ہیں۔ چنانچہ مولوی وحید الزمان صاحب نے لکھا ہے کہ:

واستثنى بعض اصحابنا جلد الخنزير والصحيح عدم الاستثناء (فانه يجوز الانتفاع به) (نزل الابرار ج۱ ص۲۹)

اور ہمارے بعض اصحاب نے سور کے چمڑے کو مستثنیٰ کیا ہے مگر صحیح یہ ہے کہ یہ مستثنیٰ نہیں کیونکہ یہ بھی دباغت سے پاک ہوسکتا ہے اس لیے انتفاع جائز ہے۔

اعتراض:

(۵۸۴) کتے کی ہڈی کی دوا کرنا جائز ہے۔

(عالمگیری جلد۴ص ۳۲۴، ہدایہ جلد۴ص ۲۹۶)

جواب:

کتاب الطہارات میں غیر مقلدین حضرات کی کتاب کے حوالے سے یہ گزر چکا کہ سور کے سوا تمام مردار جانوروں کی ہڈی، بال، سینگ وغیرہ سب پاک ہیں۔ اور کتے کی ہڈی سے دوا کرنا جائز ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس کی ہڈی کو کھاؤ کیونکہ یہ ناممکن ہے، بلکہ یہی معنی ہیں کہ دوا کی خاطر اسے استعمال میں لا سکتے ہو۔ اور حرام جانور چاہے مردہ ہو یا مذبوح اس کی ہڈی کو استعمال کرنا حدیث سے ثابت ہے:

اخرج ابو داؤد عن ثوبان ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: اشتر لفاطمة قلادة من عصب وسوارين من عاج واخرج البيهقي في "سننه" عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يمتشط بمشط من عاج. اه

(نصب الراية ج١ ص١١٩)

ابوداؤد نے تخریج کی کہ حضرت ثوبان سے روایت ہے: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم فرمایا کہ فاطمہ کے لیے پٹھے کا ایک ہار اور ہاتھی دانت کے دو کنگن خرید لاؤ۔ اور بیہقی نے حضرت انسؓ سے تخریج کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہاتھی دانت کی کنگی سے کنگی کیا کرتے تھے۔

اور یہ ظاہر ہے کہ دانت ہڈی ہے اور ہاتھی غیر ماکول اللحم حرام جانور ہے۔ جب اس کی ہڈی کا استعمال جائز ہے تو ضرورت کی بنا پر کتے کی ہڈی کی کیوں اجازت نہ ہوگی؟ جب حدیث بھی اس میں شاہد ہے۔

اعتراض:

(۵۸۵) گدھے کا گوشت مکروہ ہے۔ (ابوحنیفہؒ) (ہدایہ جلد۴ص ۲۱۵)

جواب:

یہ امام ابوحنیفہؒ پر صریح بہتان ہے سارے ائمہ حنفیہ اور امام شافعی اور امام احمد اس بات پر متفق ہیں کہ پالتو گدھے کا گوشت حرام ہے۔

في الهداية: "ولا يجوز اكل الحمر الاهلية" اھ (هدايه رابع ص ٤٤١)

ہدایہ میں ہے کہ پالتو گدھے کا گوشت حرام ہے۔

وفي الميزان: قال الائمة الثلاثة بتحريم اكل لحم البغال والحمير الاهلية مع قول مالك بكراهته وقال محققوا اصحابه انه حرام. اھ

(ميزان للشعراني ج۲ ص ٦٢)

اور میزان میں ہے کہ ائمہ ثلاثہ یعنی ابوحنیفہؒ، شافعیؒ اور احمدؒ نے فرمایا کہ پالتو گدھے اور خچر کا گوشت حرام ہے۔ البتہ امام مالک نے مکروہ فرمایا مگر ان کے اصحاب محققین نے حرام کہا۔

اعتراض:

(۵۸۶) مستعمل پانی سے آٹا گوندھنے میں ڈر نہیں۔ (محمدؒ) (عالمگیری جلد ۴ ص ۳۰۱)

جواب:

حنفیہ کا فتویٰ ہے کہ مستعمل پانی پاک ہے۔ اگر حلال پاک پانی سے آٹا گوندھا گیا تو اس میں اعتراض کی کون سی بات ہے؟ اور کتاب الطہارات میں گزرا کہ آپ کے مذہب میں مستعمل پانی پاک ہی نہیں بلکہ پاک کرنے والا بھی ہے اس سے وضو غسل وغیرہ سب جائز ہے، چاہے جنبی یا کافر جنبی کا مستعمل کردہ ہی کیوں نہ ہو؟ جب آپ کے ہاں اس سے سب کچھ ہو رہا تو حنفیہ پر اعتراض کیوں؟

اعتراض:

(۵۸۷) مردار کی کھال پر قرآن لکھنا جائز ہے۔ (عالمگیری جلد ۴ ص ۳۳۶)

جواب:

عالمگیری کی عبارت اس طرح ہے:

وكذا يجوز لو كتب على جلد ميتة اذا كان فيه شفاء. اھ

(عالمگيرى جلد ۵ ص ۳۵٦)

اور مردار کی کھال پر قرآن لکھنا جائز ہے (تعویذ کے لیے) اگر اس میں شفا معلوم ہو۔

حدیث صحیح سے یہ ثابت ہے کہ مردار کی کھال اگر دباغت کی گئی تو پاک ہے اور پاک چیز پر قرآن لکھنا کیوں ممنوع ہو؟ جب کہ قرونِ اولیٰ کی کتابت بسا اوقات اسی پر ہوتی تھی۔ اگر

بیماری کی وجہ سے مضطر ہو تو اس وقت غیر مدبوغ کھال پر کیوں جائز نہ ہو؟ بشرطیکہ شفا یقینی ہو اور دوسری کوئی دوا معلوم نہ ہو اس کے متعلق پہلے بارہا گزر چکا۔

اعتراض:

(۵۸۸) مسجد کو گوبر مٹی سے لیپنا جائز ہے۔ (محمدؒ) (ہدایہ جلد ۴ ص ۳۲۱)

جواب:

ہدایہ میں یہ مسئلہ نہیں ہے، البتہ عالمگیری میں ''سراجیہ'' سے اس طرح نقل کیا ہے:

ویکره ان یطین المسجد بطین قدبل بماء نجس بخلاف السرقین اذا جعل فیه الطین لان فی ذالك ضرورة ولا تحصل الابه. اھ

(عالمگیری ج ۵ ص ۳۱۹)

جس کیچڑ کو ناپاک پانی سے تر کیا گیا ہو اس سے مسجد کا لیپنا مکروہ ہے مگر جس میں گوبر ڈالا گیا ہو اس سے جائز ہے کیونکہ یہ ضرورۃ ہے اور ضرورت اس کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی۔

معلوم ہوا کہ ایک تو مسجد کے استحکام کی ضرورت ہے دوسرے حدیث میں ہے کہ زمین خشک ہو جانے سے پاک ہو جاتی ہے، پھر اعتراض کیوں؟ مگر ہمارے زمانے اس کے بغیر بھی ضرورت پوری ہو سکتی ہے لہٰذا مکروہ ہے جیسی کہ پہلی صورت ہے۔

اعتراض:

(۵۸۹) فقیہ ابو جعفر نے کہا کہ میں نے اپنے شیخ ابو بکر سے سنا کہ وہ فرماتے تھے کہ ابراہیم سے دریافت کیا گیا کہ ایام تشریق میں بازار میں آواز سے تکبیر کہنا کیسا ہے؟ فرمایا کہ یہ جولاہوں کی تکبیر ہے۔ (عالمگیری جلد ۴ ص ۲۶۸)

(کیا یہ سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر حملہ نہیں ہے؟ ملاحظہ ہو مسئلہ نمبر ۲۰۳، و نمبر ۲۰۴ حصہ دوم)

جواب:

آدمی اگر جہالت میں ڈوبا ہوا ہو تو اس قسم کی باتیں ضرور اس کی زبان سے ادا ہوں گی۔ سنت سے تو صرف اتنی بات ثابت ہے کہ ایام تشریق میں تکبیرات تشریق، مکتوبات کے بعد کہی جائیں گی اور عیدین میں عیدگاہ کے راستے آتے جاتے اور اسی طرح عیدگاہ میں بھی نماز کے بعد مگر یہ بات ثابت نہیں کہ بازاروں میں آواز سے تکبیر کہتے ہوئے پھرے۔ چونکہ

بازار شور وغل اور لغویات کی جگہ ہے اس لیے انہوں نے ادباً واحتراماً سر بازار آواز سے تکبیر کہنے سے منع فرمادیا مگر عالمگیری میں ساتھ ساتھ یہ بات بھی مصرح تھی کہ:

قال ابویوسفؒ انه یجوز قال الفقیه وانا لامنعهم عن ذلك كذا فی المحیط. اھ (عالمگیری ج۵ ص۳۱۹)

امام ابویوسفؒ نے فرمایا کہ ایسا کرنا جائز ہے اور فقیہ ابوجعفر نے فرمایا کہ میں کسی کو اس سے نہیں روکتا جیسا کہ محیط میں ہے۔

اعتراض:

(۵۹۰) مرد کا مرد سے معانقہ کرنا حنفیہ کے نزدیک مکروہ ہے (اور حدیث سے جائز ہے) (ہدایہ جلد۴ ص۲۹۲)

جواب:

علی الاطلاق اس بات کی نسبت حنفیہ کی طرف افترا اور بہتان ہے ہدایہ میں یہ بات صاف مصرح ہے کہ:

قال الخلاف فی المعانقة فی ازار واحدٍ اما اذا كان علیه قمیص أو جبة فلا بأس بها بالاجماع وهو الصحیح. (هدایه ج٤ ص٤٦٨)

علماء حنفیہ نے فرمایا کہ اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ بلا حائل ایک چادر میں معانقہ ہو اگر اس پر قمیص یا جبہ ہو تو بالاجماع اس میں کوئی ڈر نہیں اور یہی صحیح ہے۔

اور حدیث بھی یہی مضمون ہے:

عن شمعون (ابی ریحانة) قال كان رسول الله صلی الله علیه وسلم ینهی عن مكامعة او مكامعة المرأة المرأة لیس بینهما شئ اور عن مكامعة او مكامعة الرجل الرجل لیس بینهما شئ. رواه ابن ابی شیبة فی "مصنفه" و "مسنده" ومثله ابو داؤد والنسائی واحمد ابن ماجة. اھ

(نصب الرایة ج٤ ص٢٥٧)

شمعونؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلا حائل عورت کو عورت کے ساتھ معانقہ کرنے سے اور بلا حائل مرد کو مرد کے ساتھ معانقہ کرنے سے منع فرمایا۔ اس کو

ابن ابی شیبہ نے اپنی ''مصنف'' اور ''مسند'' میں روایت کیا۔ اس طرح کا مضمون ابوداؤد، نسائی، احمد اور ابن ماجہ نے بھی روایت کیا۔

آپ ہی کی کتاب میں بھی ہے: یکرہ معانقتہ فی ازار واحد. اھ (کنز الحقائق ص ۱۹۹)

مرد کا ایک ہی چادر میں بلا حائل معانقہ کرنا مکروہ ہے۔

اعتراض:

(۵۹۱) امام ابوحنیفہ مکہ معظمہ میں رہنا مکروہ جانتے تھے۔ (عالمگیری جلد ۴ ص ۲۷۶)

جواب:

یہ امام صاحب کا تقویٰ تھا کہ اس میں ایسی کوئی نازیبا حرکت نہ ہو جس سے مکہ کی بے حرمتی ہو جب کہ اس کی تعظیم اور حرمت کے متعلق بہت ساری روایات موجود ہیں۔ جیسا کہ امام مالکؒ مدینہ میں سوار ہونے کو اپنے لیے مکروہ جانتے تھے۔

اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وَمَنْ يُّرِدْ فِيْهِ بِاِلْحَادٍۭ بِظُلْمٍ نُّذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ اَلِيْمٍ ۝ (الحج: ۲۵)

اور جو اس میں (حرم شریف) شرارت سے ٹیڑھی راہ چاہے اسے ہم ایک دردناک عذاب چکھائیں گے۔

دراصل یہ وعید ان لوگوں کے لیے جو حرم شریف میں جان بوجھ کر شرارت اور بے دینی حرکات کے ارتکاب کرتے ہیں۔ مگر امامؒ اپنے کمال تقویٰ کی وجہ سے ایسی راہ سے بھی پرہیز کرتے جس میں کبھی غلطی یا خطا کا اندیشہ بھی ہو سکتا ہے۔

اعتراض:

(۵۹۲) زیر ناف کے بال حجام آنکھیں بند کے مونڈے تو جائز ہے۔

(عالمگیری جلد ۴ ص ۳۲۸)

جواب:

یہ مسئلہ ضرورت کے وقت ہے۔ اور مجبوری کے وقت۔ حدیث میں تو دیکھنے ہی کو ممنوع قرار دیا گیا اور یہ صورت مذکورہ میں مفقود ہے تو ناجائز ہونے کی کون سی بات ہے، جب کہ ایسی مجبوری کسی غیر شادی شدہ مفقود الیدین کو آتی بھی ہے۔ اور آپ ہی کے ہاں یہ مسئلہ ہے

کہ ختنہ جو مسنون ہے اس کے لیے ختان کو عضو مخصوص کا دیکھنا جائز ہے۔

(کنز الحقائق ص ۱۹۸)

تو مجبوری کے وقت حجام اس کے دیکھے بغیر کیوں زیر ناف نہ مونڈ سکے؟

اعتراض:

(۵۹۳) مرد اپنی عورت کے مونہہ میں ذکر داخل کرتے تو مکروہ ہے اور بعض کے نزدیک مکروہ بھی نہیں۔ (عالمگیری جلد ۴ ص ۳۵۰)

جواب:

آیت فَاْتُوْا حَرْثَكُمْ اَنّٰى شِئْتُمْ (البقرہ: ۲۲۳) کی عموم کی وجہ سے کسی نے عدم کراہت کے متعلق کہا اور منہ چونکہ اشرف الاعضاء میں سے ہے۔ جس سے اللہ کا نام لیا جاتا ہے اس لیے بعض نے ادباً مکروہ کہا تو اس میں کیا حرج ہے؟ مگر احتیاط بچنے میں ہے۔

اعتراض:

(۵۹۴) باکرہ عورت سے سوا فرج کے جماع کیا اور حمل رہ گیا بایں طور کے نطفہ اس کی فرج میں ٹپک گیا پھر جب ایام ولادت قریب آئے تو اس کا پردۂ بکارت انڈہ وغیرہ ڈال کر توڑ دیا جائے گا کیونکہ بدون اس کے بچہ نہیں نکلے گا۔ (عالمگیری جلد ۴ ص ۳۳۲)

جواب:

مولف کو یہ اطلاع نہیں ہے کہ بکارت زائل ہوئے بغیر داخل فرج سے منی رحم تک پہونچ سکتی ہے خاص کر اس دور میں یہ تو ایک واقعی بات ہو چکی ہے اور یہ بھی بدیہی بات ہے کہ بکارت زائل کیے بغیر بچہ نکلتا نہیں ہے۔

اعتراض:

(۵۹۵) کافر کا قول گوشت کے متعلق قابل قبول ہے۔ (شرح وقایہ ص ۵۶۱، کنز ص ۳۷۹)

جواب:

حدیث صحیح میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے موقع پر ایک یہودیہ کا گوشت تناول فرمایا حالانکہ ان کے ہاں ذبح کے وقت کبھی اللہ کا نام لیا جاتا ہے اور کبھی نہیں اور اس دور میں کافر غلام ہوتا تھا اور وہ بازار سے اشیاء خرید کے لاتا تھا مگر کھانے سے انکار نہیں ہوتا

تھا۔ اور یہ مسئلہ خود آپ کی کتاب سے ملاحظہ فرمائیں:

لو جاء کافر بلحم وقال اشتریته من کتابی او مسلم قبل قوله. اھ

(کنز الحقائق ص۱۹۲)

کوئی کافر گوشت لایا اور کہا کہ میں نے اس کو مسلمان یا کتابی سے خریدا ہے تو اس کا قول مقبول ہے۔ اور آپ کے امام شوکانی اور نواب صاحب وغیرہ اور بھی آگے نکل گئے، فرمایا:

والحق ان ذبیحة الکافر حلال اذا ذکر علیها اسم الله. اھ

(دلیل الطالب علی ارجح المطالب ص۴۱۳)

اور حق یہ ہے کہ بے شک کافر ذبیحہ حلال ہے اگر اس نے اللہ کا نام لیا ہو تو۔

اعتراض:

(۵۹۶) زمین کو غصب کر کے مسجد بناوے تو ڈر نہیں۔ (عالمگیری جلد۴ ص ۲۶۹)

جواب:

مولف نے غلط بیانی سے کام لیا ہے۔ عالمگیری کی اصل عبارت اس طرح ہے:

اذا غصب ارضًا فبنی فیها مسجدًا ...... فلا بأس بالصلٰوۃ فی المسجد.

(عالمگیری ج۵ ص۳۲۰)

زمین کو غصب کر کے اس میں مسجد بنائی تو مسجد میں نماز پڑھنے میں کوئی حرج نہیں۔

یہ بات بالکل غلط ہے کہ مسجد بنانے میں کوئی ڈر نہیں جیسا کہ مولف نے دھوکہ دیا اور یہی بات ہو بہو نواب صاحب سے بھی لکھی ہے:

واما حق حقیق بقبول انست که بر غاصب اثم غصب ثابت ست واما آنکه نمازش صحیح نیست دلیلے دال بر اں یا مفید آں از شرع وارد نگشته. اھ (دلیل الطالب علی ارجح المطالب ص۲٦٤)

واقعی اور تحقیقی بات جو قابل قبول ہے یہی ہے کہ غاصب پر گناہ کا ہونا ثابت ہے مگر یہ بات کہ مغصوب گھر یا مغصوب کپڑے میں نماز صحیح نہ ہو اس پر کوئی شرعی دلیل نہیں کہ جو اس امر پر دلالت کرے یا اس کو بتلائے۔

کتاب الاشربۃ

اعتراض:

(۵۹۷) ابو یوسفؒ نے ایک قسم کی انگوری شراب خلیفہ ہارون رشید کے واسطے تیار کی تھی اس شراب کو ابا یوسفی کہتے تھے۔ (درمختار جلد ۴ ص ۲۶۰)

جواب:

یہ بات درمختار میں نہیں ہے اور یہ جو مروی ہے مثلث عنمی کے متعلق جس میں پانی ڈال کر اس کو تیار کر دیا جاتا تھا۔ اور مثلث عنمی انگور کا وہ عرق ہے جس کو آگ پر پکا کے اس کا دو تہائی جلا دیا گیا ہو بشرطیکہ اس سے نشہ نہ آیا ہو اس کو "طلاء" بھی کہتے ہیں۔ اور اس کی حلت صحابہ رضوان اللہ علیہم سے ثابت ہے وہ حضرات اس کو نوش فرماتے تھے۔

(محمد بن لبید) ان عمرؓ حین قدم الشام شکی الیہ اھل الشام وباء الارض ثقلها وقالوا لا یصلحنا إلا هذا الشراب فقال: اشربوا العسل فقالوا لا یصلحنا. فقال رجل هل لك ان نجعل لك من الشراب شیئًا لا یسکر؟ قال نعم فطبخوه حتی ذهب منه الثلثان وبقی الثلث فأتوا به عمر فأدخل فیه اصبعه ثم رفع یده فتبعها یتمطط فقال هذا الطلاء هذا مثل طلاء الابل، فامرهم بشربه فقال له عبادة بن الصامت احللتها والله؟ قال: کلا والله اللهم انی لا احل شیئًا حرمته علیهم ولا احرم شیئًا احللته لهم لمالك.

(جمع الفوائد ج۱ ص۳۰۱)

محمد بن لبید سے روایت ہے کہ جب حضرت عمرؓ شام تشریف لے گئے وہاں کے لوگوں نے شکایت کی کہ ہمارے علاقے میں وبا ہے۔ جو فلاں چیز پینے کے بغیر نہیں جاتی۔ آپؓ نے فرمایا شہد استعمال کرو انہوں نے کہا شہد سے ٹھیک نہیں ہوتی تو ایک شخص نے کہا ہم آپ کے لیے ایسا شراب بناتے ہیں جس میں نشہ نہیں ہے جو انہوں نے اس کو پکایا۔ یہاں تک کہ دو تہائی جل گیا اور ایک تہائی باقی رہ گیا۔ حضرت عمرؓ نے اس کو چکھا اور فرمایا یہ تو طلاء کی مثل ہے پھر ان کو پینے کی اجازت دی۔

اسی طرح حضرت علیؓ اور ابو موسیٰ الاشعریؓ سے بھی مروی ہے اور اہل عرب خصوصاً جن

کے سامنے حرمت خمر نازل ہوئی وہ غیر مقلدین کی نسبت خمر کی حقیقت سے خوب واقف تھے اور جب اس میں نشہ ہے نہیں تو یہ خمر کس طرح ہو سکتی ہے۔ اور جس کو ابا یوسفی کہا جاتا تھا اس کو ''جمہوری اور حمیدی'' بھی کہا جاتا تھا مولف کو چونکہ حنفیت سے عناد ہے اس لیے اس کے مناسب نام ذکر کیا اگر اس مشروب کو لہو ولعب کے لیے پیا تو باتفاق ائمہ حرام ہے۔ مگر امام محمدؒ کے نزدیک مطلقاً حرام ہے اور حنفیہ کا فتویٰ اسی پر ہے۔

وحرمها محمد مطلقا وبه يفتي ذكره الزيلعي وغيره. اھ

(در مختار مع الشامی ج٦ ص٤٥٤)

امام محمدؒ نے ان شرابوں کو بھی مطلقاً حرام قرار دے دیا اور اسی پر فتویٰ ہے اس کو زیلعی نے ذکر کیا اور ائمہ ثلاثہ کا بھی فتویٰ ہے۔

اعتراض:

(۵۹۸) بختج ایک قسم کی شراب ہے۔ جس کو ابو یوسفؒ اکثر استعمال کیا کرتے تھے۔

(عالمگیری جلد۴ ص۴۰۵)

جواب:

نافہمی کی وجہ سے ایک ہی مسئلہ کو دہرانے کے مرض میں مولف پھر مبتلا ہے۔ مذکورہ مسئلہ اور اوپر والا مسئلہ دونوں ایک ہی ہیں چنانچہ عالمگیری میں ہے:

البختج وهو ان يصب الماء على المثلث حتى يرق ويترك حتى يشتد ويسمى ابا يوسفي لان ابا يوسف رحمه الله تعالىٰ كثير كان يستعمل هذا.

(عالمگیری ج٥ ص٤٠٩)

بختج ''یعنی طلاء مثلث'' (پختہ) وہ یہ کہ مثلث میں پانی ڈال دیا جائے تاکہ وہ پتلا ہو جائے اور پھر چھوڑ رکھا جائے تاکہ گھاڑا ہو جائے اس کو ابو یوسفی کہا جاتا ہے کیوں کہ ابو یوسف اس کو اکثر استعمال کیا کرتے تھے۔

تو دونوں مسئلے کا ایک ہی جواب ہے۔ فتویٰ امام محمدؒ کے قول پر ہے اور امام ابو یوسفؒ پر بھی اعتراض نہیں کیوں کہ شعبی سے روایت ہے کہ:

كان عليٌّ يرزق الناس طلاء يقع فيه ذباب فلا يستطيع ان يخرج منه

للنسائي. (جمع الفوائد ج۱ ص۳۰۱)

حضرت علیؓ لوگوں کو وظیفہ میں طلاء بھی دے دیا کرتے تھے اس طلاء میں اگر مکھی گر جاتی تو نکل نہیں سکتی تھی۔ اس کو نسائی نے روایت کیا ہے۔

اعتراض:

(۵۹۹) شراب میں تھوڑی سی ترشی آجائے تو پینا حلال ہے۔ (صاحبینؒ)
(عالمگیری جلد ۴ص ۴۰۶)

جواب:

یہ تو بالکل ظاہر ہے کہ ترشی سرکہ بن جانے کی وجہ سے ہے پھر سرکہ کی حلت میں کیا کلام ہے؟ جب کہ صحیح حدیث میں ہے:

انه علیه الصلاة قال: نعم إلا دام الخل. رواه الجماعة الا البخاری اھ
(نصب الرایة ج٤ ص۳۱۰)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بہترین سالن سرکہ ہے اس کو بخاری کے سوا سب نے روایت کیا۔

فی روایة خیر خلکم خل خمر کم. رواه البیهقی (وضعفه)
(نصب الرایة ج٤ ص۳۱۱)

اور ایک روایت میں ہے کہ شراب کا سرکہ بہتر سرکہ ہے۔ اس کو بیہقی نے روایت کیا اور ضعیف بتایا۔ امامؒ کے نزدیک جب تک پوری طرح ترشی نہ آجائے حلال نہیں اور احتیاط اسی میں ہے۔

اعتراض:

(۶۰۰) مچھلی یا نمک بہ نسبت شراب کے کم ہو تو ترش ہونے پر پاک ہے۔ (ابو یوسفؒ)
(عالمگیری جلد ۴ص ۴۰۷)

جواب:

کتاب الطہارت میں غیر مقلدین کی کتاب سے بھی یہ بات گزر چکی کہ کسی چیز کے عین میں تغیر آجانا یہ اس کی پاکی دلیل ہے جیسا کہ شراب سرکہ بن گئی تو حلال ہے اور مذکورہ چیزوں

شراب میں ڈال کر سرکہ بنایا جانا مسلم ہے جب کہ آثار صحابہ سے بھی یہ ثابت ہے کہ ایک شخص نے حضرت ابوالدرداء کے پاس جا کر شراب کے سرکہ کے متعلق کہا:

ذبحت خمرها الشمس والملح والحيتان يقول لا باس به.

(مصنف عبدالرزاق ج۹ ص۲۵۲)

سورج نمک اور مچھلی نے اس کو پاک کر دیا تو فرمایا تو کوئی ڈر نہیں۔

اعتراض:

(۶۰۱) کپڑا شراب میں گرا پھر سرکہ میں ڈالا گیا تو پاک ہے۔ (عالمگیری جلد۴ص ۴۰۷)

جواب:

اس قسم کی باتیں کتاب الطہارت میں گزر چکی اور دہرانا چونکہ پرانا مرض ہے اس لیے دہرایا گیا۔ غیر مقلدین کے ہاں تو شراب پاک ہی ہے پھر دھونے کی کیا ضرورت ہے۔ اور یہ مسلّم قاعدہ بھی گزر چکا کہ استحالہ مطہر ہے تو اعتراض کس بات پر؟

اعتراض:

(۶۰۲) شراب کی تلچھٹ پینا مکروہ ہے۔ (عالمگیری جلد۴ص ۴۰۷، شرح وقایہ ص۵۷۶)

جواب:

یہاں مکروہ کا معنی حرام ہے۔ چنانچہ تمام شرحوں میں اس کی تصریح ہے:

ومعناه يحرم شرب دردى الخمر والانتفاع به. اهـ

(عناية على هامش فتح القدير ج۸ ص۱۶۷)

اس کا معنی یہ ہے کہ شراب کی تلچھٹ کا پینا اور اس سے فائدہ اٹھانا حرام ہے۔ مگر غیر مقلدین کی کتاب میں فقط کراہت ہی پر تصریح ہے۔

وكره شرب دردى الخمر.

اور شراب کی تلچھٹ مکروہ ہے۔ (پھر حنفیہ پر اعتراض کیسے؟)

اعتراض:

(۶۰۳) شراب گیہوں وجو وشہد وجوار کی حلال ہے۔ (ہدایہ جلد۴ص ۳۹۸)

جواب:

شراب سے ترجمہ کرنا غلط ہے معنی یہ ہیں کہ مشروب ان چیزوں سے تیار ہو اور اتنی مقدار میں استعمال کیا جاتا ہے کہ جس سے نشہ نہ آتا ہو تو اس کا پینا ایسی صورت میں شیخین کے نزدیک جائز ہے اور اس کی حلت کے شیخین کے ساتھ تمام فقہاء جو ابراہیم نخعی تابعی، سفیان ثوری، ابن ابی لیلیٰ، شریک اور ابن شبرمہ وغیرہ سے قائل ہیں۔

(بدایه المجتهد ج١ ص ٤٥٧)

کیونکہ حدیث میں ہے: قال علیه الصلوٰة والسلام: الخمر من هاتین الشجرتین النخلة والعنبة رواه الجماعة إلا البخاری اه (نصب الرایة ج٤ ص٢٩٥)

شراب دو درختوں سے ہے یعنی خورما اور انگور اس کو سارے محدثین نے روایت کیا سوا بخاری کے۔

مگر احتیاط کی بنا پر حنفی مذہب میں فتویٰ امام محمدؒ کے قول پر ہے کہ ایسا مشروب بھی حرام ہے اور پئے گا تو حد بھی آئے گی پھر حنفیہ پر اعتراض کرنا بے جا ہے۔

اعتراض:

(٦٠٤) شراب میں ایسی چیز ملائی جو نظر آتی ہو اگرچہ وہ غالب ہو تو کھانے میں مضائقہ نہیں۔ (عالمگیری جلد۴ ص۴۱۳)

جواب:

مولف نے مسئلہ حسب عادت میں بری طرح تحریف کی ہے۔ اصل مسئلہ اس طرح ہے:

ولو صب الخمر فی ماء راکد یخلص بعضه الی بعض لا یحل شرب ذلك الماء لانه ماء قلیل وقعت فیه نجاسة فیتجس فان شربه ان کان یوجد فیه طعم الخمر ولا لونها ولا ریحها لا یحد وان کان یوجد شیء من ذلك یحد کذا فی فتاوی قاضی خان. (عالمگیری ج٥ ص٤١٦)

یہ تو بالکل ظاہر ہے کہ جب آثار شراب بالکل معدوم ہے تو اس میں اقامت حد ناممکن ہے کیوں کہ اس کی وجہ سے خالص شراب کی حد کرنے میں شبہ آ گیا۔

اعتراض:

(۶۰۵) شیرہ انگور کی دو تہائی مل جاوے تو حلال ہے۔ (ابو یوسفؒ وابو حنیفہؒ)

(ہدایہ جلد ۴ ص ۴۰۱)

جواب:

مولف کے اندر ایک ہی مسئلہ کی بار بار رٹ لگانے کا جو مرض ہے اس سے خلاصی ناممکن ہے۔ اور یہ بات مثلث عنبی کے متعلق ہے، اس کا جواب نمبر ۵۹۷ و نمبر ۵۹۸ میں مفصلاً گزر چکا۔ وہاں بھی مصرح ہے۔ فتوی امام محمدؒ کے قول پر ہے پھر اعتراض کیا؟ اور شیخین پر بھی اعتراض کیوں جب کہ مسئلہ اجتہادی ہے صحیح بخاری میں ہے۔

رأى عمر وابو عبيده ومعاذ شرب الطلاء على المثلث والبراء وابو جحيفة على النصف. اھ (بخاری جلد۲ ص ۸۳۸)

حضرت عمرؓ، ابو عبیدہؓ اور معاذؓ کی رائے ہے کہ طلاء جس کی ثلث جلانے کے بعد رہ گئی ہو جائز ہے اور حضرت براء اور ابو جحیفہ کی رائے یہ ہے جس کے جلنے کے بعد نصف باقی رہ گئی ہو وہ جائز ہے۔ (اس لیے اصحاب ظواہر جو آپ کے ہم عناں ہیں اس کو مباح کہتے ہیں۔ پھر شیخین پر کیوں زبان درازی ہے۔)

اعتراض:

(۶۰۶) شراب سے گوندھے ہوئے آٹے کی روٹی کھانا مکروہ ہے۔ (ہدایہ جلد ۴ ص ۴۰۶)

(بیچ تو جائز ہے نمبر ۵۲۸)

جواب:

یہاں مکروہ بالمعنی حرام ہے اسی لیے فتوی اس طرح ہے:

الدقيق اذا عجن بخمر وخبز فانه يكون نجسا ولا يطهر. اھ

(عالمگیری ج۵ ص ۴۱۱)

آٹا شراب سے گوندھا گیا اور روٹی پکائی گئی تو یہ ناپاک ہے کبھی پاک نہیں ہوگی۔

مگر آپ کے مذہب میں تو یہ پاک بھی ہے اور حلال بھی اور اس کے کھانے میں کوئی بھی مضائقہ نہیں۔ چنانچہ مولوی وحید الزمان صاحب نے تصریح کی ہے:

والخبز الذی عجنت به (الخمر) ثم زال اثره بالطبخ طاهر یحل اکله. اھ

(نزل الابرار ج۱ ص۱٤)

جس روٹی کا آٹا شراب سے گوندھا گیا ہو اور پکانے سے شراب کا اثر زائل ہو گیا تو وہ روٹی پاک ہے اور کھانا اس کا حلال ہے۔

حالانکہ عبداللہ بن عباس سے روایت ہے انہوں نے فرمایا کہ

ان النار لا تحل شیئًا قد حرم ھی للنسائی (جمع الفوائد ج۱ ص۳۰۲)

بے شک آگ حرام کو حلال نہیں کر سکتی۔ اس کو نسائی نے روایت کیا ہے۔ اس کی بیع جائز ہونے کے متعلق جواب نمبر ۵۲۸ میں ہو چکا۔

اعتراض:

(۶۰۷) شراب میں دوا گوندھی گئی جس کا غلبہ ہو اسی کا اعتبار ہے۔ (ہدایہ جلد۴ ص۴۰۶)

جواب:

یہ افتراء ہے اور یہ مسئلہ ہدایہ میں ہے بھی نہیں۔ البتہ عالمگیری میں اس طرح ہے:

اذا عجن الدواء بالخمر تعتبر الغلبة یعنی فی حق الحد. اھ

(عالمگیری ج۵ ص٤١٤)

اگر شراب کے ساتھ دوا گوندھی گئی ہو تو حد واجب ہونے کے لیے غلبہ کا اعتبار ہے۔ اور غلبہ کا مطلب یہ ہے کہ شراب کی بو، مزہ اور رنگ میں سے اگر دوا میں کوئی ایک وصف بھی معلوم ہوا تو حد جاری ہو گی ورنہ نہیں کیونکہ اس صورت میں شبہ ہے حنفی مذہب میں اس کا استعمال حرام ہے۔ جیسا کہ اس سے پہلے بھی گزرا پانی کے متعلق اور غیر مقلدین کا بھی مذہب ہے چنانچہ مولوی وحید الزمان نے لکھا ہے:

الادویة التی خولطت بخمر وقد استحال وکذالك سائر المشویات العطریة التی تصنع من اسپرٹیا (جزء من اجزاء التحلیلیة من الخمر) طاهرة یحل استعمالها. اھ (نزل الابرار ج۱ ص۱٤)

جن دواؤں کو شراب کے ساتھ مخلوط کیا گیا ہو اور اس کی حقیقت تبدیل ہو گئی تو اس کا استعمال حلال ہے اسی طرح سارے عطر جو اسپرٹ سے بنتے ہیں ان کا استعمال بھی حلال ہے۔

اعتراض:

(۶۰۸) انگور کے پانی میں پکانے کے بعد جھاگ آجائے تو پینا درست ہے۔ (ابوحنیفہ) (شرح وقایہ ص ۵۷۵)

جواب:

مولف ایک ہی بات کو مختلف شکل میں مسخ کر کے پیش کرنے کے عادی ہیں۔ مذکورہ مسئلہ بھی مثلث عنبی کے متعلق ہے۔

یعنی انگور کے شیرہ کو دو تہائی جل جانے کے بعد اس میں پانی ڈال کر پتلا کر کے تھوڑا سا پکایا گیا اور چھوڑ دیا ہو اور اس پر جھاگ آ گیا تو اس کا پینا مباح ہے مگر یہ بار بار گزر چکا کہ فتویٰ امام محمدؒ کے قول پر ہے پھر غیر معمول اور غیر مفتی بہ باتوں کو چھیڑنے میں کون سی لذت محسوس ہوتی ہے۔ اور امامؒ پر بھی اعتراض کیسے؟ ان کی بات بھی بے بنیاد نہیں ہے جیسا کہ گزرا۔

اعتراض:

(۶۰۹) شراب چھوارے اور منقی کی حلال ہے۔ (قدوری ص ۲۳۳)

جواب:

یہ مسئلہ قدوری میں اس طرح ہے:

ونبيذ التمر والزبيب اذا طبخ كل واحد منهما ادنى طبخة حلال وان اشتد اذا شرب منه ما يغلب على ظنه انه لا يسكره من غير لهو ولا طرب.

(قدوری ص ۲۵۴)

چھوارے اور کشمش کی نبیذ کو معمولی سا پکایا گیا ہو تو حلال ہے اگر چہ اس میں تیزی آجائے بشرطیکہ پینے کے بعد نشہ آنے کا گمان نہ ہو اور لہو ولعب کے لیے پیا نہ گیا ہو۔

اور حدیث میں ہے:

عن ابى بريدة عن ابيه عن النبى صلى الله عليه وسلم قال: نهيتكم عن النبيذ الا فى سقاء فاشربوا فى الاسقية ولا تشربوا مسكرًا. رواه جماعةٌ. اهـ

(نصب الراية ج٤ ص ٣٠٩)

ابو بریدہ اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: میں

والخبز الذی عجنت به (الخمر) ثم زال اثره بالطبخ طاهر یحل اکله. اھ

(نزل الابرار ج۱ ص۱٤)

جس روٹی کا آٹا شراب سے گوندھا گیا ہو اور پکانے سے شراب کا اثر زائل ہو گیا تو وہ روٹی پاک ہے اور کھانا اس کا حلال ہے۔

حالانکہ عبداللہ بن عباس سے روایت ہے انہوں نے فرمایا کہ

ان النار لا تحل شیئا قد حرم ھی للنسائی (جمع الفوائد ج۱ ص۳۰۲)

بے شک آگ حرام کو حلال نہیں کر سکتی۔ اس کو نسائی نے روایت کیا ہے۔ اس کی بیع جائز ہونے کے متعلق جواب نمبر ۵۲۸ میں ہو چکا۔

اعتراض:

(۶۰۷) شراب میں دوا گوندھی گئی جس کا غلبہ ہو اسی کا اعتبار ہے۔ (ہدایہ جلد۴ ص ۴۰۶)

جواب:

یہ افتراء ہے اور یہ مسئلہ ہدایہ میں ہے بھی نہیں۔ البتہ عالمگیری میں اس طرح ہے:

اذا عجن الدواء بالخمر تعتبر الغلبة یعنی فی حق الحد. اھ

(عالمگیری ج۵ ص٤١٤)

اگر شراب کے ساتھ دوا گوندھی گئی ہو تو حد واجب ہونے کے لیے غلبہ کا اعتبار ہے۔ اور غلبہ کا مطلب یہ ہے کہ شراب کی بو، مزہ اور رنگ میں سے اگر دوا میں کوئی ایک وصف بھی معلوم ہوا تو حد جاری ہو گی ورنہ نہیں کیونکہ اس صورت میں شبہ ہے حنفی مذہب میں اس کا استعمال حرام ہے۔ جیسا کہ اس سے پہلے بھی گزر اپانی کے متعلق اور غیر مقلدین کا بھی مذہب ہے چنانچہ مولوی وحید الزمان نے لکھا ہے:

الادویة التی خولطت بخمر وقد استحال و کذالك سائر المشویات العطریة التی تصنع من اسپرٹیا (جزء من اجزاء التحلیلیة من الخمر) طاهرة یحل استعمالها. اھ(نزل الابرار ج۱ ص۱٤)

جن دواؤں کو شراب کے ساتھ مخلوط کیا گیا ہو اور اس کی حقیقت تبدیل ہو گئی تو اس کا استعمال حلال ہے اسی طرح سارے عطر جو اسپرٹ سے بنتے ہیں ان کا استعمال بھی حلال ہے۔

اعتراض:

(۶۰۸) انگور کے پانی میں پکانے کے بعد جھاگ آجائے تو پینا درست ہے۔ (ابوحنیفہؒ)
(شرح وقایہ ص ۵۷۵)

جواب:

مولف ایک ہی بات کو مختلف شکل میں مسخ کر کے پیش کرنے کے عادی ہیں۔ مذکورہ مسئلہ بھی مثلث عنی کے متعلق ہے۔

یعنی انگور کے شیرہ کو دو تہائی جل جانے کے بعد اس میں پانی ڈال کر پتلا کر کے تھوڑا سا پکایا گیا اور چھوڑ دیا ہوا اور اس پر جھاگ آگیا تو اس کا پینا مباح ہے مگر یہ بار بار گزر چکا کہ فتویٰ امام محمدؒ کے قول پر ہے پھر غیر معمول اور غیر مفتی بہ باتوں کو چھیڑنے میں کون سی لذت محسوس ہوتی ہے۔ اور امامؒ پر بھی اعتراض کیسے؟ ان کی بات بھی بے بنیاد نہیں ہے جیسا کہ گزرا۔

اعتراض:

(۶۰۹) شراب چھوارے اور منقی کی حلال ہے۔ (قدوری ص ۲۳۳)

جواب:

یہ مسئلہ قدوری میں اس طرح ہے:

ونبیذ التمر والزبیب اذا طبخ کل واحد منهما ادنی طبخة حلال وان اشتد اذا شرب منه ما یغلب علی ظنه انه لا یسکره من غیر لهو ولا طرب.

(قدوری ص ۲۵۳)

چھوارے اور کشمش کی نبیذ کو معمولی سا پکایا گیا ہو تو حلال ہے اگر چہ اس میں تیزی آجائے بشرطیکہ پینے کے بعد نشہ آنے کا گمان نہ ہو اور لہو ولعب کے لیے پیا نہ گیا ہو۔

اور حدیث میں ہے:

عن ابی بریدة عن ابیه عن النبی صلی الله علیه وسلم قال: نهیتکم عن النبیذ الا فی سقاء فاشربوا فی الاسقیة ولا تشربوا مسکرًا. رواه جماعةٌ. اه

(نصب الرایة ج٤ ص ۳۰۹)

ابو بریدہ اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: میں

نے سوائے مشک کے اور کسی چیز میں نبیذ بنانے سے روکا تھا اب ہر برتن میں پی لیا کرو اور جب نشہ لا رہی ہو تو مت پیو۔ اس کو ایک جماعت نے روایت کیا ہے۔

مگر اس صورت میں بھی فتوی امام محمدؒ کے قول پر ہے جیسا کہ ہدایہ وغیرہ میں مصرح ہے۔

اعتراض:

(۶۱۰) سرکہ کو شراب میں ڈالا گیا ترشی آنے پر کھانا جائز ہے اگر چہ شراب غالب ہو۔ (عالمگیری ج ۴ ص ۴۰۶)

جواب:

سرکہ سے ترشی آنا یہی بین دلیل ہے شراب کے سرکہ بننے کی پھر اس میں شراب کا غلبہ ہونا نہ ہونا کیا ہے؟ کیا یہ تفصیل کسی نص میں ہے؟ اور خود آپ ہی کی کتاب میں ہے:

لو وقع الخمر فی الخل إن استعمال خلا یحل شربه. اھ

(نزل الابرار ج ۱ ص ۵٤)

سرکہ میں شراب پڑی تو سرکہ بن جانے کی صورت میں اس کا پینا جائز ہے۔

اعتراض:

(۶۱۱) نبیذ اور شہد اور انجیر اور گیہوں اور جوار اور جو کی شراب لہو ولعب کے لیے نہ پیے تو حلال ہے۔ (ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ) (مالا بد ص ۱۰۷،۷۰)

جواب:

مولف کو نبیذ کے معنی ہی معلوم نہیں۔ وہ کوئی علیحدہ چیز نہیں بلکہ ان ہی مذکورہ اشیاء کے مشروب کا نام ہے" مالا بد" میں نبیذ کا لفظ نہیں ہے۔ یہ مسئلہ بار بار گزر چکا۔ ملاحظہ ہو مسئلہ نمبر ۶۰۳ و نمبر ۶۱۳ ایک ہی اور سوا جواب بھی نمبر ۶۰۳ میں ہو چکا۔ مزید تشفی کی خاطر عالمگیری کی عبارت نقل کیے دیتا ہوں:

اما الاشربة المتخذة من الشعیر او الذرة او التفاح او العسل او اشتد وهو مطبوخ او غیر مطبوخ فعند محمد رحمه الله تعالیٰ حرام شربه قال الفقیه وبه نأخذ. اھ (عالمگیری ج ۵ ص ۴۱۴)

مشروبات جو، باجرہ، سیب اور شہد سے بنائی گئیں ہوں اگر ان میں تیزی آ گئی خواہ پکا ہوا یا

نہ ہوتو امام محمدؒ کے نزدیک اس کا پینا حرام ہے۔ فقیہ ابو جعفر نے فرمایا کہ اسی پر ہمارا عمل ہے۔

اعتراض:

(۶۱۲) جس نے شراب کے نو پیالے پئے اور نشہ نہ ہوا پھر دسواں پیالہ پیا تو نشہ ہوا تو یہ دسواں پیالہ حرام ہے پہلے کے نو نہیں۔ (درمختار جلد۴ ص ۲۶۴)

(۶۱۳) سوا شراب کے دیگر مسکرات میں جب تک نشہ نہ ہو پینا حرام نہیں۔ (ہدایہ جلد۴ ص ۴۷۶)

جواب:

پہلا مسئلہ درمختار میں نہیں ہے البتہ عالمگیری میں یہ مسئلہ نبیذ کے متعلق ہے پھر شراب کا لفظ بہتان ہے اور عالمگیری میں یہ بھی تصریح ہے کہ جس پیالے سے نشہ ہوا حرمت اسی کی طرف منسوب ہوگی۔ بخاری میں ہے:

قال ابن عباسؓ اشرب العصير مادام طريا و قال عمرؓ وجدت من عبيد الله ريح شراب وانا سائل عنه، فان كان يسكر جلدته. (بخاری ج۲ ص ۸۳۸)

حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ عصیر جب تک تازہ رہے پی لوں گا، اور حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ میں نے عبید اللہ سے شراب کی بو محسوس کی اور میں اس سے سوال کر رہا ہوں اگر اس سے اس کو نشہ آتا ہے تو میں حد لگاتا۔

مگر حنفیہ کا فتویٰ امام محمدؒ کے قول پر ہے جیسا کہ گزرا۔

اعتراض:

(۶۱۴) تحقیق یہ ہے کہ بھنگ مباح ہے۔ (ہدایہ جلد۴ ص ۴۷۶)

جواب:

عالمگیری میں ہے: السكر من البنج حرام بالاجماع (عالمگیری ج۵ ص ۴۱۵)

بھنگ سے نشہ بالاجماع حرام ہے۔

(وفي الشامي) ومراد صاحب الهداية وغيره اباحة قليلة للتداوي. اھ (شامی جلد۶ ص ۴۵۷)

اور شامی میں ہے کہ صاحب ہدایہ نے جو اس کو مباح لکھا ہے وہ بوقت ضرورت دوا کے لیے تھوڑا سا استعمال کرنا ہے۔

نے سوائے مشک کے اور کسی چیز میں نبیذ بنانے سے روکا تھا اب ہر برتن میں پی لیا کرو اور جب نشہ لا رہی ہو تو مت پیو۔ اس کو ایک جماعت نے روایت کیا ہے۔

مگر اس صورت میں بھی فتویٰ امام محمدؒ کے قول پر ہے جیسا کہ ہدایہ وغیرہ میں مصرح ہے۔

اعتراض:

(۶۱۰) سرکہ کو شراب میں ڈالا گیا ترشی آنے پر کھانا جائز ہے اگرچہ شراب غالب ہو۔ (عالمگیری ج۴ ص۴۰۶)

جواب:

سرکہ سے ترشی آنا یہی بین دلیل ہے شراب کے سرکہ بننے کی پھر اس میں شراب کا غلبہ ہونا نہ ہونا کیا ہے؟ کیا یہ تفصیل کسی نص میں ہے؟ اور خود آپ ہی کی کتاب میں ہے:

لو وقع الخمر فی الخل إن استعمال خلا یحل شربه. اھ

(نزل الابرار ج۱ ص۵٤)

سرکہ میں شراب پڑی تو سرکہ بن جانے کی صورت میں اس کا پینا جائز ہے۔

اعتراض:

(۶۱۱) نبیذ اور شہد اور انجیر اور گیہوں اور جوار اور جو کی شراب لہو ولعب کے لیے نہ پے تو حلال ہے۔ (ابوحنیفہؒ وابویوسفؒ) (مالابد ص۷۰، ۷۱)

جواب:

مولف کو نبیذ کے معنی ہی معلوم نہیں۔ وہ کوئی علیحدہ چیز نہیں بلکہ ان ہی مذکورہ اشیاء کے مشروب کا نام ہے" مالابد" میں نبیذ کا لفظ نہیں ہے۔ یہ مسئلہ بار بار گزر چکا۔ ملاحظہ ہو مسئلہ نمبر ۶۰۳ و نمبر ۶۱۳ ایک ہی اور سوا جواب بھی نمبر ۶۰۳ میں ہو چکا۔ مزید تشفی کی خاطر عالمگیری کی عبارت نقل کیے دیتا ہوں:

اما الاشربة المتخذة من الشعیر او الذرة او التفاح او العسل او اشتد وهو مطبوخ او غیر مطبوخ فعند محمد رحمه الله تعالی حرام شربه قال الفقیه وبه نأخذ. اھ (عالمگیری ج۵ ص۴۱۲)

مشروبات جو، باجرہ، سیب اور شہد سے بنائی گئیں ہوں اگر ان میں تیزی آ گئی خواہ پکا ہوا یا

نہ ہو تو امام محمدؒ کے نزدیک اس کا پینا حرام ہے۔ فقیہ ابو جعفر نے فرمایا کہ اسی پر ہمارا عمل ہے۔

اعتراض:

(۶۱۲) جس نے شراب کے نو پیالے پیے اور نشہ نہ ہوا پھر دسواں پیالہ پیا تو نشہ ہوا تو یہ دسواں پیالہ حرام ہے پہلے کے نو نہیں۔ (درمختار جلد ۴ ص ۲۶۴)

(۶۱۳) سوا شراب کے دیگر مسکرات میں جب تک نشہ نہ ہو پینا حرام نہیں۔ (ہدایہ جلد ۴ ص ۴۷۶)

جواب:

پہلا مسئلہ درمختار میں نہیں ہے البتہ عالمگیری میں یہ مسئلہ نبیذ کے متعلق ہے پھر شراب کا لفظ بہتان ہے اور عالمگیری میں یہ بھی تصریح ہے کہ جس پیالے سے نشہ ہوا حرمت اسی کی طرف منسوب ہوگی۔ بخاری میں ہے:

قال ابن عباسؓ اشرب العصير مادام طريا و قال عمرؓ وجدت من عبيد الله ريح شراب وانا سائل عنه، فان كان يسكر جلدته. (بخاری ج ۲ ص ۸۳۸)

حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ عصیر جب تک تازہ رہے پی لوں گا، اور حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ میں نے عبید اللہ سے شراب کی بو محسوس کی اور میں اس سے سوال کر رہا ہوں اگر اس سے اس کو نشہ آتا ہے تو میں حد لگاتا۔

مگر حنفیہ کا فتویٰ امام محمدؒ کے قول پر ہے جیسا کہ گزرا۔

اعتراض:

(۶۱۴) تحقیق یہ ہے کہ بھنگ مباح ہے۔ (ہدایہ جلد ۴ ص ۴۷۶)

جواب:

عالمگیری میں ہے: **السكر من البنج حرام بالاجماع** (عالمگیری ج ۵ ص ۴۱۵)

بھنگ سے نشہ بالاجماع حرام ہے۔

(وفی الشامی) ومراد صاحب الهداية وغيره اباحة قليلة للتداوی. اھ (شامی جلد ۶ ص ۴۵۷)

اور شامی میں ہے کہ صاحب ہدایہ نے جو اس کو مباح لکھا ہے وہ بوقت ضرورت دوا کے لیے تھوڑا سا استعمال کرنا ہے۔

مگر آپ کے مولوی وحید الزمان صاحب نے تو اس میں اور بھی وسعت دے دی ہے
چنانچہ لکھتے ہیں:

ویکرہ اکل البنج والافیون ولا بأس باکل القلیل منھما.
(کنز الحقائق ص۱۹۱)

بھنگ اور افیون کھانا مکروہ ہے اگر تھوڑا سا کھالے تو کوئی ڈر نہیں۔

اعتراض:

(۶۱۵) نان پاؤ میں کوئی مسکر چیز مل جائے تو کھانا درست ہے۔ (شرح وقایہ ص۵۷۶)

جواب:

شرح وقایہ میں یہ بھی مصرح ہے کہ یہ امام اعظمؒ کا مذہب ہے اور امام محمدؒ کے مذہب میں اس کا کھانا درست نہیں ہے اور فتویٰ اسی پر ہے اور آپ کے نزدیک تو نان پاؤ کیا روٹی میں پک جائے تب بھی مکروہ نہیں۔ چنانچہ مسئلہ نمبر ۶۱۴ میں اس کی تفصیل گزری۔

اعتراض:

(۶۱۶) جائفل حرام ہے۔ (درمختار جلد۴ ص۲۶۸)

جواب:

جائفل کا حکم افیون کی طرح ہے جب کہ اتنی مقدار میں ہو کہ اس سے عقل جاتی رہے اور آپ کا فتویٰ بھی ہے:

ویکرہ اکل جوز الطیب ولا بأس باکل القلیل للتداوی.
(کنز الحقائق ص۱۹۱)

اور جائے پھل کھانا مکروہ ہے مگر دوا کے لیے تھوڑا سا کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

کتاب الجنایات

اعتراض:

(۶۱۷) جو شخص زبان اور آلہ تناسل کو جڑ سے کاٹ دے تو قصاص نہیں ہے۔
(درمختار جلد۴ ص۳۴۳)

جواب:

اس میں اجماع ہے کہ قصاص میں مماثلت شرط ہے اس کے بغیر قصاص نہیں ہو سکتا

کیوں کہ نصوص شرعیہ اس کی بین دلیل ہیں اور قصاص کے معنی ہی مماثلت کے ہیں اس لیے حنفیہ نے ساتھ ساتھ یہ بھی تصریح کر دی ہے کہ:

لانہ ینقبض وینبسط (در مختار مع الشامی ج٦ ص٥٥٤)

کیونکہ وہ سمٹتا اور پھیلتا ہے۔ اب قطع میں کمی بیشی کا پورا پورا احتمال رہا اور قصاص میں مماثلت نہیں پائی گئی لہٰذا دیت آئے گی قصاص نہ ہوگا۔ آپ کے نواب صاحب اور شوکانی کی بھی تصریح ہے کہ

ویثبت القصاص فی الاعضاء مع الامکان لان بعض الجروح قد یتعذر الاقتصاص فیھا. اھ (الروضۃ الندیۃ ص٣٧٦)

اور اعضاء انسانی میں قصاص بقدر امکان ہوگا کیوں کہ بعض زخموں میں مماثلت مشکل ہو جاتی ہے۔

اور حدیث سے بھی ثابت ہے: چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل یمن کی طرف جو خط بھیجا اس میں مذکور ہے کہ:

وفی اللسان الدیۃ ..... وفی الذکر الدیۃ (الحدیث) اخرجہ النسائی فی "سننہ" وابن حبان فی "صحیحہ" والحاکم فی "المستدرک" وقال: صحیح الاسناد والدار قطنی وعبد الرزاق مسندًا. اھوروی ابن ابی شیبۃ مرسلا عن الزھری انہ علیہ الصلٰوۃ والسلام قال: فی اللسان اذا استوصال الدیۃ کاملۃ ورواہ مرسلا عن الزھری ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم: قضی فی الذکر الدیۃ مائۃ من الابل اذا استؤصل (الحدیث)

(نصب الرایۃ ج٤ ص٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١)

زبان اور ذکر میں دیت ہے۔ اس کو نسائی نے "سنن" میں ابن حبان نے "صحیح" میں اور حاکم نے "مستدرک" میں تخریج کی ہیں اور حاکم نے کہا کہ یہ صحیح الاسناد ہے اور دار قطنی اور عبدالرزاق نے اس کو مسنداً روایت کیا ہے اور ابن ابی شیبہ نے زہری سے مرسلاً روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر زبان کو جڑ سے کاٹ دیا تو کامل دیت ہے اور زہری سے مرسلاً یہ بھی روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر ذکر کو جڑ سے کاٹ دیا تو ایک سو اونٹ دیت ہے۔

مگر آپ کے مولوی وحید الزمان صاحب نے تو اس میں اور بھی وسعت دے دی ہے

چنانچہ لکھتے ہیں:

ویکرہ اکل البنج والافیون ولا بأس باکل القلیل منھما.

(کنز الحقائق ص۱۹۱)

بھنگ اور افیون کھانا مکروہ ہے اگر تھوڑا سا کھالے تو کوئی ڈر نہیں۔

اعتراض:

(۶۱۵) نان پاؤ میں کوئی مسکر چیز مل جائے تو کھانا درست ہے۔ (شرح وقایہ ص۵۷۶)

جواب:

شرح وقایہ میں یہ بھی مصرح ہے کہ یہ امام اعظمؒ کا مذہب ہے اور امام محمدؒ کے مذہب میں اس کا کھانا درست نہیں ہے اور فتویٰ اسی پر ہے اور آپ کے نزدیک تو نان پاؤ کیا روٹی میں پک جائے تب بھی مکروہ نہیں۔ چنانچہ مسئلہ نمبر ۶۱۴ میں اس کی تفصیل گزری۔

اعتراض:

(۶۱۶) جائفل حرام ہے۔ (درمختار جلد۴ ص ۲۶۸)

جواب:

جائفل کا حکم افیون کی طرح ہے جب کہ اتنی مقدار میں ہو کہ اس سے عقل جاتی رہے اور آپ کا فتویٰ بھی ہے:

ویکرہ اکل جوز الطیب ولا بأس بأکل القلیل للتداوی.

(کنز الحقائق ص۱۹۱)

اور جائے پھل کھانا مکروہ ہے مگر دوا کے لیے تھوڑا سا کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

کتاب الجنایات

اعتراض:

(۶۱۷) جو شخص زبان اور آلہ تناسل کو جڑ سے کاٹ دے تو قصاص نہیں ہے۔

(درمختار جلد۴ ص ۳۳۳)

جواب:

اس میں اجماع ہے کہ قصاص میں مماثلت شرط ہے اس کے بغیر قصاص نہیں ہو سکتا

کیوں کہ نصوص شرعیہ اس کی بین دلیل ہیں اور قصاص کے معنی ہی مماثلث کے ہیں اس لیے حنفیہ نے ساتھ ساتھ یہ بھی تصریح کر دی ہے کہ:

لانه ينقبض وينبسط (در مختار مع الشامي ج٦ ص٥٥٤)

کیونکہ وہ سمٹتا اور پھیلتا ہے۔ اب قطع میں کمی بیشی کا پورا پورا احتمال رہا اور قصاص میں مماثلت نہیں پائی گئی لہٰذا دیت آئے گی قصاص نہ ہوگا۔ آپ کے نواب صاحب اور شوکانی کی بھی تصریح ہے کہ

ويثبت القصاص في الاعضاء مع الامكان لان بعض الجروح قد يتعذر الاقتصاص فيها. اھ (الروضة الندية ص٣٧٦)

اور اعضاء انسانی میں قصاص بقدر امکان ہوگا کیوں کہ بعض زخموں میں مماثلت مشکل ہو جاتی ہے۔

اور حدیث سے بھی ثابت ہے: چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل یمن کی طرف جو خط بھیجا اس میں مذکور ہے کہ:

وفي اللسان الدية ...... وفي الذكر الدية (الحديث) اخرجه النسائي في "سننه" وابن حبان في "صحيحه" والحاكم في "المستدرك" وقال: صحيح الاسناد والدار قطني وعبد الرزاق مسندًا. اھوروى ابن ابي شيبة مرسلا عن الزهري انه عليه الصلوٰة والسلام قال: في اللسان اذا استوصال الدية كاملة ورواه مرسلا عن الزهري ان النبي صلى الله عليه وسلم: قضى في الذكر الدية مائة من الابل اذا استؤصل (الحديث)

(نصب الراية ج٤ ص٣٦٩، ٣٧٠، ٣٧١)

زبان اور ذکر میں دیت ہے۔ اس کو نسائی نے ''سنن'' میں ابن حبان نے ''صحیح'' میں اور حاکم نے ''مستدرک'' میں تخریج کی ہیں اور حاکم نے کہا کہ یہ صحیح الاسناد ہے اور دار قطنی اور عبدالرزاق نے اس کو مسنداً روایت کیا ہے اور ابن ابی شیبہ نے زہری سے مرسلاً روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر زبان کو جڑ سے کاٹ دیا تو کامل دیت ہے اور زہری سے مرسلاً یہ بھی روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر ذکر کو جڑ سے کاٹ دیا تو ایک سو اونٹ دیت ہے۔

کتاب الصید

اعتراض:

(٦١٨) سور کا شکار کرنا درست ہے۔ (شرح وقایہ ص ۵۷۹)

جواب:

اگر جہالت میں ترقی ہو تو پتہ نہیں چلتا کہ آدمی کہاں جاکے گرے گا۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا (المائدۃ: ۲)

اور جب احرام سے نکلو تو شکار کرلو۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا (المائدۃ: ۹۶)

اور حرام ہوا تم پر جنگل کا شکار جب تک تم احرام میں رہو۔

آیت مطلق ہے چاہے شکار ماکول اللحم ہو یا غیر ماکول اللحم کا۔ ہدایہ میں ہے:

والصید لا یختص بماکول اللحم قال قائلھم (ای علیؓ کذا فی نصب الرایۃ) صید الملوك ارانب وثعالب به واذا رکبت فصیدی الابطال. ولان صیدہ سبب للانتفاع بجلدہ او شعرہ او ریشه او لاستدفاع شرہ وکل ذلك مشروع. (ھدایه رابع ص ۵۱۵)

اور شکار ماکول اللحم کے ساتھ خاص نہیں چنانچہ حضرت علیؓ نے فرمایا: بادشاہوں کا شکار خرگوش اور لومڑیاں ہوتے ہیں اور جب میں سوار ہو کر نکلتا ہوں تو میرا شکار جنگجو بہادر ہوتے ہیں۔ نیز شکار انتفاع کے لیے ہوتا ہے کبھی چمڑے سے یا اس کے بال سے یا پر سے اور کبھی دفع شر کے لیے اور سب مشروع ہیں اور حدیث میں بھی ہے کہ:

(ابن عمر) رفعه: خمس من الدواب لیس علی الحرم فی قتلھن جناح الغراب و الحدأۃ والعقرب والفارۃ والکلب العقور. للستة الا الترمذی.

(وفی روایة للترمذی الحیة والسبع العاری. اھ) (جمع الفوائد ج۱ ص ۲۰۹)

حضرت ابن عمرؓ نے مرفوعاً روایت کی ہے کہ پانچ قسم کے جانوروں کے قتل کرنے میں محرم پر کچھ بھی: کوا، چیل، بچھو، چوہا اور دیوانہ کتا۔ اس کو ترمذی کے سوائے سارے اصحاب ستہ نے روایت کیا اور ترمذی کی روایت میں سانپ اور درندے کا بھی ذکر ہے۔ سور موذی جانور

ہے۔ آدمی پر بھی حملہ کرتا ہے اور کھیت بھی برباد کردیتا ہے۔

اعتراض:

(۶۱۹) سوا سور کے اور جانوروں کی کھال اور گوشت شکار کرنے سے پاک ہوتا ہے۔ (شرح وقایہ ص ۵۷۹)

جواب:

یہ ہے جہالت کا عالم۔ مولف کو یہ پتہ ہی نہیں کہ جنگلی جانوروں کا شکار کرنا ذبح کرنے کے حکم میں ہے۔ جس طرح ذبح کرنے سے کھال پاک ہوجاتی ہے اسی طرح شکار کرنے سے پاک ہوجاتی ہے۔ مولوی وحیدالزمان نے بھی لکھا ہے کہ:

وما يطهر بالدباغة يطهر بالذكاة. اھ (نزل الابرار ج۱ ص ۴۰)

اور جو دباغت سے پاک ہوجاتا ہے وہ ذبح سے پاک ہوجاتا ہے۔

اور آپ کے یہاں تو مسلم ہے کہ چنانچہ میر نورالحسن نے فرمایا:

دعوی نجس عی بودن سگ وخنزیر وپلید بودن خمر و دم مسفوح وحیوان مردار نا تمام ست آرے اکل لحم انیها و آشا میدن خمر حرام ست ونیست ملازمت میان حرمت ونجاست آرے هر نجس حرام ست نه هر حرام نجس. اھ (عرف الجادی من جنان هدی الهادی ص ۱۰)

اور جو دباغت سے پاک ہوجاتا ہے وہ ذبح سے پاک ہوجاتا ہے۔ کتے اور خنزیر کے نجس العین ہونے کا دعویٰ اور شراب اور بہنے والے لہو اور مردار جانور کے گوشت کے ناپاک ہونے کا دعویٰ ناتمام اور ناقص ہے۔ ان کا گوشت کا کھانا اور شراب کا پینا حرام ہے مگر حرام اور نجاست لزوم نہیں۔ ہر نجس تو حرام ہے مگر ہر حرام نجس نہیں۔

(نوٹ: حقیقة الفقه حصہ دوم کا جواب یہاں پر مکمل ہوا)

کتاب الصید

اعتراض:

(۶۱۸) سور کا شکار کرنا درست ہے۔ (شرح وقایہ ص ۵۷۹)

جواب:

اگر جہالت میں ترقی ہو تو پتہ نہیں چلتا کہ آدمی کہاں جا کے گرے گا۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا (المائدة: ۲)

اور جب احرام سے نکلو تو شکار کر لو۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا (المائدة: ۹۶)

اور حرام ہوا تم پر جنگل کا شکار جب تک تم احرام میں رہو۔

آیت مطلق ہے چاہے شکار ماکول اللحم ہو یا غیر ماکول اللحم کا۔ ہدایہ میں ہے:

والصيد لا يختص بماكول اللحم قال قائلهم (اى علىؓ كذا فى نصب الراية) صيد الملوك ارانب وثعالب به واذا ركبت فصيدى الابطال. ولان صيده سبب للانتفاع بجلده او شعره او ريشه او لاستدفاع شره وكل ذلك مشروع. (هدايه رابع ص ۵۱۵)

اور شکار ماکول اللحم کے ساتھ خاص نہیں چنانچہ حضرت علیؓ نے فرمایا: بادشاہوں کا شکار خرگوش اور لومڑیاں ہوتے ہیں اور جب میں سوار ہو کر نکلتا ہوں تو میرا شکار جنگجو بہادر ہوتے ہیں۔ نیز شکار انتفاع کے لیے ہوتا ہے کبھی چمڑے سے یا اس کے بال سے یا پر سے اور کبھی دفع شر کے لیے اور سب مشروع ہیں اور حدیث میں بھی ہے کہ:

(ابن عمر) رفعه: خمس من الدواب ليس على الحرم فى قتلهن جناح الغراب و الحدأة والعقرب والفارة والكلب العقور. للستة الا الترمذى. (وفى رواية للترمذى الحية والسبع العارى. اهـ) (جمع الفوائد ج۱ ص ۲۰۹)

حضرت ابن عمرؓ نے مرفوعاً روایت کی ہے کہ پانچ قسم کے جانوروں کے قتل کرنے میں محرم پر کچھ بھی: کوا، چیل، بچھو، چوہا اور دیوانہ کتا۔ اس کو ترمذی کے سوائے سارے اصحاب ستہ نے روایت کیا اور ترمذی کی روایت میں سانپ اور درندے کا بھی ذکر ہے۔ سور موذی جانور

ہے۔آدمی پر بھی حملہ کرتا ہے اور کھیت بھی برباد کر دیتا ہے۔

اعتراض:

(۶۱۹) سواسور کے اور جانوروں کی کھال اور گوشت شکار کرنے سے پاک ہوتا ہے۔
(شرح وقایہ ص ۵۷۹)

جواب:

یہ ہے جہالت کا عالم۔ مولف کو یہ پتہ ہی نہیں کہ جنگلی جانوروں کا شکار کرنا ذبح کرنے کے حکم میں ہے۔ جس طرح ذبح کرنے سے کھال پاک ہو جاتی ہے اسی طرح شکار کرنے سے پاک ہو جاتی ہے۔ مولوی وحید الزمان نے بھی لکھا ہے کہ:

وما يطهر بالدباغة يطهر بالذكاة. اھ(نزل الابرار ج۱ ص۳۰)

اور جو دباغت سے پاک ہو جاتا ہے وہ ذبح سے پاک ہو جاتا ہے۔

اور آپ کے یہاں تو مسلم ہے کہ چنانچہ میر نور الحسن نے فرمایا:

دعوی نجس عی بودن سگ وخنزیر وپلید بودن خمر و دم مسفوح وحیوان مردار نا تمام ست آرے اکل لحم انیہا و آشا میدن خمر حرام ست و نیست ملازمت میان حرمت ونجاست آرے ہر نجس حرام ست نہ ہر حرام نجس. اھ(عرف الجادی من جنان ھدی الھادی ص۱۰)

اور جو دباغت سے پاک ہو جاتا ہے وہ ذبح سے پاک ہو جاتا ہے۔ کتے اور خنزیر کے نجس العین ہونے کا دعویٰ اور شراب اور بہنے والے لہو اور مردار جانور کے گوشت کے ناپاک ہونے کا دعویٰ ناتمام اور ناقص ہے۔ ان کا گوشت کا کھانا اور شراب کا پینا حرام ہے مگر حرام اور نجاست لزوم نہیں۔ ہر نجس تو حرام ہے مگر ہر حرام نجس نہیں۔

(نوٹ: حقیقة الفقہ حصہ دوم کا جواب یہاں پر مکمل ہوا)

نصرة الفقہ

بجواب

حقیقۃ الفقہ

(حصہ دوم)

مولف

حضرت مولانا

محمود حسن صدیقی چاٹگامی

ناشر

ادارۃ النعمان، پیپلز کالونی، گوجرانوالہ

حصہ دوم

اعتراض:

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد لله و كفى و الصلاة و السلام على عباده الذين اصطفى

بعد حمد وصلوٰۃ کے حسب وعدہ دیباچہ مسائل ذیل (۲۳۷) درج کیے جاتے ہیں اور احباب احناف کی خدمت میں بصد عجز و بنظر خیر خواہی و ہمدردی بمقتضائے حدیث بخاری **"لا یؤمن احدکم حتی یحب لأخیه یحب لنفسه"** (ایمان دار نہ ہوگا کوئی شخص تم میں سے یہاں تک کہ وہ پسند کرے اپنے بھائی کے لیے وہ چیز جو پسند کرتا ہے اپنے لیے) گزارش ہے کہ براہ انصاف بے جا تعصب سے خالی الذہن اور صاف دل ہو کر ذرا غور و تأمل فرمائیں اور بلا خوف لومۃ لائم عمل کریں تو بہت ہی اولیٰ و انسب ہے، ورنہ کم از کم جو کدورتیں کہ غربائے امت محمدیہ و حامیان سنت احمدیہ یعنی اہل حدیث کی طرف سے بربنائے غلط فہمی دلوں میں جاگزیں ہو رہی ہیں ان کو تو نکال کر بلحاظ اخوت اسلامی ان سے اپنے بھائیوں کی طرح برتاؤ رکھیں آئندہ اختیار بدست مختار۔ **وما علینا الا البلاغ وما توفیقی الا باللہ علیه توكلت واليه انيب والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم. (حقيقة الفقه ص ۲۳۱)**

جواب:

مؤلف صاحب نے دیباچہ میں لکھا تھا کہ: حصہ دوم میں وہ امور صحیحہ مسلمہ علمائے احناف درج کیے جائیں گے کہ جن کے اکثر پر بالخصوص اہل حدیث کا عمل ہے الخ" مگر افسوس اس پر ہے کہ جیسا کہ آئندہ چل کر واضح ہوگا کہ خلاف وعدہ جا بجا امور غیر صحیحہ اور غیر مسلمہ کا اندراج کر کے عوام کو مغالطہ دینے کی کوشش کی گئی۔ بلکہ ان مذکورہ مسائل میں بہت سارے ایسے مسائل ہیں جن پر غیر مقلدین کا عمل بالکل نہیں مولف صاحب نے عدم تقلید کی دعوت دیتے ہوئے بخاری کی حدیث پیش کر دی...... حدیث تو بالکل صحیح ہے مگر اس کا کیا کیا جائے کہ مولف صاحب چونکہ خود لا مذہب ہیں اس لیے صدیوں کے تجربے سے یہ بات اہل حق کے ہاں مسلم ہو چکی ہے کہ عدم تقلید اور لا مذہبیت لا دینی کا پل ہے۔ جہاں یہ پل پار ہوا

لا دینی نے آد بوچا۔ حنفیوں کو کسی سے بغض وعناد نہیں ان کا مذہب تو ان کو حب فی اللہ اور بغض فی اللہ کی دعوت دیتا ہے۔ غیر مقلد ہو یا مقلد جو بھی غیر شرعی تعصب کا اظہار کرے ان کے نزدیک وہ پسندیدہ نہیں۔

تنبیہ

اعتراض:

قبل اس کے کہ مسائل مرقوم ہوں ان کے متعلقات کتاب الشتی کے ذیل میں یہ تفصیل ابواب وار درج کیے جاتے ہیں۔

کتاب الشتٰی

(باب متعلق قرآن وحدیث)

(۱) کتاب وسنت میں سب کچھ موجود ہے۔ (مقدمہ عالمگیری جلد اص ۱۰۹)

(۲) آیت: "الیوم اکملت لکم دینکم" سے دین قرآن وحدیث میں مکمل ہو چکا ہے۔ (مقدمہ عالمگیری جلد اص ۳۲)

جواب:

مؤلف صاحب نے مقدمہ عالمگیری اور مقدمہ ہدایہ کے حوالے سے اس کتاب میں جتنی باتیں نقل کی ہیں ان دونوں کتابوں میں ان کا کچھ وجود نہیں۔ یہ واضح طور پر گزر چکا کہ حنفیہ کا مدار ترجمے پر نہیں ہے۔ اصل عربی عبارت صحیح حوالے کے ساتھ پیش کرنا چاہیے۔ ویسے یہ دونوں باتیں بالکل صحیح ہیں کیونکہ اجماع اور قیاس کا ثبوت بھی کتاب وسنت میں موجود ہے۔ چنانچہ شروع کتاب میں گزر چکا۔

اعتراض:

(۳) نصوص قرآن وحدیث کے اپنے ظاہر پر محمول رہیں گے جب تک کہ آیت از قسم متشابہات نہ ہو۔ (مقدمہ ہدایہ جلد اص ۳۵)

جواب:

یہ بات بھی ہدایہ میں مذکور نہیں۔ اصل میں یہ بات فرقہ باطنیہ کے رد میں ہے جو اس کا

دعویٰ کرتے ہیں کہ نصوص ظواہر پر محمول نہیں اور ایسے معانی بیان کرتے ہیں۔ جس کو ظاہر کے ساتھ دور کا بھی تعلق نہیں، یہ زندقہ اور الحاد ہے مگر بعض صوفیاء کرام جو اس کے قائل ہیں کہ نصوص تو ظواہر پر محمول ہیں مگر اس میں بعض اشارات بھی ہیں۔ چنانچہ امام غزالی نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: کہ اس گھر میں رحمت کے فرشتے داخل نہیں ہوتے ہیں جس میں کتا ہو...... اس میں اس بات کی طرف بھی اشارہ ہے کہ جس کے دل میں صفات حیوانی راسخ ہو چکی ہیں اس کے اندر رحمت خدا نازل نہیں ہوتی ہے...... یہ محمود ہے...... مگر اس سے یہ مراد لینا کہ دلالت النص اشارۃ النص اور عبارۃ النص جو اصولیین کے مصطلحات ہیں باطل ہیں تو یہ صریح جہالت اور انکار نصوص ہے۔

اعتراض:

(۴) دین اسلام کا مدار قرآن وحدیث واجماع پر ہے۔ (مقدمہ ہدایہ جلد ۱ ص ۱۱۱)

جواب:

اور قیاس کا مدار قرآن وسنت واجماع پر ہے لہٰذا دین اسلام سے یہ خارج نہیں ہو سکتا۔ بلکہ شرذمہ قلیلہ کے سوا ساری امت محمدیہ کا اس پر اجماع ہے، حتی کہ نواب صدیق حسن خان صاحبؒ اور مولوی ثناء اللہ امرتسریؒ وغیرہ بھی اس کے قائل ہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

''اہل حدیث کا مذہب ہے کہ دین کے اصول چار ہیں: قرآن، حدیث، اجماع امت، قیاس مجتہد۔ اھ (اہل حدیث کا مذہب ص ۴۳ مولف مولوی ثناء اللہ امرتسری)

اعتراض:

(۵) نص کے ہوتے ہوئے قیاس ترک کیا جائے گا۔ (ہدایہ جلد ۱ ص ۵۴، وجلد ۲ ص ۶۳۸)

(۶) کتاب وسنت کے موافق عمل کرے اور تعصب باطل کجروی سے بچے اور یہ مراد نہیں کہ جو کہے میں حنفی ہوں اس کی مغفرت ہو جائے۔ (درمختار جلد ۱ ص ۲۱)

جواب:

درمختار میں یہ نہیں ہے ویسے یہ بات تو صحیح ہے۔ جیسا کہ کوئی یوں کہے کہ میں مومن ہوں تو اس کی مغفرت ہو جائے ایسا نہیں بلکہ عمل ضروری ہے۔

اعتراض:

(۷) فتویٰ میں یہ نہ لکھا کرو کہ کیا فرماتے ہیں علماء دین ومفتیان شرع متین اس مسئلہ میں

بلکہ یوں لکھا کرو کہ اس واقعہ میں اللہ ورسول کا حکم تم کو کیونکر معلوم ہے؟

(مقدمہ عالمگیری ج ۱ص ۱۳)

جواب:

عالمگیری میں یہ مسئلہ ہے ہی نہیں مولف کو اگر اس مسئلہ پر اعتراض ہے تو بتلایا جائے کہ کتاب وسنت میں استفتاء کے لیے کیا الفاظ آتے ہیں تا کہ وہ الفاظ لکھے جائیں۔ اگر کوئی عالم دین اور مفتی شرع متین دین وشرع کے خلاف فتویٰ دے تو اس سے فتویٰ ہی نہیں لینا چاہیے۔

اعتراض:

(۸) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا قول خلاف کتاب وسنت کے معتبر نہیں ہوگا۔

(درمختار جلد۲ص ۶۱۱، مقدمہ ہدایہ جلد ۱ص ۱۳)

جواب:

یہ بات بھی نہ درمختار میں نہ ہدایہ میں اور معلوم نہیں مولف نے حضرت ابن عباسؓ ہی کی اس بات میں کیوں تخصیص کی حنفیوں کے نزدیک تو کسی کا قول بھی خلاف کتاب وسنت معتبر نہیں۔

اعتراض:

(۹) حدیث وحی خفی ہے۔ (مقدمہ ہدایہ جلد ۱ص ۱۱۱)

(۱۰) حدیث حجت ہے۔ (درمختار جلد ۱ص ۳۴)

جواب:

یہ دونوں مسئلے مولف نے بلاوجہ ذکر کیے بھلا کون مسلمان ہے جو یہ بات نہ مانتا ہو۔

اعتراض:

(۱۱) حدیث بھی قطعی ہے اس لیے کہ موزہ کا مسح حدیث سے ہے بلا تاویل اس کا منکر کافر ہے۔ (ہدایہ جلد ۱ص ۶۱)

جواب:

یہ عبارت ہدایہ کی نہیں مولف بے چارے علم حدیث سے نہ آشنا ہیں اس لیے وہ ہر حدیث کو قطعی سمجھتے ہیں حالانکہ ہر حدیث ثبوت کے اعتبار سے قطعی نہیں ہوتی۔ ہدایہ کی اس مسئلے میں جو عبارت ہے۔ اس کا خلاصہ اور مفہوم یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک مسح علی الخفین کا منکر کافر نہیں بدعتی ہے۔

اعتراض:

(۱۲) حدیث سے قرآن پر زیادتی جائز ہے۔ (شرح وقایہ ص ۶۱)

جواب:

شرح وقایہ کی اصل عبارت پیش کی جائے کہ یہ مسئلہ کن الفاظ میں لکھا گیا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک یہ اس وقت ہے جب کہ حدیث مشہور یا متواتر ہو۔ علی الاطلاق نہیں۔

اعتراض:

(۱۳) حدیث کو وہ شرافت ہے کہ کوئی بھی اس کی برابری نہیں کر سکتا۔
(مقدمہ ہدایہ جلد ا ص ۱۱۱)

جواب:

بے شک قرآن کریم کے بعد حدیث کا درجہ ہے۔ اس مسئلہ کا ذکر کیا ضروری تھا۔ کون سا حنفی اس بات کو نہیں جانتا۔

اعتراض:

(۱۴) امام ابو یوسفؒ نے آیت پر حدیث کو مقدم کیا۔ (ہدایہ جلد ا ص ۱۳۴)

جواب:

یہ مولف کا افتراء ہے۔ ہدایہ میں یہ بات بالکل مذکور نہیں۔ کچھ عقل بھی چاہیے۔ جو حدیث قرآن کے خلاف ہوگی۔ وہ موضوع اور جعلی ہوگی پھر اس کو اگر کوئی قرآن پر مقدم کر رہا ہے۔ تو ایسا شخص اپنا ایمان خراب کرتا ہے۔

اعتراض:

(۱۵) حدیث سے آیت منسوخ ہو جاتی ہے۔ (درمختار جلد ا ص ۴۷۵، وجلد ۴ ص ۳۹۵)

جواب:

قرآن کریم کی کون سی آیت ناسخ ہے اور کون سی منسوخ بے شک یہ بات رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم ہی بتلائیں گے مگر اس کے ثبوت کے لیے بھی متواتر اور مشہور روایت درکار ہے۔ ہر روایت سے قرآن کریم کا نسخ ثابت نہیں ہوتا۔

اعتراض:

(۱۶) حدیث کا رد کرنے والا گمراہ ہے۔ (فقہ اکبر) (مقدمہ ہدایہ جلد ا ص ۳۰)

(۱۷) جو بات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بال برابر خلاف ہو اس کو ترک کرے۔
(مالا بد منہ ص ۸)

جواب:

مالا بد کی پوری عبارت یوں ہے:

وقول وفعل ہر کسے سر مو از قول و فعل پیغمبر مخالفت داشتہ باشد آن را دبا ید کرد. اھ

جس شخص کا قول وفعل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول وفعل سے سر کے بال برابر خلاف ہو اس کو ترک کرنا چاہیے۔ رہی فقہ اکبر کی عبارت تو حنفیہ کے ہاں حدیث کا رد کرنے والے کا یہ ہی حکم ہے۔

اعتراض:

(۱۸) سنت چھوڑنے پر ملامت کی جاوے گی۔ (ہدایہ جلد ا ص ۱۱)

جواب:

بات صحیح ہے مگر مذکوہ حوالہ میں نہیں ہے۔

(۱۹) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت محض زبان کے کہنے سے نہیں ہوتی بلکہ اتباع سے ہوتی ہے۔ (شرح وقایہ ص ۱۰۷)

جواب:

یہ بات صحیح ہے۔

نمبر ۱۶ سے نمبر ۱۹ تک کے مسائل مؤلف نے خواہ مخواہ ذکر کیے ہیں۔ اور اکثر حوالے غلط بھی ہیں۔

اعتراض:

(۲۰) حدیث امام کے قول پر مقدم ہے۔ (ہدایہ جلد ا ص ۳۹۱، و ص ۹۳۶)

جواب:

مذکورہ حوالہ صحیح نہیں ہے مگر بات صحیح ہے۔ اور امام کی تخصیص نہیں۔ حنفیہ کے ہاں حدیث نبی غیر نبی کے قول پر مقدم ہے۔ مگر یہ مسئلہ اہل اجتہاد کے حق میں ہے چنانچہ اس کے متعلقہ بحث حصہ اول کے اوائل میں گزر چکی۔ عامی کو کیا معلوم کہ حدیث ہے یا نہیں اور ہے تو صحیح

بھی ہے یا ضعیف اور صحیح ہے تو قابل عمل بھی ہے یا منسوخ اور مرجوح۔

اعتراض:

(۲۱) عمل حرمین شریفین کا بمقابلہ حدیث حجت نہیں۔ (شرح وقایہ ص ۸۶)۔

جواب:

بات تو ٹھیک ہے مگر شرح وقایہ میں کہاں ہے۔

اعتراض:

(۲۲) ''حتی لقی اللہ'' کا مطلب یہ ہے کہ حدیث منسوخ نہیں ہے۔
(ہدایہ جلد ا ص ۶۳ا)

جواب:

ہدایہ میں یہ بات نہیں ہے مولف ''عدم علمی کی وجہ سے بات ادھوری نقل کرتے ہیں۔ مسح موزہ کے متعلق حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے۔ سورہ مائدہ کے نزول کے بعد برابر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم موزوں پر مسح کرتے رہے حتی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ سے جا ملے۔ مطلب یہ ہے کہ مسح علی الخفین منسوخ نہیں ہوا۔ اس سے علی الاطلاق یہ کہنا کہ حدیث منسوخ نہیں ہے صریح جہالت ہے۔ کیوں کہ حدیث سے حدیث کا نسخ مسلم ہے اور کتاب اللہ سے حدیث کا نسخ بھی ثابت ہے۔ چنانچہ یہ بات بین الفریقین مسلم ہے۔

اعتراض:

(۲۳) حدیث صحیح وحسن قابل استدلال ہیں۔ (مقدمہ ہدایہ جلد ا ص ۱۱۷)

جواب:

یہ ہدایہ میں کہاں ہے۔ حنفیہ کے اصول فقہ کی تمام کتابیں اس تفریق سے خالی ہیں۔ البتہ امام بخاری حدیث حسن کو قابل استدلال نہیں سمجھتے لہٰذا ان پر بھی اعتراض کیجیے۔ حنفیہ تو دونوں قسم کی احادیث مانتے ہیں۔

اعتراض:

(۲۴) جو حدیث شدید ضعیف ہو اس پر عمل نہ کیا جائے۔ (درمختار جلد ا ص ۶۰)

(۲۵) موضوع حدیث سے استدلال کرنا حرام ہے اور عمل کرنا بھی حرام ہے۔
(درمختار جلد ا ص ۶۰، وص ۳۸۶، ہدایہ جلد ا ص ۱۱۷)

جواب:

یہ دونوں مسئلے خواہ مخواہ ذکر کیے ہیں۔ حنفیہ کے ہاں ان دونوں قسم کی احادیث کا حکم لکھا ہوا موجود ہے۔ وہاں دیکھ لیں۔ مؤلف کے نزدیک تو ہر حدیث اس حکم میں ہوگی جو حنفیہ کی تائید کرے۔

اعتراض:

(۲۶) علم حدیث نہایت رتبہ کمال کو پہنچا۔ اس لیے کہ محدثین نے اسمائے رجال اور طبقات میں کتابیں تصنیف کیں اور جرح و تعدیل کی بعض لاکھ، دو لاکھ، تین لاکھ حدیثوں کے حافظ تھے۔ (درمختار جلد ا ص ۱۹)

جواب:

درمختار میں علم حدیث کے ساتھ علم فقہ بھی مذکور ہے اور عبارت یوں ہے:

وعلم نضبح واحترق وهو علم الحديث والفقه. اھ (در مختار ج ۱)

اور ایک وہ علم ہے جو پختہ ہو گیا اور کمال کو پہنچ گیا اور وہ علم حدیث اور علم فقہ ہیں۔

باب اقوال امام ابوحنیفہؒ کے بیان میں

اعتراض:

(۲۷) فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جو پہنچے ہمارے سر آنکھوں پر ہے ہم کو مخالفت کی مجال نہیں۔ اور جو صحابہؓ سے پہنچے وہ بھی سر آنکھوں پر ہے۔ اور جو تابعین سے پہنچے اس پر غور کریں گے۔ (مقدمہ عالمگیری جلد ا ص ۴۲)

(۲۸) فرمایا کہ پہلے ہم قرآن پر حدیث سے معنی سمجھ کر عمل کرتے ہیں اور جب قرآن میں نہیں پاتے تو حدیث کو ڈھونڈتے ہیں اور حدیث میں بھی نہیں پاتے تو خلفائے راشدین کے قضایا پر عمل کرتے ہیں۔ پھر بقیہ صحابہؓ کے قضایا پر۔ (مقدمہ عالمگیری جلد ا ص ۴۲)

(۲۹) فرمایا کہ لوگ ہمیشہ بہتری میں رہیں گے جب تک ان میں کوئی حدیث طلب کرنے والا رہے گا۔ (مقدمہ عالمگیری جلد ا ص ۴۳)

(۳۰) فرمایا جو لوگ علم کو بغیر حدیث کے طلب کریں گے تو تباہ ہوں گے۔

(مقدمہ عالمگیری جلد ا ص ۴۳)

(۳۱) فرمایا جب حدیث صحیح مل جاوے وہی میرا مذہب ہے۔
(مقدمہ عالمگیری جلد ا ص ۱۲۰، مقدمہ ہدایہ جلد ا ص ۱۰۵، شرح وقایہ ص ۹)

(۳۲) فرمایا چھوڑ دو میرے قول کو حدیث کے سامنے۔ (شرح وقایہ ص ۹)

(۳۳) جب صحیح حدیث مل جاوے اور وہ مذہب کے خلاف ہو تو حدیث پر عمل کیا جاوے گا۔ (حنفی حدیث پر عمل کرنے سے مذہب سے باہر نہ ہوگا) (مقدمہ عالمگیری جلد ا ص ۱۲۰)

(۳۴) فرمایا کسی کو حلال نہیں کہ ہمارا قول اختیار کرے جب تک کہ اس کا ماخذ قرآن و حدیث و اجماع صحابہ سے معلوم نہ کرے۔
(مقدمہ عالمگیری جلد ا ص ۱۲۱، ص ۱۲۷، مقدمہ ہدایہ جلد ا ص ۹۳، وص ۱۰۵)

جواب:

۲۷ سے لے کر ۳۴ تک، مصنف نے حوالوں کے سلسلہ میں جن کتابوں کا بھی نام لیا سب غلط ہیں۔ باقی یہ بارہا گزر چکا کہ یہ سب ہدایتیں ان مجتہدین کے لیے ہیں جن کو علوم حدیث اور فقہ کے ہر پہلو پر اطلاع ہے۔ عامی کے لیے نہیں کہ اس بے چارہ کے بس میں کچھ بھی نہیں عامی کو اگر عمل بالحدیث کی کھلی چھٹی دے دی جائے تو پھر یہ ہوگا کہ حدیث میں ہے خلیقاتلہ

اعتراض:

(۳۵) فرمایا: حدیث کا سننا بھی عبادت ہے۔ (مقدمہ عالمگیری جلد ا ص ۴۳)

(۳۶) فرمایا: جب تک لوگ علم حاصل کرنے پر جھکے رہیں گے تو اچھے رہیں گے جب ترک کریں گے برباد ہوں گے۔ (مقدمہ عالمگیری جلد ا ص ۱۳۰)

(۳۷) فرمایا: لوگوں کی رائے سے مجھے ضعیف حدیث زیادہ محبوب ہے۔
(مقدمہ عالمگیری جلد ا ص ۴۳)

(۳۸) فرمایا: کہ دین میں رائے سے بچو، سنت کے تابع رہو اور جو اس سے باہر ہے گمراہی ہے۔ (مقدمہ عالمگیری جلد ا ص ۴۳)

(۳۹) فرمایا: اپنے اوپر آثار سلف کو لازم پکڑو اور لوگوں کی رائے سے بچو، اگرچہ کیسی ہی آراستہ ہو۔ (مقدمہ عالمگیری جلد ا ص ۴۳)

(۴۰) فرمایا: بدعت سے بچو، سلف صالحین کی رسی مضبوط پکڑو۔
(مقدمہ عالمگیری جلد ا ص ۴۳)

جواب:

اگر چہ فتاویٰ عالمگیری کا حوالہ دینا ان سب امور میں غلط ہے۔ مگر ان تصریحات کے باوجود بھی مولف نے حضرت امامؒ پر اتنی زبان درازیاں کی ہیں کہ توبہ ہی بھلی۔ کون سا بہتان ہے جس سے امامؒ کی شخصیت کو مجروح نہ کیا ہو۔

اعتراض:

(۴۱) فرمایا: علم کلام بدعت ہے۔ (مقدمہ عالمگیری جلد ا ص ۴۳)

جواب:

عالم گیری میں یہ کہاں مذکور ہے کیا علم عقائد کی سب کتابیں بدعت ہیں۔ مولف نے اگر علم عقائد کی کوئی کتاب نہیں پڑھی۔ تو اس مین ہمارا کیا قصور ہے۔ یہاں علم کلام سے مراد فلسفیوں کے خرافات ہیں ورنہ وہ اعتقادات وایمانیات جو نصوص میں موجود ہیں اور علماء اہل سنت جن سے بحث کرتے ہیں یہ تو شرع محمدیہ کا جزء اعلیٰ ہین جس کے بغیر سارے اعمال ہیچ ہیں۔ اگر یہ علی الاطلاق بدعت ہوتا تو ابو حنیفہؒ اس سے کلام نہ کرتے۔ امام احمدؒ مسئلہ خلق قرآن میں نہ پھنستے۔ امام ابن تیمیہؒ، حافظ ابن القیمؒ اور آپ کے روساء اس سے گریز کرتے۔

باب قول امام شافعیؒ کے بیان میں

اعتراض:

(۴۲) فرمایا: جب ہمارا قول حدیث کے مخالف ہو تو اس کو دیوار سے مارو۔
(مقدمہ عالمگیری جلد ا ص ۱۲۱، مقدمہ ہدایہ جلد ا ص ۱۰۶)

جواب:

یہ بات بھی نہ عالم گیری میں ہے نہ ہدایہ میں۔ جو مجتہد ہو اس کو یہی حکم ہے، عامی تو اپنے مولوی سے مسئلہ دریافت کرے گا۔

باب قول ملا علی قاریؒ کے بیان میں

اعتراض:

(۴۳) فرمایا تو اے مخاطب اپنے اوپر اتباع سنت غرا لازم کر کہ وہ پناہ ہے ہوا پرستی سے

اور بپر ہے سہام شیطانی سے اور چھوڑ تعصب اور ناحق جانب داری کو کہ وہ باب عظیم ہے ابواب شیطانیہ سے۔ (درمختار جلد ۱ ص ۴۴)

جواب:

درمختار کا حوالہ غلط ہے البتہ بات بالکل حق ہے۔ کاش مولف کو ملا علی قاری کی اس ہدایت پر عمل کرنے کی توفیق ملتی۔

باب متعلق کتب احادیث

اعتراض:

(۴۴) مؤطا امام مالک قوی الاسناد اور صحیح متواتر ہے۔ (مقدمہ ہدایہ جلد ۱ ص ۱۱۳)

جواب:

یہ بات بھی ہدایہ میں نہیں ہے، متواتر کا معنی یہ ہے کہ ہم تک یہ کتاب تواتر کے ساتھ پہنچی ہے نہ کہ اس کی ساری روایات متواتر ہیں۔ امام لکھنوی نے فرمایا:

وفی التدریب: صرح الخطیب وغیرہ بان "المؤطا" المقدم علی کل کتاب من الجوامع و المسانید فعلی ھذا ھو بعد صحیح الحاکم اھ وذکر الزرقانی فی "شرح المؤطا" عن السیوطی ان المؤطا صحیح کلہ علی شرط مالك. اھ قال ابن حزم فی "المؤطا" نیف و سبعون حدیثا قد ترك مالك نفسہ العمل بھا وفیہ احادیث ضعیفة. اھ

(الاجوبة الفاضلة للاسئلة العشرة الکاملة ص ۹۳، و ص ۹۵)

تدریب میں ہے کہ خطیب وغیرہ نے تصریح کی ہے کہ "موطا" جوامع اور مسانید کی ساری کتابوں سے مقدم ہے تو اس بنا پر اس کا رتبہ صحیح حاکم کے بعد ہے۔ شرح موطا میں زرقانی نے سیوطی سے نقل کی ہے کہ "موطا" امام مالکؒ کی شرط پر پوری صحیح ہے۔ ابن حزم نے کہا کہ "موطا" میں ستر سے زائد حدیثیں ہیں جن پر عمل کرنا خود امام مالک نے چھوڑ دیا ہے اور اس میں ضعیف حدیثیں بھی ہیں۔

اور علامہ نعمانی نے فرمایا:

علامہ امیر یمانی توضیح الافکار شرح تنقیح الانظار میں رقم طراز ہیں کہ پہلے جس نے جمع صحیح میں تصنیف کی وہ بخاری ہیں۔ یہ ابن صلاح کا بیان ہے۔ حافظ ابن حجر نے کہا کہ اس پر شیخ

مغلطائی نے اعتراض کیا ہے۔ چنانچہ انہوں (سیوطی) نے خود ان کی تحریر میں پڑھا ہے کہ پہلے جس نے صحیح تصنیف کی وہ مالک ہیں ان کے بعد احمد بن حنبل اور پھر دارمی اور کسی کو یہ اعتراض کا حق نہیں کہ غالباً ابن صلاح کی مراد صحیح سے صحیح مجرد ہے لہٰذا مالک کی کتاب اس سلسلہ میں پیش نہیں کی جاسکتی کیوں کہ اس میں بلاغ، موقوف، منقطع اور فقہ وغیرہ بھی موجود ہے۔ اس لیے کہ یہ سب چیزیں تو بخاری کی کتاب میں بھی پائی جاتی ہیں۔

(ابن ماجہ اور علم حدیث ص ۱۶۰)

واضح ہو کہ امام ابوحنیفہ کی کتاب الآثار بھی کسی طرح ''موطا'' سے کم نہیں چنانچہ حضرت الاستاذ علامہ نعمانی نے فرمایا:

''امام ابوحنیفہ کی تصانیف سے امام مالک کے استفادہ کا ذکر کتب تاریخ میں صراحت سے مذکور ہے۔ قاضی ابوالعباس احمد بن محمد بن عبداللہ بن ابی العوام، اخبار ابی حنیفہ میں بسند متصل عبدالعزیز بن محمد دراوردی سے روایت کرتے ہیں کہ امام مالک امام ابوحنیفہ کی کتابوں کا مطالعہ کرتے اور ان سے نفع اندوز ہوتے تھے۔ ''کتاب الآثار'' میں جو احادیث ہیں وہ مؤطا کی روایت سے قوت وصحت میں کم نہیں ہم نے خود اس کے ایک ایک راوی کو جانچا اور ایک ایک کو پرکھا ہے اور جس طرح مؤطا کے مراسیل کے موید موجود ہیں اسی طرح اس کے مراسیل کا حال ہے۔ اس لیے صحت کے جس معیار پر حافظ مغلطائی اور حافظ سیوطی کے نزدیک ''موطا'' صحیح قرار پائی ہے۔ ٹھیک اسی معیار پر ''کتاب الآثار'' بھی صحیح اترتی ہے، مؤطا کو ''کتاب الآثار'' سے وہی نسبت ہے جو صحیح مسلم کو صحیح بخاری سے ہے۔

(ابن ماجہ اور علم حدیث ص ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳)

اعتراض:

(۴۵) اصح الکتب بعد کتاب اللہ البخاری یعنی زیادہ صحیح کتاب قرآن کے بعد بخاری ہے۔ (شرح وقایہ ص ۱۰۱)

جواب:

شرح وقایہ میں یہ بات کہیں مذکور نہیں۔ اور نہ حنفیہ کی اصول فقہ کی معتبر کتابوں میں، جہاں سنت کی بحث میں وہ اپنے اصول کا ذکر کرتے ہیں۔

غرض اس قول سے کسی کو یہ وہم نہ ہونا چاہیے کہ اصح روایات بخاری کے سوا اور کہیں نہیں

کیوں کہ ایسا سمجھنا سخت غلطی ہے اس نظریہ سے احادیث صحیحہ معتبرہ کے ایک عظیم ذخیرہ کا معطل ہونا لازم آتا ہے اور حافظ ابن حجر مقدمہ فتح الباری میں حافظ ابن عدی کے واسطہ سے بسند متصل امام بخاری سے ناقل ہیں کہ:

ما ادخلت فی کتابی الجامع الا ما صح و ترکت من الصحیح حتی لا یطول. (ابن ماجہ اور علم حدیث ص ۲۱۳)

میں نے اپنی کتاب الجامع الصحیح میں صرف وہی حدیثیں داخل کی ہیں۔ جو صحیح ہیں اور بہت سی صحیح احادیث کو اس لیے چھوڑ دیا کہ کتاب طویل نہ ہو جائے۔

مؤلف پر لازم تھا کہ وہ یہ بھی بتا دیتے کہ یہ قول کسی محدث کا ہے اور سب سے پہلے اصول حدیث کی کسی کتاب میں نقل کیا گیا تھا کیونکہ یہ بات نہ اللہ تعالیٰ کی ہے اور نہ اس کے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی، نہ کسی صحابیؓ کی اور نہ کسی تابعیؒ کی۔

اعتراض:

(۴۶) کتاب بخاری چھ لاکھ احادیث سے منتخب ہوئی اور ہر حدیث پر دو رکعت نماز پڑھی گئی ہے اور درمیان ممبر اور مزار شریف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لکھی گئی۔

(مقدمہ ہدایہ جلد ۱ ص ۱۱۴)

جواب:

ہدایہ میں یہ کہیں مذکور نہیں۔ مولانا نعمانی ''مقدمہ فتح الباری'' کے حوالے سے ناقل ہیں کہ کتاب کی تصنیف کا آغاز بیت الحرام میں ہوا، ابواب و تراجم مسجد نبوی میں منبر شریف اور روضہ اقدس کے درمیان لکھے۔ الخ (ابن ماجہ اور علم حدیث ص ۲۱۴)

اعتراض:

(۴۷) اجماع ہے کہ بعد قرآن کے بخاری ہے پھر مسلم۔ (مقدمہ ہدایہ جلد ۱ ص ۱۱۴)

جواب:

یہ بات بھی ہدایہ میں نہیں۔ بلکہ حنفیوں کی طرف اس بات کی نسبت ہی غلط ہے۔ واضح رہے کہ یہاں اجماع سے مراد اجماع عام نہیں کیوں کہ حفاظ حدیث سے اس کے خلاف منقول ہے۔ چنانچہ علامہ نعمانی رقم طراز ہیں کہ: ''حافظ مسلمہ بن قاسم قرطبی نے اپنی تاریخ میں صحیح مسلم کے متعلق لکھا ہے کہ اسلام میں کسی نے ایسی تصنیف نہیں کی، اور محدث قاضی

عیاض نے ''الالماع'' میں ابو مروان طبنی سے نقل کیا ہے کہ میرے بعض شیوخ صحیح مسلم کو صحیح بخاری کی کتاب پر فضیلت دیتے تھے۔ شیخ ابو محمد تجیبی نے اپنی فہرست میں امام ابن حزم ظاہری کے متعلق بھی یہی لکھا ہے کہ وہ مسلم کی کتاب کو بخاری کی کتاب پر ترجیح دیا کرتے تھے۔ اور حافظ ابن مندہ فرماتے ہیں کہ میں نے ابو علی نیشا پوری کو جن سے بڑھ کر حافظ حدیث میری نظر سے نہیں گزرا یہ کہتے سنا ہے کہ آسمان کے تلے مسلم کی کتاب سے صحیح تر کوئی کتاب نہیں۔''

نسائی کے متعلق رقم طراز ہیں کہ: حافظ شمس الدین سخاوی ''فتح المغیث'' میں لکھتے ہیں: بعض مغاربہ نے تصریح کی ہے کہ امام نسائی کی کتاب کو صحیح بخاری کی کتاب پر فضیلت حاصل ہے۔ بلکہ محدث ابن الاحمر نے تو اپنے بعض مکی شیوخ سے یہاں تک نقل کر دیا ہے کہ...... یہ اس فن کی تمام تصنیفات سے بڑھ چڑھ کر ہے اور اسلام میں اس کی مثل کوئی کتاب نہیں لکھی گئی۔'' ابوداؤد کے متعلق فرمایا: قال ابو سلیمان احمد الخطابی کتاب السنن لابی داؤد کتاب شریف لم یصنف فی الدین کتاب مثله اھ

حافظ ابن حجر نے صحیح بخاری کے صحیح مسلم پر اصح ہونے کے دعوی کے سلسلے میں جن وجوہ ترجیحات کا ذکر کیا ہے۔ شوکانی کے استاذ مشہور غیر مقلد محمد بن اسماعیل صنعانی اپنی کتاب توضیح الافکار میں ان کے ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

لا یخفی ان هذه الوجوه او اکثرها لا تدل علی المدعی وهو اصحیة البخاری بل غایتها تدل علی صحته. اھ

(توضیح الافکار "شرح" تنقیح الانظار لمحمد بن اسماعیل الامیر الصنعانی ج۱ ص۴۲ بمطبعة السعادة بمصر)

اس کے بعد محمد بن اسماعیل صنعانی نے تفصیل کے ساتھ ابن حجر کی ایک ایک وجہ کی تردید کر دی ہے۔ وہاں تفصیل ملاحظہ فرمائیے۔

اعتراض:

(۴۸) کتاب ابوداؤد پانچ لاکھ احادیث سے منتخب ہوئی اس میں احادیث صحیح وقریب صحیح کے لکھی ہیں۔ (مقدمہ ہدایہ جلد ۱ ص ۱۱۴)

(۴۹) امام ترمذی نے فرمایا کہ میری یہ کتاب یعنی جامع ترمذی جس کے گھر میں ہو گویا اس میں پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم فرمارہے ہیں۔ (مقدمہ ہدایہ جلد ا ص ۱۱۴)

(۵۰) طبقہ اول میں بخاری اور مسلم اور موطا امام مالک ہے اور یہ اصح ہے۔
(مقدمہ ہدایہ جلد ا ص ۱۱۴)

جواب:

یہ تینوں باتیں ہدایہ میں مذکور نہیں۔ حنفیہ کے یہاں طبقات کا کوئی اعتبار نہیں۔ صدر اول یعنی قرون مشہود لہا بالخیر صحابہ و تابعین تبع تابعین کے دور میں روایت کی جو حیثیت ہوگی اور روایت اس معیار پر پوری اترے گی تو اس پر عمل ہوگا۔ طبقات کتب حدیث میں مختلف علماء کی مختلف آرا ہیں۔ تیرہویں صدی کے شاہ عبدالعزیز صاحبؒ نے فرمایا: طبقہ اولیٰ اس رتبہ کی ہیں جن میں صحیح صحیح حدیثیں ہیں۔ جیسے موطا اور صحیح بخاری اور صحیح مسلم اور صحیح ابن حبان اور صحیح حاکم اور مختار ضیاء مقدسی کے اور صحیح ابن خزیمہ اور صحیح ابی عوانہ اور صحیح ابن سکن اور منتقی ابن جارود کی الخ۔ (**رسالہ فیما یجب حفظہ للناظر ص ۲۸**)

اور آخر میں یہ بھی واضح ہو جائے گا کہ اس طبقہ میں اور بھی کتابیں ہیں، شاہ صاحب کی یہ بات بھی حصر کی نہیں۔

(التعلیق علی دراسات اللبیب للعلامۃ المحقق النعمانی ص ۳۸۶)

اعتراض:

(۵۱) طبقہ دوم میں ترمذی اور نسائی اور ابوداؤد ہے۔ ان کا مرتبہ بخاری، مسلم سے کم ہے، مسند احمد میں اگرچہ احادیث ضعیف بھی ہیں لیکن اس طبقہ میں داخل ہو سکتی ہے۔ (مترجم کے نزدیک) سنن ابن ماجہ بھی اس طبقہ میں شامل ہو سکتا ہے اگرچہ اس کی بعض احادیث ضعیف ہیں بلکہ بعض موضوع ہیں۔ (مقدمہ ہدایہ جلد ا ص ۱۱۵)

(۵۲) طبقہ سوم جن میں احادیث صحیح حسن اور متہم بموضوع سب طرح کی ہیں وہ یہ ہیں مسند شافعی، مصنف عبدالرزاق، مصنف ابن ابی شیبہ، مسند ابی داؤد طیالسی، مسند دارمی، مسند ابویعلی، سنن ابن ماجہ، مسند عبد بن حمید، سنن دار قطنی، صحیح ابن حبان، مستدرک حاکم، کتب بیہقی، کتب طحاوی، کتب طبرانی، ان کتابوں کی احادیث بغیر تنقید اعتبار کے قابل نہیں ہیں۔
(مقدمہ ہدایہ جلد ا ص ۱۱۵)

جواب:

یہ دونوں باتیں بھی ہدایہ میں مذکور نہیں۔ کتب طحاوی کو مطلقاً اس طبقے میں شمار کرنا خطا ہے کیونکہ بعض بڑے بڑے حفاظ حدیث کے کلام سے یہ ظاہر ہو جاتا ہے کہ ان کی شہرہ آفاق کتاب شرح معانی الآثار کو طبقہ دوم میں ممتاز مقام حاصل ہے چنانچہ دنیائے اسلام کے عظیم محدث مولانا تقی الدین ندوی ''الحاوی'' کے حوالے سے رقم طراز ہیں کہ: علامہ عینیؒ نے اس کو دوسری بہت سی کتب پر ترجیح دی ہے۔ فرماتے ہیں کہ سنن ابی داؤد، جامع ترمذی، سنن ابن ماجہ وغیرہ پر اس کی ترجیح اس قدر واضح ہے کہ اس میں شک کوئی ناواقف ہی کرے گا۔ مقدمہ ''التعلیق الممجد شرح موطا امام محمد'' کے حوالے سے ناقل ہیں کہ: علامہ ابن حزم نے اپنے جمود وتشدد کے باوجود اس کو سنن ابی داؤد و سنن نسائی کے درجہ پر رکھا ہے۔ پھر ''فیض الباری'' کے حوالے سے لکھا ہے کہ: حضرت مولانا انور شاہ کشمیری فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک امام طحاوی کی کتاب ''شرح معانی الآثار'' کا مرتبہ سنن ابی داؤد کے قریب ہے کیونکہ اس کے رواۃ معروف ہیں۔ اگرچہ بعض متکلم فیہ ہیں۔ اس کے بعد ترمذی پھر سنن ابن ماجہ کا درجہ ہے۔ (محدثین عظام اور ان کے علمی کارنامے ص ۲۸۷ مجلس نشریات اسلام)

اعتراض:

(۵۳) طبقہ رابعہ کی احادیث اس قابل نہیں کہ ان سے کوئی عقیدہ یا عمل ثابت کیا جاوے ان میں سے چند یہ ہیں۔ **کتاب الضعفاء** ابن حبان، تصانیف حاکم، **کتاب الضعفاء** عقیلی، کتاب کامل از ابن عدی، تصانیف ابن مردویہ، تصانیف خطیب بغدادی، تصانیف ابن شاہین، تفسیر ابن جریر، فردوس وغیرہ از دیلمی، تصانیف ابونعیم، تصانیف جوزقانی، تصانیف ابن عساکر، تصانیف ابوالشیخ، تصانیف ابن النجار وغیرہ ان کتابوں میں احادیث موضوعہ وضعیفہ اکثر مناقب یا معائب میں واقع ہوئی ہیں۔ (مقدمہ ہدایہ جلد ا ص ۱۱۵)

جواب:

حضرات غیر مقلدین کے اصول پر تو طبقات حدیث کا اعتبار بالکل نہ کرنا چاہیے کیونکہ حدیث کی تصحیح و تضعیف ایک امر ظنی اور اجتہادی ہے۔ اسلام میں ایک محقق کے لیے کیا یہ صحیح ہے کہ وہ آنکھ بند کر کے ان کتابوں کی احادیث پر عمل کرے۔ حنفیہ تو اس کے قائل نہیں۔

اعتراض:

(۵۴) شیخ عبد الحق محدث دہلوی کے مقدمہ میں ہے کہ جمہور محدثین کے نزدیک صحیح بخاری اصح ہونے میں مقدم ہے۔ باقی کتب احادیث پر اور صحت وقوت میں کوئی کتاب صحیح بخاری کے برابر نہیں۔ بدلیل ان کی صحت میں جو کمالی صفات معتبر ہیں سب اس کے رجال میں موجود ہیں۔ (مقدمہ ہدایہ جلد ا ص ۱۱۶)

جواب:

یہ بات بھی ہدایہ میں نہیں ہے۔ اور یہ بھی ایک دعویٰ ہے جس کو بلا دلیل کیوں تسلیم کیا جائے۔ یہی بات اگر حنفیہ امام اعظم یا ائمہ اربعہ کے بارے میں کہیں گے تو غیر مقلدین چڑ جائیں گے۔ محقق العصر علامہ نعمانی نے فرمایا: اس میں کوئی شک نہیں کہ امام بخاری و مسلم میں سے کسی نے بھی یہ دعویٰ نہیں کیا کہ ہماری کتاب کی ساری احادیث اصح ہیں۔ حالانکہ وہ دونوں اپنی اپنی کتاب کے متعلق بعد میں آنے والے اور اصحیت کے دعویٰ کرنے والوں سے زیادہ علم رکھنے والے ہیں انہوں نے صرف صحت کا دعویٰ کیا ہے اور ''صحیح'' اور ''اصح'' کا فرق ظاہر ہے اور انہوں نے ساری احادیث صحیحہ کی تخریج کا التزام بھی نہیں کیا ہے اور یہ تو بدیہی بات ہے وجوہ ترجیحات میں اراء فقہاء مختلف ہیں۔ تو علی الاطلاق یہ دعویٰ کرنا کہ صحیحین میں جو روایتیں ہیں وہ اصح ہونے میں دوسری کتابوں سے مقدم ہیں۔ یہ محققین اہل علم کے نزدیک جن کو احادیث و آثار سے اطلاع ہے صحیح نہیں ہے۔ انتہی مترجماً۔

(التعلیق علی دراسات اللبیب ص ۳۹۰)

اعتراض:

(۵۵) جس حدیث پر بخاری و مسلم دونوں متفق ہیں وہ حدیث متفق علیہ کہلاتی ہے۔ اور جمہور محدثین کے نزدیک یہ حدیث سب سے مقدم پھر جو تنہا صحیح بخاری میں پھر جو تنہا صحیح مسلم میں پھر جو صحاح معتمد میں بر شرط بخاری و مسلم ہو، پھر جو بشرط بخاری، پھر جو بشرط مسلم، پھر جو سوائے ان دونوں شیخین کے دوسرے ائمہ کی شرط پر ہو جنہوں نے تصحیح کا التزام کیا ہے۔

(مقدمہ ہدایہ جلد ا ص ۱۱۶)

جواب:

بخاری و مسلم کی روایت کو متفق علیہ کہنا صاحب مشکوۃ کی اصطلاح ہے۔ ہر شخص کو اختیار

ہے کہ وہ اپنے بیٹے کا نام شہزادہ رکھ لے۔ صاحب منتقی الاخبار عبد السلام ابن تیمیہ کے نزدیک متفق علیہ وہ روایت ہے کہ جس کو بخاری ومسلم اور امام احمد تینوں روایت کریں یہ ان کی اپنی اصطلاح ہے لیکن حقیقت میں متفق علیہ وہ روایت ہے جس کی صحت پر تمام امت متفق ہو خواہ بخاری ومسلم اس کو روایت کریں یا نہ کریں۔

ویسے یہ بات ہدایہ میں کہیں بھی نہیں بلکہ شرح ہدایہ میں اس کے خلاف مذکور ہے۔ یہ تقسیم ابن الصلاح کی ہے اس کے متعلق علامہ نعمانی رقم طراز ہیں:

وهو اول من قسم الاحاديث الصحاح الى سبعة اقسام لكن الحفاظ انتقدوا عليه هذا القول فهذ الحافظ عماد الدين اسماعيل بن كثير لايذكره فى "اختصاره لعلوم الحديث" لابن الصلاح فكانه لم يرتضه ولم يتابعه على ذالك بل قد صرح فيه: "ثم ان البخارى ومسلما لم يلتزما باخراج جميع ما يحكم بصحته من الاحاديث فانها قد صححا احاديث ليست فى كتابيهما ...... وقد خرجت كتب كثيرة على الصحيحين واخذ منها زيادات مفيدة واسانيد جيدة ...... ويوجد فى مسند الامام احمد من الاسانيد والمتون بشئ كثير مما يوارى كثيرا من احاديث مسلم بل والبخارى ايضًا وليست عندهما احد بل ولم يخرجه احد من اصحاب الكتب الاربعة ...... وكذالك يوجد فى معجم الطبرانى الكبير والاوسط ومسند ابى يعلى والبزار وغير ذلك من المسانيد والمعاجم والفوائد والاجزاء مايتمكن المتبحر فى هذا الشان من الحكم بصحة كثير منه بعد النظر فى حال رجاله وسلامته من التعليل المفسد اهـ والحافظ زين الدين العراقى يقول فى التقييد والايضاح": إنما يرجح بما فى الصحيحين على ما فى غيرهما من الصحيح حيث كان ذلك الصحيح مما لم تضعفه الائمة فاما ما ضعفه فلا يقدم على غيره لخطا وقع من بعض رواته. اهـ وقال المحدث الامير اليمانى: نعم اذا روى حديث بنفس رجالهما من غير نقص فله حكم ما فيهما اهـ وقد اتفق علماء المذاهب الاربعة قاطبة على ترك العمل باحاديث

الصحيحين اذا قامت ادلة اخرى تعارضها قال الحافظ ابن حجر العسقلانی والامة لم تجمع على العمل بما فيهما لامن حيث الجملة ولا من حيث التفصيل لان فيهما احاديث ترك والعمل بما دلت عليه لوجود معارض او ناسخ(التعليق على دراسات اللبيب ص٣٧٤ وص ٣٧٥)

علامہ نعمانی مزید لکھتے ہیں:

روى (الحازمی) بسنده الى البخارى انه قال: "لم اخرج فی هذا الكتاب (ای صحيحه) الا صحيحًا وما تركت من الصحيح اكثر." اھ...... وصرح (مسلم) فی صحيحه فقال ليس كل شیء عندی صحيح وضعة ههنا انما وضعت ههنا ما اجمعوا عليه" والمراد اجماع شيوخه ...... (وقال مسلم) لابن وارة الحافظ حين ما تبه على هذا الكتاب" انما اخرجت هذا من الحديث الصحيح ليكون مجموعًا عندی وعند من يكتبه عنی فلا يرتاب فی صحتها ولم قل ان ما سواه ضعيف" ...... واما اطلاق بعض الحفاظ على واجد من الصحيحين او غيرهما بانه اصح الكتب الحديث فهو من باب اطلاق اصح الاسانيد على بعض الاسانيد او يصح ذلك من حيث المجموعية دون كل فرد فرد من الاحاديث فافهم فانه فهم.

(ما تمس اليه الحاجة ص٢٢)

علامہ ابن الہمام "فتح القدیر" میں لکھتے ہیں:

وقول من قال "اصح الاحاديث ما فی الصحيحين ثم ما انفرد به البخارى ثم ما انفرد به مسلم ثم ما اشتمل على شرطهما من غيرهما ثم ما اشتمل على شرط احدهما" تحكم لا يجوز التقليد فيه اذا الاصحية ليست إلا لاشتمال رواتهما على الشروط التى اعتبراها فاذا افرض وجود تلك الشروط فی رواة حديث فی غير الكتابين افلا يكون الحكم باصحية ما فی الكتابين عين التحكم؟ ثم حكمها او احدهما بان الراوى المعين مجمتع تلك الشروط ليس مما يقطع فيه بمطابقة الواقع فيجوز كون الواقع خلافه وقد اخرج مسلم عن كثير فی كتابه ممن لم يسلم عن غوائل الجرح

وكذا في البخارى جماعة تكلم فيهم فدارا الامر في الرواة على اجتهاد العلماء فيهم وكذا في الشروط حتى ان من اعتبر شرطًا اولغاه اخر يكون ما رواه الاخر مما ليس فيه ذلك الشرط عنده مكافئا المعارضة المشتمل على ذلك الشرط وكذا فيمن ضعف راويًا ووثقه الآخر نعم تسكن نفس غير المجتهد ومن لم يخبر امر الراوى بنفسه إلى ما اجتمع عليه الاكثر اما المجتهد في اعتبار الشرط وعدمه والذى خبر الراوى فلا يرجع الا الى رأى نفسه. اھ (بحواله ما تمس اليه الحاجة ص ٢٢)

اعتراض:

(۵۶) ابن خزیمہ وابن حبان بہ نسبت حاکم کے امکن واقوی بہتر والطف ہیں۔

(مقدمہ ہدایہ جلد ا ص ۱۱۶)

(۵۷) اگر امام تخریج کرنے والے مثلاً امام بخاری یا مسلم یا ترمذی وغیرہ نے کسی حدیث کی نسبت صحیح یا حسن یا ضعیف کہا تو شیخ ابن الصلاح سے منقول ہے کہ پچھلے لوگوں کی جرح و تعدیل مفید نہیں۔ (مقدمہ ہدایہ جلد ا ص ۱۱۸)

جواب:

یہ بات نری تقلید ہے بلکہ جرح وتعدیل کے اصول پر جس کی بات صحیح ہوگی اس کی مانی جائے گی اور جس کی بات غلط ہوگی رد کردی جائے گی۔ اور ہدایہ میں یہ بات مذکور بھی نہیں۔

شیخ ابوغدہ عبدالفتاح لکھتے ہیں: کہ ابن الصلاح سے یہ جو مشہور ہے کہ متاخرین کے لیے تصحیح حدیث یا تضعیف جائز نہیں اس پر ایک جماعت نے مخالفت کی ہے اور جس کو تصحیح و تضعیف کی اہلیت ہے اس کے لیے اس کا جواز ثابت کیا۔

(التعليق على الاجوبة الفاضلة للامام لكهنوى ص ١٤٩)

پھر حافظ ابن حجر سے ناقل ہیں کہ:

قال الحافظ ابن حجر: ثم ما اقتضاه كلام ابن الصلاح من قبول التصحيح من المتقدمين ورده من المتأخرين قد يستلزم رد ما هو صحيح وقبول ما ليس بصحيح فكم من حديث حكم بصحته امام متقدم اطلع

المتأخر فيه علی علة قادحة تمنع من الحكم بصحته ولا سيما ان كان ذالك المتقدم ممن لا يری التفرقة بين الصحيح والحسن اھ نقله السيوطی فی التدريب. (التعليق علی الاجوبة الفاضلة ص ۱۵۰)

حافظ ابن حجر نے فرمایا کہ ابن الصلاح کا کلام کہ: متقدمین کی تصحیح مقبول اور متاخرین کی تصحیح مردود ہے۔ اس سے یہی لازم آتا ہے کہ صحیح کو رد کر دیا جائے اور غیر صحیح کو قبول کیا جائے اس لیے کہ بہت ساری احادیث ایسی بھی ہیں کہ متقدمین میں سے کسی نے اس کی تصحیح کی اور بعض متاخرین اس کی کسی علت قادحہ پر مطلع ہوا تو عدم صحت کا حکم دے دیا خاص کر کے اس صورت میں کہ متقدم ایسے ہو کہ صحیح اور حسن کے درمیان فرق کرنہ پائے۔ اس کو سیوطی نے تدریب میں نقل کیا ہے۔

اعتراض بقایا نمبر ۵۷:

ناظرین غور فرمائیں کہ مسند امام اعظم وموطا امام محمد وآثار محمد ان چار طبقوں میں سے کسی طبقے کے قابل نہ تھیں۔ جو ان میں سے کسی میں تذکرۃً ہی داخل کی جائیں۔

جواب:

ناظرین غور فرمائیں غلط بیانی کرنا مولف کا شیوہ ہے مولف نے نمبر (۴۴) سے نمبر (۵۷) تک جتنے مسئلے نقل کیے ہیں ان میں سے کسی ایک مسئلہ کا بھی نہ ہدایہ میں وجود ہے۔ نہ شرح وقایہ میں۔ اس موقع پر اگر میں حضرت علامہ نعمانی کی تحقیق انیق حرف بحرف نقل کر دوں تو ضرور یہ حق بجانب ہوگی۔

”فقیہ وقت حماد بن ابی سلیمان کی وفات کے بعد ۱۲۰ھ میں امام ابوحنیفہ جب جامع کوفہ کی اس مشہور علمی درسگاہ میں مسند فقہ وعلم پر جلوہ آرا ہوئے کہ جو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے زمانے سے باقاعدہ طور پر چلی آرہی تھی تو آپ نے جہاں علم کلام کی بنیاد ڈالی۔ فقہ کا عظیم الشان فن مدون کیا وہیں علم حدیث کی ایک اہم ترین خدمت یہ انجام دی کہ احادیث احکام میں سے صحیح اور معمول بہ روایات کا انتخاب فرما کر ایک مستقل تصنیف میں ان کو ابواب فقہیہ پر مرتب کیا جس کا نام ”کتاب الآثار“ ہے اور آج امت کے پاس احادیث صحیحہ کی سب سے قدیم ترین کتاب یہی ہے جو دوسری صدی کے ربع ثانی کی تالیف ہے۔ ممکن ہے کہ بعض لوگ ”کتاب الآثار“ کو احادیث صحیحہ کا اولین مجموعہ بتانے پر چونکیں اس لیے اس حقیقت کو

آشکار کرنا نہایت ضروری ہے کہ جو لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ صحیح بخاری سے پہلے کوئی کتاب احادیث صحیحہ کی مدون نہیں کی گئی وہ سخت غلط فہمی میں مبتلا ہیں۔

حافظ سیوطی تنویر الحوالک شرح موطا امام مالک میں لکھتے ہیں:

''حافظ مغلطائی نے کہا کہ پہلے جس نے صحیح تصنیف کی وہ مالک ہیں، حافظ ابن حجر کا بیان ہے کہ مالک کی کتاب خود ان کے نزدیک اور ان کے مقلدین کے نزدیک صحیح ہے۔ کیوں کہ ان کی نظر مرسل اور منقطع وغیرہ سے احتجاج کی مقتضی ہے۔ (سیوطی کہتے ہیں) میں کہتا ہوں مؤطا میں جو مراسیل ہیں وہ علاوہ اس امر کے کہ وہ بلا کسی شرط کے مالک اور ان ائمہ کے نزدیک کہ جو مرسل کو ان کی طرح سند مانتے ہیں حجت ہیں ہمارے نزدیک بھی حجت ہیں کیوں کہ ہمارے نزدیک جب مرسل کا کوئی مؤید موجود ہو تو وہ حجت ہوتی ہے۔ اور مؤطا میں کوئی مرسل روایت ایسی موجود نہیں کہ جس کا ایک یا ایک سے زائد مؤید موجود نہ ہو چنانچہ میں اپنی اس شرح میں اس کو بیان کروں گا اس لیے حق یہی ہے کہ کل مؤطا کو صحیح کہا جائے اور اس سے کسی چیز کو مستثنیٰ نہ کیا جائے۔''

امام سیوطی نے حافظ مغلطائی کے جس بیان کا حوالہ دیا ہے وہ خود ان کی زبان سے سننا زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے۔ علامہ محمد امیر یمانی ''توضیح الافکار شرح تنقیح الانظار'' میں رقم طراز ہیں کہ:

''پہلے جس نے جمع صحیح میں تصنیف کی وہ بخاری ہیں، یہ ابن صلاح کا بیان ہے حافظ ابن حجر نے کہا ہے کہ اس پر شیخ مغلطائی نے اعتراض کیا ہے چنانچہ انہوں نے خود ان کی تحریر میں پڑھا ہے کہ پہلے جس نے صحیح تصنیف کی وہ مالک ہیں۔ ان کے بعد احمد بن حنبل اور پھر دارمی اور کسی کو یہ اعتراض کا حق نہیں کہ غالباً ابن صلاح کی مراد صحیح سے مجرد ہے۔ لہٰذا مالک کی کتاب اس سلسلہ میں پیش نہیں کی جاسکتی کیونکہ اس میں بلاغ، موقوف، منقطع اور فقہ وغیرہ بھی موجود ہے۔ اس لیے کہ یہ سب چیزیں تو بخاری کی کتاب میں بھی پائی جاتی ہیں۔''

بلاشبہ علامہ مغلطائی کے نزدیک اس بارے میں اولیت کا شرف امام مالک کو حاصل ہے لیکن کتاب الآثار موطا سے پہلے کی تصنیف ہے جس سے خود موطا کی تالیف میں استفادہ کیا گیا ہے چنانچہ حافظ سیوطی ''تبییض الصحیفه فی مناقب الامام ابی حنیفة'' میں تحریر فرماتے ہیں:

''امام ابوحنیفہ کے ان خصوصی مناقب میں سے کہ جن میں وہ متفرد ہیں ایک یہ بھی ہے وہی پہلے شخص ہیں جنہوں نے علم شریعت کو مدون کیا اور اس کی ابواب پر ترتیب کی پھر امام مالک بن انس نے موطا کی ترتیب میں انہی کی پیروی کی اور اس بارے میں امام ابوحنیفہ پر کسی کو سبقت حاصل نہیں۔''

امام ابوحنیفہ کی تصانیف سے امام مالک کے استفادہ کا ذکر کتب تاریخ میں صراحت سے مذکور ہے قاضی ابوالعباس احمد بن محمد بن عبداللہ بن ابی العوام اخبار ابی حنیفہ میں بسند متصل عبد العزیز بن محمد داراوردی سے روایت کرتے ہیں کہ امام مالک، امام ابوحنیفہ کی کتابوں کا مطالعہ کرتے اور ان سے نفع اندوز ہوتے تھے۔ ''کتاب الآثار'' میں جو احادیث ہیں وہ موطا کی روایت سے قوت وصحت میں کم نہیں ہم نے خود اس کے ایک ایک راوی کو جانچا اور ہر ایک روایت کو پرکھا ہے اور جس طرح موطا کے مراسیل کے موید موجود ہیں اسی طرح اس کے مراسیل کا حال ہے اس لیے صحت کے جس معیار پر حافظ مغلطائی اور حافظ سیوطی کے نزدیک موطا صحیح قرار پائی ہے ٹھیک اسی معیار پر کتاب الآثار صحیح اترتی ہے، موطا کو کتاب الآثار سے وہی نسبت ہے جو صحیح مسلم کو صحیح بخاری سے ہے۔

اسناد وروایات کے اعتبار سے ''کتاب الآثار'' کی مرویات کا کیا درجہ ہے اس کا اندازہ آپ اس سے لگا سکتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ کی نظر انتخاب نے چالیس ہزار احادیث کے مجموعہ سے چن کر ان کو روایت کیا ہے، صدر الائمہ موفق بن احمد مکی تحریر فرماتے ہیں:

''امام ابوحنیفہ نے ''کتاب الآثار'' کا انتخاب چالیس ہزار احادیث سے کیا ہے۔''

اور امام حافظ ابویحییٰ زکریا بن یحییٰ نیشاپوری المتوفی ۲۹۸ھ جو ارباب صحاح ستہ کے معاصر ہیں اپنی کتاب مناقب ابی حنیفہ میں خود امام اعظم سے باسند نقل کرتے ہیں کہ:

''میرے پاس حدیث کے صندوق بھرے ہوئے موجود ہیں مگر میں نے ان میں سے تھوڑی حدیثیں نکالی ہیں جن سے لوگ نفع اندوز ہوں۔''

امام اعظم کی اس احتیاط کا بڑے بڑے محدثین نے اقرار کیا ہے چنانچہ حافظ ابومحمد عبداللہ حارثی بسند متصل وکیع سے جو حدیث کے بڑے امام ہیں، نقل کرتے ہیں:

''کہ جیسی احتیاط امام ابوحنیفہؒ سے حدیث میں پائی گئی کسی دوسرے سے نہ پائی گئی۔''

(ابن ماجہ اور علم حدیث ص ۱۵۸، ص ۱۶۵)

موطا امام مالک اور دیگر کتب حدیث کی طرح اس کتاب کے بھی متعدد نسخے ہیں۔ محدث خوارزمی نے ان کو مسانید کے نام سے موسوم کیا ہے۔

مگر بہت سارے اہل علم نے کتاب الآثار کے نام سے یاد کیا ہے۔ ان میں سے کتاب الآثار للامام محمدؒ اور کتاب الآثار لابی یوسفؒ بھی ہیں۔ اور موطا امام محمدؒ، موطا امام مالکؒ کے متعدد نسخوں میں سے ایک نسخہ ہے۔ دیکھیئے شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی کی کتاب بستان المحدثین۔ باقی رہا شاہ ولی اللہ صاحبؒ کا ان کو کتب حدیث میں نہ شمار کرنا یہ ان کی تنقیص نہیں جب کہ حفاظ امت ان کی جلالت شان کے قائل ہیں۔ شاہ صاحب نے اگر ان کتابوں کو طبقات میں شمار نہیں کیا تو کیا ہے شاہ صاحب نے تو حدیث کی بہت سی کتابوں کو شمار نہیں کیا۔

باب متعلق ائمہ حدیث

اعتراض:

(۵۸) امام مالک بن انس امام مدینہ امام اہل حجاز بلکہ امام جہاں ہے اور یہی فخر کافی ہے کہ امام شافعی و امام محمد آپ کے شاگرد ہیں۔ یحیٰی القطان نے فرمایا کہ مالک سے اصح حدیث میں کوئی نہیں ہے۔ امام شافعی نے کہا کہ علما کے ذکر میں مالک ستارہ ہے، مناقب امام مالک بے شمار ہیں، آپ سے بے شمار مخلوق نے (علم) حاصل کیا۔ آپ تعظیم حدیث میں بہت مبالغہ کرتے اور مدینہ کو ہرگز نہ چھوڑتے اور کبھی سوار ہو کر خاک مدینہ پر نہ چلے اور شہر سے باہر قضائے حاجت کو جاتے اور کہتے کہ میں اللہ تعالیٰ سے شرم کرتا ہوں کہ اس خاک پر سوار چلوں جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں...... ولادت ۹۵ھ، وفات ۱۷۹ھ۔

(مقدمہ ہدایہ جلد ا ص ۱۱۳)

(۵۹) امام احمد شاگرد امام شافعی فقہ میں اور حدیث کو بہت سے شیوخ سے روایت کیا اور فضائل بے شمار ہیں اور سید عبدالقادر جیلانی آخر عمر میں انہیں کے مذہب پر ہو گئے تھے۔ اور آپ کی کتاب حدیث مسند احمد معروف ہے۔ ولادت ربیع الاول ۱۶۴ھ بغداد میں وفات ۱۲ ربیع الاول ۲۴۱ھ بغداد میں ہوئی اور وہیں مدفون ہوئے۔ (مقدمہ جلد ا ص ۱۱۳)

(۶۰) امام بخاری محمد بن اسماعیل امام ائمہ حدیث، حفظ و اتقان و نقد حدیث میں امت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں ایک معجزہ تھے۔ بچپن میں یتیم نابینا تھے۔ ان کی والدہ ماجدہ کو

اس کا رنج رہتا ایک روز خواب میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کو دیکھا کہ تیرے بیٹے کی آنکھیں اللہ تعالیٰ نے روشن کر دیں صبح کو دیکھا در حقیقت یہی ہوا۔ آپ نے طلب حدیث میں دور دراز کے سفر کیے۔ اور بہت سے ائمہ ثقات حفاظ سے روایت کی۔ صحیح بخاری کو ان سے حیات میں نوے ہزار آدمیوں نے سنا اور مناقب آپ کے مطولات میں بہت مذکور ہیں۔ (ولادت بروز جمعہ ۱۳ شوال ۱۹۴ھ وفات شب عید الفطر ۲۵۶ھ)

(مقدمہ ہدایہ جلد ۱ ص ۱۱۳)

(۶۱) امام مسلم بن الحجاج قشیری، صحت واتقان وشرائط میں مقدم ہیں۔ (ولادت ۲۰۴ھ وفات ۲۶۱ھ) (مقدمہ ہدایہ جلد ۱ ص ۱۱۴)

(۶۲) امام ابوداؤد سلیمان بن الاشعث الازدی، نہایت پرہیز گار و متقی تھے۔ (ولادت ۲۰۲ھ وفات ۲۷۵ھ) (مقدمہ ہدایہ جلد ۱ ص ۱۱۴)

(۶۳) امام ترمذی محمد بن عیسیٰ امام حافظ ہیں، شان الٰہی میں اس قدر روئے کہ آنکھوں کے آنسوؤں سے چہرہ پر زخم آ گئے۔ (ولادت ۲۰۹ھ، وفات ۲۷۹ھ)

(مقدمہ ہدایہ جلد ۱ ص ۱۱۴)

(۶۴) امام نسائی احمد بن شعیب، امام، حافظ، متقن ہیں۔ اپنے زمانہ میں مقدم تھے، مناقب جلیلہ رکھتے تھے، مناقب امیر المؤمنین میں بڑا رسالہ لکھا تو نواصب شام نے عداوت سے ان کو دمشق میں شہید کیا۔ (ولادت ۲۱۵ھ وفات ۳۰۳ھ) (مقدمہ ہدایہ جلد ۱ ص ۱۱۴)

جواب:

۵۸ سے لے کر ۶۴ تک جو کچھ نقل کیا ہے اس میں حنفیہ کو کیا اعتراض ہے مگر مؤلف نے امام شافعیؒ اور امام ابن ماجہؒ کا ذکر نہیں کیا اور جن حضرات کا ذکر کیا ہے سوائے امام مالکؒ کے کوئی بھی مکہ مدینہ کا نہیں ہے۔ اور شیخ عبد القادر جیلانی کو امام احمدؒ کا مقلد ثابت کر دیا۔

باب متعلق کتب فقہ

اعتراض:

(۶۵) فقہ کے لیے اصل کتاب وسنت ہیں۔ (مقدمہ عالمگیری جلد ۱ ص ۲۴)

(۶۶) خلاصہ کیدانی محض واہی اور غیر معتبر کتاب ہے۔

(مقدمہ عالمگیری جلد ۱ ص ۱۲۹، مقدمہ ہدایہ جلد ۱ ص ۱۰۸)

جواب:

یہ بات نہ فتاویٰ عالمگیری میں ہے نہ ہدایہ میں، ہدایہ کے مصنف کی وفات ۵۹۳ھ میں ہوئی۔ اس وقت خلاصہ کیدانی کے مصنف کا دنیا میں وجود بھی نہ تھا۔ باقی رہا ۶۵ نمبر مسئلہ تو احناف کے ہاں تو یہ بات مسلم ہے مگر مؤلف کو فقہ پر اعتراض کرتے ہوئے ہوش چاہیے۔

اعتراض:

(۶۷) ہدایہ کے مصنف کا شغل حدیث سے کمتر رہا ہے۔ (مقدمہ عالمگیری جلد ۱ ص ۱۳۱)

جواب:

یہ بات فتاویٰ عالم گیری میں نہیں ہے۔ صاحب ہدایہ کے بارے میں اس قسم کا اظہار خیال خام خیالی ہے۔

علامہ نعمانی رقم طراز ہیں:

انه رجل فی طب الحدیث وسمع ولقی المشائخ وبرع فی هذا الشان ...... والامام المحدث مفتی الثقلین ابو حفص عمر النسفی قال: صاحب الهدایه سمعت منه یقول انا اروی الحدیث عن خمس مائة وخمسین شیخًا وهو من اجلة مشائخة فی علم الحدیث...... وضیاء الاسلام ابو شجاع عمر بن محمد بن عبدالله البسطامی قال: صاحب الهدایه کان له اسانید عالیه وید باسطة فی انواع العلوم ...... قال الکهنوی: انه کان امام فقیهًا حافظ محدثًا مفسرا جامعا للعلوم ضابطًا للفتون متقنا محققًا نظارًا مدققا زاهدًا ورعًا بارعًا فاضلاً، ماهر اصولیا ادیبا شاعرا لم تر العیون مثله. اهـ

(التعلیق علی دراسات اللبیب ص ۴۰۸ إلی ص ۴۱۱)

جائز له بالفضل والتقدم اهل عصره. اهـ

(الفوائد البهیة للامام الکهنوی ص ۱۴۱)

ان کبار علماء محدثین کے تصریحات کے پیش نظر اس بات کی جرات کرنا کہ مصنف ہدایہ کا شغل حدیث سے کم تر رہا، صریح ناواقفیت کی دلیل ہے۔

اعتراض:

(۶۸) درمختار بوجہ ایجاز قابل افتاء نہیں۔ (مقدمہ ہدایہ جلد ۱ ص ۱۰۷)

جواب:

ہدایہ میں یہ بات مذکور نہیں ہے۔ درمختار ہدایہ کے سیکڑوں برس بعد تالیف ہوئی ہے پھر اس کو بلاوجہ دہرایا گیا۔ جواب حصہ اول کے نمبر ۴۲ میں ہو چکا اور قابل افتاء نہیں سے مراد یہ نہیں کہ غیر معتبر کتاب ہے بلکہ یہی مراد ہے کہ کتاب پر غور و خوض کے بغیر اس سے فتویٰ دینا صحیح نہیں اور ظاہر ہے کہ اس کے ایجاز کسی غیر مقلد مولوی کی سمجھ میں آنا بھی مشکل ہے۔

اعتراض:

(۶۹) "قنیۃ المنیہ" غیر معتبر ہے۔ (مقدمہ ہدایہ جلد ا ص ۱۰۷)

جواب:

یہ بات بھی ہدایہ میں نہیں ہے۔ عدم اعتبار سے یہ مراد ہے کہ کتب معتبرہ کی طرف رجوع کیے بغیر براہ راست اس سے فتویٰ دینا درست نہیں کیوں کہ مصنف نے اس کتاب کے اندر بہت سارے رطب و یابس کا ڈھیر بھی لگا دیا ہے تو جو اصول و فروع صحیحہ کے مطابق ہے وہ صحیح ہے ورنہ نہیں اور جو مسائل صرف اس کتاب میں موجود ہیں اور کہیں نہیں ہیں تو اگر قرآن و سنت کے مطابق نکلیں تو صحیح ہے ورنہ نہیں، یہ بھی واضح رہے کہ اگرچہ ہدایہ میں یہ سب کچھ مذکور نہیں۔ تاہم جس طرح حدیث کی کتابوں کے طبقات ہیں۔ اسی طرح فقہ کی کتابوں کے بھی طبقات ہیں۔ فتاویٰ ہمیشہ معتبر کتابوں سے دینا چاہیے غیر معتبر کتابوں سے نہیں۔

اعتراض:

(۷۰) فقہ میں جو احادیث ہیں ان پر اعتماد کلی نہیں ہو سکتا (جب تک کہ کتب حدیث سے تصحیح نہ کر لی جائے) حالانکہ فقہ میں احادیث موضوع بھی ہیں۔ (مقدمہ ہدایہ جلد ا ص ۱۰۸)

جواب:

یہ بات بھی ہدایہ میں نہیں ہے۔ اگرچہ بات ٹھیک ہے کیوں کہ جس طرح کتب احادیث میں موضوع حدیثیں مذکور ہیں اسی کتب فقہ میں بھی ہو سکتی ہیں تحقیق کے بعد فیصلہ کرنا چاہیے۔ اس موقع پر اگر علامہ نعمانی کی کچھ تحقیق پیش کر دوں تو یہ احادیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے عدم اطلاع اور جہالت کی وجہ سے کتب ائمہ پر اعتراض کرنے والوں کے لیے مشعل راہ ثابت ہو گی۔ فرمایا:

الرزية كل الرزية ان وقعة التتار قد قضت على خزائن كتب الإسلام في بلاد الشرق فانعدمت كتب كثيرة بحيث لم يبق منها عين ولا اثر وصاحب الهداية وغيره من عطائنا كشمس الائمة السرخسي في المبسوط والكاساني في بدائع الصنائع ومما يعتمدون في نقل الاحاديث والآثار على كتب ائمتنا المتقدمين. قال المحدث ملا على القاري: ثم لم يزل اصحابنا المتقدمون يعتنون في كتبهم بذكر الادلة من السنة والبحث عنها وتبين الصحيح والحسن والضعيف ونحوها كالطحاوي وابي بكر الرازي والقدوري وغيرهم. وانما قصر في ذلك المتأخرون من اصحابنا لاعتمادهم على ما تقرر عند متقدميهم اھوقال الحافظ قاسم بن قطلوبغا: ان المتقدمين من علمائنا رحمه الله كانوا يحلون المسائل الفقهية وادلتها من الاحاديث النبوية باسانيدهم كأبي يوسف في كتاب الخراج والامالي ومحمد في كتاب الاصل والسير وكذا الطحاوي والخصاف والرازي والكرخي إلا في المختصرات ثم جاء من اعتمد كتب المتقدمين وأوراد الاحاديث في كتب من غير بيان سند ولا مخرج فعكف الناس على هذه الكتب اھثم يأتي الحفاظ المتأخرون فيخرجون هذه الروايات من الدواوين المجودة واذا لم يظفر حافظ منهم بالرواية المطلوبة في هذه الدواوين يقول فيها لم اجده فيظن المصنف وامثاله الذين لم يذعنوا للفقهاء في حقهم ظن السوء ويتفوهون من غير مبالاة بان ديدنهم ايراد الضعاف وما ذلك إلا لعدم اطلاعهم على كتب المتقدمين والحفاظ إنما اخبروا بعدم وجدانهم لتلك الروايات لايضعفها...... فهذا الامام البخاري قد يوجد في تعليقاته كثيرا مالم يجده الحفاظ المتأخرون. اھ

(التعليق على الدراسات اللبيب ص ٤١١ و ص ٤١٢)

باب متعلق فرقہ اہل حدیث

اعتراض:

(۱۷) امام اعظم جب بغداد میں وارد ہوئے تو ایک اہل حدیث نے سوال کیا کہ رطب کی

بیع تمر سے جائز ہے یا نہیں؟ (درمختار جلد ۳ ص ۱۳۰)
(ثابت ہوا کہ اہل حدیث کا وجود امام ابوحنیفہؒ کے زمانہ میں تھا۔)

جواب:

درمختار میں یہ بات سرے سے ہے ہی نہیں اور امام کے زمانے کے اہل حدیث سے مراد محدثین ہیں غیر مقلدین نہیں۔

اور امام ابوحنیفہؒ کے بعد والے زمانوں میں ''اہل حدیث'' کا اطلاق امام شافعی کے مقلدین و متبعین پر ہوتا تھا۔ چنانچہ امام نوویؒ امام شافعیؒ کے مناقب میں بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ومن ذلك (اى مناقب الشافعي) شدة اجتهاده فى نصرة الحديث واتباع السنة وجمعه فى مذهبه بين اطراف الادلة مع الاتقان والتحقيق والغوص التام على المعانى والتدقيق حتى لقب حين قدم العراق بناصر الحديث ...... وغلب فى عرف العلماء المتقدمين والفقهاء الخراسانيين على متبعى مذهبه لقب ''اصحاب الحديث'' فى القديم والحديث. انتهى
(تهذيب الاسماء واللغات للنووى ج۱ ص۵۱ المطبعه المنيرية بمصر)

ابن ابی حاتم فرماتے ہیں:

(ان) احمد بن حنبل يقول كانت اقضيتنا اصحاب الحديث فى ايدى ابى حنيفة ما تنزع حتى راينا الشافعي. اھ
(كتاب الجرح والتعديل لابن ابى حاتم قسم۲، ج۳ ص۲۰۲، دائرة المعارف حيدر آباد دكن)

اور یہ ظاہر ہے کہ موجودہ دور کے غیر مقلدین بنام اہل حدیث نہ شافعی ہیں نہ حنبلی اور نہ ان کے مقلدین بلکہ وہ تو مقلدین کو مشرک بتانے والے ہیں۔

اعتراض:

(۷۲) اجماع ہے کہ اہل حدیث اہل سنت والجماعت سے ہیں اور حق پر ہیں ان کی اقتدا حنفی کو جائز ہے۔ (ہدایہ جلد ۱ ص ۵۳۸)

جواب:

ہدایہ میں اس بات کا وجود معدوم ہے اور غیر مقلدین بجز اجماع صحابہ اور کسی سے اجماع کا ثبوت مانتے نہیں۔ بلکہ شوکانی وغیرہ اجماع کے امکان ہی کے منکر ہیں۔ تو اجماع سے ان کی حقانیت کا ثبوت بے جا ہے۔

باب متعلق اجماع

اعتراض:

(۷۳) اصول فقہ میں ہے کہ خلاف ایک شخص کا بھی مانع انعقاد اجماع ہے۔ اور اجماع نہیں ہوتا مگر سب کے اتفاق سے۔ (شرح وقایہ ص ۴۲۷)

جواب:

حوالہ غلط ہے مگر بات صحیح ہے اور اجماع میں اہل اجماع یعنی مجتہدین کے خلاف کا اعتبار ہے ہر کس و ناکس کا نہیں۔

اعتراض:

(۷۴) فما رأہ المومنون حسنا فھو عند اللہ حسن سے اجماع مومنین کا مراد نہیں بلکہ اجماع صحابہ کا مراد ہے اس لیے بدعت حسنہ حجت کے لائق نہ رہی۔
(مقدمہ عالمگیری جلد ا ص ۲۷)

جواب:

فتاویٰ عالمگیری میں یہ بات سرے سے مذکور ہی نہیں۔ لفظ ''مومنون'' عام ہے اس کو اپنی رائے سے صحابہ میں خاص کر لینا محض تحکم ہے۔

اعتراض:

(۷۵) فما رأہ المؤمنون الخ سے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے مومنوں کی صحابہؓ سے تفسیر فرمائی ہے۔ اسی واسطے کہ وہی بالقطع مومنین ہیں تو ان کے اجماع پر مومنین کا اجماع صادق ہے، یہیں سے ظاہر ہوا کہ بعض نادان جو اکثر اختراعات دس بیس ہزار مسلمانوں کا اتفاق کرنا مومنون کا اجماع حجت قرار دیتے ہیں یہ خطا بلکہ خطا در خطا ہے۔
(مقدمہ عالمگیری جلد ا ص ۳۸)

جواب:

فتاویٰ عالم گیری میں یہ بات مذکور نہیں اور ظاہر ہے کہ جس طرح صحابہ مومن ہیں اسی طرح بعد کے آنے والے مجتہدین بھی مومن ہیں۔ پھر ان کا اجماع کیوں قابل قبول نہ ہوگا اور اگر یہ بات صحیح نہیں تو پھر بخاری و مسلم اور دیگر محدثین کا کسی حدیث کی صحت پر اجماع کرنا بھی مردود ہوگا۔

اعتراض:

(۷۶) فما راٰہ المؤمنون الخ قول عبداللہ بن مسعودؓ کا ہے۔ حدیث نہیں ہے۔
(درمختار جلد ۴ ص ۳۲)

جواب:

درمختار کی عبارت اس طرح ہے:

والمعروف وقفه علی ابن مسعود کما ذکرہ ابن حجر. اھ
(در مختار مع الشامی ج٦ ص ٥٢)

محدثین کے نزدیک مشہور یہ ہے کہ حدیث عبداللہ بن مسعودؓ پر موقوف ہے چنانچہ اس کو ابن حجر نے بیان فرمایا۔ معلوم ہوا کہ اس کا موقوف ہونا معروف ہے اگرچہ غیر معروف طریق سے یہ مرفوعاً بھی منقول ہے چنانچہ امام محمدؒ نے موطا میں اس کو مرفوعاً نقل کیا ہے گو متاخرین کو اس کی سند پر اطلاع نہ ہو سکی ایسی بات کوئی صحابی محض اپنی رائے سے نہیں کہہ سکتا۔

اعتراض:

(۷۷) لا تجتمع امتی علی الضلالة کے یہ معنی ہیں کہ میری امت کا اتفاق کسی گمراہی پر نہ ہوگا۔ (مقدمہ عالمگیری جلد ۱ ص ۲۵)

جواب:

عالمگیری میں تو یہ بات مذکور نہیں۔ تاہم اس سے یہ لازماً ثابت ہو گیا کہ اجماعی طور پر امت کے جتنے بھی متفق علیہ مسائل ہیں، سب صحیح ہیں یہ حدیث جواز اجماع کی ایک ٹھوس دلیل ہے۔ چنانچہ ابن حزم نے ثبوت اجماع پر دلیل پیش کرتے ہوئے اپنے رسالہ "النبذ" کے ابتداء میں فرمایا ہے کہ:

بدأنا بالاجماع لانه لا اختلاف فيه...... فانه صح عن الله عز وجل فرض اتباع

الاجماع...... بقوله عز وجل: "ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدٰى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولٰى ونصله جهنم وساء ت مصيرًا. اھ

(النبذ فی اصول الفقه الظاهری ص۸ مطبعة الانوار مصر، والآية من سورة النساء نمبر ۱۱۵)

(وقال امام الامة العلامة الزاهد الكوثریؒ) الجمعون المتعاصرون هم كل المؤمنين فی ای عصر كانوا وعليه دلالة النص (لعمومه) فمحاولة تخصيص من الاجماع بالصحابة رأی بحث راحج متهافت. اھ

اعتراض:

(۷۸)اس واسطے بعض اکابرین نے ہر ایسے قول و فعل سے انکار کر دیا ہے کہ جو عہد اول میں نہ تھا۔ (مقدمہ عالمگیری جلد ۱ ص ۲۷)

جواب:

عالمگیری میں یہ بات نہیں ہے اور اس سے مراد بدعت ہے اور اگر اس سے مقصد اجماع کا انکار ہو تو یہ قرآن و سنت سے انکار کے ہم معنی ہے۔

باب اہل سنت کی تعریف میں

اعتراض:

(۷۹)افضل جاننا حضرت ابوبکرؓ و حضرت عمرؓ کو محبت رکھنا حضرت عثمانؓ و حضرت علیؓ سے، موزوں پر مسح کرنا۔ (ابو حنیفہؒ) (درمختار جلد ۱ ص ۱۲۹)

جواب:

یہ بات درست ہے۔

باب متعلق اجتہاد

اعتراض:

(۸۰)المجتهد يخطی ويصيب یعنی مجتہد خطا کرتا ہے اور صواب بھی۔
(مقدمہ ہدایہ جلد ۱ ص ۴۴)

(۸۱) بالاجماع کسی مجتہد کی نسبت قطعی کا دعویٰ نہیں کسی مسئلہ میں کسی سے خطا ہوتی ہے اور کسی میں کسی سے) (ہدایہ جلد ۱ ص ۵۳۸)

جواب:

یہ دونوں مسئلے نہ مقدمہ ہدایہ میں ہیں نہ ہدایہ میں مگر بات صحیح ہے۔ افسوس! کہ غیر مقلدین اس کے باوجود ائمہ ہدیٰ پر بہتان باندھنے سے دریغ نہیں کرتے۔ یہ حال محدثین کی تصحیح وتضعیف کا اور رجال کی جرح وتعدیل کا بھی ہے کہ ائمہ حدیث سے کبھی تصحیح وتضعیف میں خطا ہو جاتی ہے کبھی جرح وتعدیل میں۔

باب متعلق تقلید

اعتراض:

(۸۲) تقلید کے معنی پٹا گلے میں ڈالنا۔

(درمختار جلد ا ص ۶۱۵، ہدایہ جلد ا ص ۱۰۳۲)

(۸۳) تقلید کی صفت یہ ہے کہ جوتی کا ٹکڑا بدنہ (قربانی) کے گلے میں ڈالا جائے۔

(ہدایہ جلد ا ص ۱۰۳۲، شرح وقایہ ص ۲۱۱)

(۸۴) حدیث میں ہے "من قلد بدنة فقد احرم" یعنی جس نے تقلید کی بدنہ کی سو وہ محرم ہو گیا۔ (شرح وقایہ ص ۲۱۱)

جواب:

پہلا مسئلہ ہدایہ ودرمختار میں اس طرح مذکور ہے:

ویقلد ندبا بدنة التطوع والمتعة والقران اھ

(در مختار مع الشامی ج۲ ص ۶۱۸)

اور حج نفل، تمتع اور قران کی ہدی (قربانی کی گائے یا اونٹ) کی گردن میں پٹا ڈالنا چاہیے۔ اور دوسرے مسئلہ میں جوتی کے ٹکڑے کے ساتھ مطہرہ کا دستہ اور درخت کی چھال باندھنا بھی مصرح ہے۔ اب مولف کی جہالت کا اندازہ لگا سکتے ہیں کہ حج کے مسائل کو تقلید اصطلاحی وتقلید مذہبی کے عنوان کی تحت کس جرات سے پیش کر دیا۔ پھر یہ بھی یاد رہے کہ "تقلید" کے لغوی معنی صرف گلے میں پٹا یا جوتے کا ٹکڑا ڈالنے ہی کے نہیں ہیں بلکہ یہ معنی اس وقت ہوں گے جب کہ کسی جانور کے لیے اس لفظ کا استعمال ہوگا اور اگر آدمی کے لیے اس کا استعمال ہوگا تو اس وقت اس کے معنی ہار پہننے۔ قوم کا سردار بننے یا کسی عہدہ پر سرفراز ہونے یا سرفراز کرنے کے معنی ہوں گے۔ اور تقلید مذہبی کی طرف رخ فرمائیے۔

القلادة بالكسر ما جعل فی العنق من الحلی اھ
(اقرب الموارد ج۲ ص۱۰۲۹)

قلادہ کسرہ کے ساتھ بمعنی زیورات کے جو ہار گلے میں ڈالا جاتا ہے۔

ومنہ التقلید فی الدین وتقلید الولاۃ الاعمال وتقلید البدنہ ان یعلق فی عنقھا شیء لیعلم انھا ھدی اھ (الصحاح للجوھری ص۲۵۵)

اور تقلید فی الدین اور تقلید البدن اسی سے مشتق ہیں اور تقلید بدنہ (یا ہدی) کا یہ معنی ہے کہ اس کی گردن میں کوئی چیز ڈالی جائے تاکہ اس سے اس کا ہدی ہونا معلوم ہو۔

ومقلد الذھب من سادات العرب اھ (القاموس المحیط ج۱ ص۳۳۰)

اور مقلد الذہب سادات عرب کو کہتے ہیں۔

المقلد السید قلد امور قومہ. اھ (اقرب الموارد ج۲ ص۱۰۲۹)

مقلد سردار ہے جس پر امور قوم کا ذمہ ہو۔

وقال الشوکانی القلادۃ...... منہ تقلید الھدیٰ فکان المقلد جعل ذلک الحکم الذی قلد فیہ المجتھد کالقلادۃ فی عنق من قلدہ (ای المجتھد) اھ
(ارشاد الفحول ص۲۳٤)

شوکانیؒ نے فرمایا:
تقلید ہدایت قلادہ سے مشتق ہے تو گویا مقلد نے جس حکم میں مجتہد کی تقلید کی اس کو اس کی گردن میں قلادہ کی طرح ڈال دیا۔

اب یہ بات روز روشن کی طرح واضح ہوگئی کہ تقلید ہدی (قربانی) اور تقلید ہدایت میں اتنا بڑا فرق ہے جیسا کہ حدیث خبر اور حدیث الرسول صلی اللہ علیہ وسلم (یعنی وحی خفی) کے درمیان فرق ہے۔

اعتراض:

(۸۵) مقلد پر دلیل کا مطالبہ نہیں اس واسطے کہ دلیل قائم کرنا مجتہد کا کام ہے۔
(درمختار جلد ا ص ۷)

(۸۶) مقلد پر دلائل سے استدلال کرنا ضروری نہیں۔ (درمختار جلد ا ص ۱۳)

(۸۷) غالی مقلدین کو دلائل سے بحث کی اجازت نہیں۔ (مقدمہ عالمگیری جلد ا ص ۱۱۹)

(۸۸) استنباط و اعتبار مجتہد کا کام ہے۔ (مقدمہ ہدایہ جلد ا ص ۹۵)

جواب:

مجتہد کا کام نہیں تو کیا یہ ہر عامی کا کام ہے۔ کیا اہل حدیث میں ہر جاہل بخاری کا درس دیتا ہے یا یہ کام صرف مولوی ہی کرتے ہیں۔

اعتراض:

(۸۹) ائمہ اربعہ آپس میں کسی کے مقلد نہ تھے۔ (درمختار جلد ا ص ۳۲)

جواب:

حوالے غلط ہیں، البتہ یہ ظاہر ہے کہ جو شخص عالم نہیں وہ دلیل کو کیا سمجھے گا۔ اور اس سے کیا بحث کرے گا۔ کیا ہر بے پڑھا لکھا غیر مقلد بخاری کی حدیث پر کلام کرنے کا حق رکھتا ہے اور کیا ہر غیر مقلد مولوی کو فن حدیث میں وہی بصیرت حاصل ہے۔ جو امام بخاری کو ہے۔

اعتراض:

(۹۰) چودہ مسئلوں میں امام ابوحنیفہؒ نے "لا ادری" (میں نہیں جانتا) کہا ہے ایسا ہی باقی ائمہ سے منقول ہے۔ (درمختار جلد ۲ ص ۳۷۲)

جواب:

یہ دیانت داری اور امانت کی شان ہے۔ خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی اس طرح مروی ہے چنانچہ حضرت جبریل علیہ السلام جب حضور علیہ السلام پر وحی لے کر حاضر ہوئے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ سوال کیے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ما المسئول عنہ باعلم من السائل (الحدیث)" یعنی جس سے سوال کیا جا رہا وہ سائل سے اس بارے میں زیادہ کچھ نہیں جانتا ہے۔ یعنی یہ مسئلہ مجھے معلوم نہیں تو معلوم ہو گیا کہ عدم اطلاع کے وقت توقف سنت ہے یہاں تک کہ حقیقت حال سے اطلاع ملے۔

اعتراض:

(۹۱) آفت تقلید سے پڑی ہے۔ بیشک) (درمختار جلد ا ص ۵۰، ہدایہ جلد ۴ ص ۳، وص ۱۲)

جواب:

یہ بات نہ درمختار میں ہے نہ ہدایہ میں غلط بیانی مولف کا شیوہ ہے۔ ہاں اگر یوں کہا

جائے کہ سارے فسادات کی جڑ عدم تقلید ہے تو بالکل صحیح ہوگا کیوں کہ ہر کس و ناکس جب اجتہاد کرنے لگے تو شیرازہ امت اور مسلمانوں کا اتحاد درہم برہم ہو کر رہ جائے گا۔ ہاں غلط کار کی تقلید بالکل ناجائز ہے جیسے مولف کی کتاب پڑھ کر کوئی اپنا مذہب چھوڑ دے تو وہ یقیناً آفت میں مبتلا ہوگا۔

اعتراض:

(۹۲) اپنے امام کے سوا دوسرے امام کی تقلید کرنے میں مضائقہ نہیں۔

(درمختار جلد ا ص ۱۷۸، ہدایہ جلد ا ص ۹۹، ص ۱۰۳)

(۹۳) تقلید دوسرے امام کی بدون ضرورت بھی جائز ہے۔

(درمختار جلد ا ص ۱۷۸، ہدایہ جلد ا ص ۲۸۹)

جواب:

یہ دونوں مسئلے نہ ہدایہ میں ہیں نہ درمختار میں بلکہ درمختار میں اس کے برخلاف یہ مصرح ہے کہ:

ولا بأس بالتقليد عن الضرورة. اھ (در مختار مع الشامی ج۱ ص ۲۸۲)

اور ضرورت کے وقت غیر امام کی تقلید میں کوئی حرج نہیں۔

تو واضح ہو گیا کہ ضرورت جب تک داعی نہ ہو دوسرے کی تقلید درست نہیں کیوں کہ یہ دین کے ساتھ کھیل کرنا ہے اس کے متعلق بحث حصہ اول کے شروع میں ہو چکی۔

اعتراض:

(۹۴) یہ ضروری نہیں کہ جو بات مجتہد کے خلاف صریح نصوص پاوے اس کو خواہ مخواہ اختیار ہی کرے اور تقلید بے جا کو فرض جانے۔ (عالمگیری جلد ۴ ص ۱۰۴۲)

جواب:

یہ عالمگیری میں کہاں ہے۔ اور مجتہد صریح نصوص کے خلاف کیوں فتویٰ دینے لگا۔ یہ ایسی ہی لغو بات ہے جیسے کوئی کہنے لگے کہ اگر بخاری صراحتاً جھوٹ نقل کریں تو ضروری نہیں کہ ان کی بات مان لی جائے۔

اعتراض:

(۹۵) عوام کے لیے اجتہادی مذاہب میں سے کوئی مذہب نہیں۔

(مقدمہ عالمگیری جلد ا ص ۱۱۵)

جواب:

عالمگیری میں یہ بات منقول ہی نہیں۔ شاہ ولی اللہ صاحب نے مولف جیسے جہال کے حق میں فرمایا ہے۔

ان هذه المذاهب الاربعة المدونة المحررة قد اجتمعت الامة او من يعتد منها على جواز تقليدها الى يومنا هذا وفي ذلك من المصالح ما لا يخفى لا سيما في هذه الايام التي قصرت فيها الهمم جدا واشربت النفوس الهوى واعجب كل ذى رأى برأيه. اه

(حجة الله البالغة ج ١ ص ١٢٣ طبع مصر ١٣٢٢ هج)

بلاشبہ یہ چاروں مذاہب جوتحریری طور پر مدون ہو چکے ہیں ان کی تقلید کے جائز ہونے پر تمام امت یا وہ حضرات جو اس امت میں قابل اعتبار ہیں ان مذاہب کے زمانہ تدوین سے لے کر آج تک متفق ہیں اور ظاہر ہے کہ ان کی تقلید میں بہت سی مصلحتیں ہیں خاص کر اس زمانہ میں جب کہ لوگوں کی ہمتیں نہایت ہی پست ہو گئی ہیں اور قلوب خواہش نفسانی سے پر ہو گئے ہیں اور ہر شخص اپنی اپنی رائے پر نازاں ہے۔

اس پر حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ:

اس تحریر شاہ صاحب قدس سرہ سے مذاہب اربعہ کی حقانیت باجماع امت ثابت ہو گئی اور جو اہل ظاہر کہ ان مذاہب کے عدم جواز کے قائل ہوئے ہیں ان کا غیر معتد بہ ہونا ظاہر ہوا اور تقلید شخصی ایک مذہب کی ان مذاہب اربعہ سے موجب مصالح کثیر کا ہونا بھی واضح ہوا۔ اور ترک تقلید شخصی سے اس زمانہ میں بسبب اشراب ہوئے نفسانی کے قلوب عوام میں اور بسبب اعجاب ہر شخص عوام کے اپنی رائے ناقص پر باعث مفاسد و تخریب دینکا ہونا ظاہر ہو گیا۔ **(سبیل الرشاد ص ١٣٠)**

اعتراض:

(٩٦) فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون سے مراد قرآن وحدیث کا حکم دریافت کرنا ہے لوگوں کی باتیں مان لینے کا حکم نہیں ہے۔ (مقدمہ عالمگیری جلد ا ص ١٢)

(٩٧) یہود و نصاریٰ اپنے مولویوں اور درویشوں کا کہنا مانتے تھے اس لیے اللہ نے مشرک فرمایا۔ مومنوں کو حکم کیا کہ لوگوں کے قول مت پوچھو بلکہ یہ پوچھو کہ اللہ ورسول کا کیا حکم

ہے۔(مقدمہ عالمگیری جلد اص ۱۳)

جواب:

یہ دونوں باتیں فتاویٰ عالمگیری میں نہیں ہیں۔اور ائمہ اربعہ میں اور تمام مجتہدین کتاب و سنت سے ہی حکم دریافت کرکے بتاتے ہیں۔

اعتراض:

(۹۸) مستقل مجتہد اب بھی ہو سکتا ہے اجتہاد علامہ نسفی پر ختم ہوا یہ بلا دلیل ہے اسی سبب سے ائمہ اربعہ کی تقلید واجب کی یہ سب ان لوگوں کی ہواسات بلا دلیل شرعی بلکہ علم غیب کے دعوے جو نہایت مذموم ہیں۔(مقدمہ عالمگیری جلد اص ۳۰)

جواب:

فتاویٰ عالمگیری میں یہ بات نہیں ہے۔دھوکہ دینا مولف کا شیوہ ہے۔یہ مسلم ہے کہ قوت فعل کو لازم نہیں کرتی ہے یعنی امکان سے وجود بالفعل لازم نہیں ہوتا ہے۔یہ عقلاً ممکن ہے کہ انسان پرندوں کی طرح ہوا پر پرواز کرے مگر پرواز کرے دکھاؤ تو سہی۔

آپ سے گزارش ہے کہ اپنے اس زمانے میں کوئی مستقل مجتہد پیش کریں جیسے یہ صحیح ہے کہ امام بخاری جیسے سیکڑوں ہزاروں محدث پیدا ہو سکتے ہیں۔مگر تاریخ کے حوالہ سے بتایا جائے کہ کتنے بخاری کے ہم پلہ ہوئے ہیں اور کتنے اس وقت بخاری کے ہم پلہ غیر مقلد موجود ہیں۔ہاں آپ کے ہاں آپ جیسے جاہل مجتہدین کا ڈھیر لگا ہوا ہے کہ ترجمہ مشکوٰۃ دیکھ کر عامل بالحدیث اور مجتہد بن گئے ہیں مگر نہ ناسخ و منسوخ کی تمیز رکھتے ہیں نہ صحیح و سقیم کی، نہ وجہ مخالفت کی خبر، نہ وجوہ ترجیحات سے مطلع، نہ وجوہ دلالات سے واقف، نہ علل نصوص سے آشنا نہ محاورات عرب کی فہم کا حوصلہ، نہ جملہ مرویات کا احاطہ، نہ فہم کتاب وسنت کا سلیقہ وغیرہ وغیرہ۔ان جدید مجتہدوں کی امتیازی شان آپ کو مبارک ہو۔

اعتراض:

(۹۹) مسلمان بادشاہ کی اطاعت امر موافق شرع میں واجب ہے۔نہ مخالفت شرع میں۔(شرح وقایہ ۴۲۹)

جواب:

یہ بات درست ہے۔

باب متعلق بدعت

اعتراض:

(۱۰۰) تعریف اہل بدعت یہ ہے جو لوگ دین میں خواہ اصول میں ہو یا فروع میں بدون دلیل شرعی کے کوئی نئی بات پیدا کریں۔ ان کو اہل ہوا بھی کہتے ہیں۔

(فرہنگ عالمگیری جلد ا ص ۳)

جواب:

عالمگیری میں فرہنگ نہیں ہے اور اہل ہوا میں وہ حضرات بھی ہیں جو نئے نئے اجتہادات کر کے دین میں اختلاف پیدا کرتے ہیں اور سواد اعظم کے اتحاد میں رخنہ ڈالتے ہیں۔

اعتراض:

(۱۰۱) اہل ہوا وہ ہے کہ مخالف سنت ہو۔ (درمختار جلد ۳ ص ۲۸۶)

جواب:

درمختار کا حوالہ غلط ہے گو بات صحیح ہے۔

باب متعلق عقائد

اعتراض:

(۱۰۲) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین کفر پر مرے۔ (فقہ اکبر)

(مقدمہ ہدایہ جلد ا ص ۲۸)

جواب:

ہدایہ میں یہ بات نہیں ہے اور نہ اصل فقہ اکبر میں جو روایت ابو مطیع بلخی سے مروی ہے اس مسئلہ کا کوئی وجود ہے۔

اعتراض:

(۱۰۳) ابو طالب کفر پر مرے۔ (فقہ اکبر) (مقدمہ ہدایہ جلد ا ص ۲۸)

(۱۰۴) آیت مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا الخ (التوبہ: ۱۱۳)

اور آیت إِنَّكَ لَا تَهْدِي الخ (القصص: ۵۶) ابو طالب کے حق میں ہیں۔ (فقہ اکبر)

(مقدمہ ہدایہ جلد ا ص ۲۹، شرح وقایہ ص ۱۶۰)

(۱۰۵) سوا انبیاء و عشرہ مبشرہ کے اولیاء صاحب کرامات اور علماء اصفیا کو قطعی جنتی نہیں کہہ

سکتے ہیں۔ (ملاعلی قاریؒ) (مقدمہ ہدایہ جلد ۱ ص ۲۸)

(۱۰۶) نبی اور فرشتوں کے سوا کوئی معصوم نہیں۔ (مالا بد ص ۸)

(۱۰۷) اہل قبلہ کو کافر نہ کہنا چاہیے۔ (ابو حنیفہؒ)

(درمختار جلد ۱ ص ۲۶۲، مقدمہ ہدایہ جلد ۱ ص ۸۷، وص ۴۴۶)

(۱۰۸) نماز ہر نیک وبد کے پیچھے (جائز) ہے۔ (فقہ اکبر) (مقدمہ ہدایہ جلد ۱ ص ۱۸)

جواب:

مذکورہ مسائل میں مقدمہ ہدایہ، ہدایہ، شرح وقایہ اور درمختار کا حوالہ غلط ہے۔

باب متعلق علم غیب

اعتراض:

(۱۰۹) علم غیب سوا خدا کے کسی مخلوق کو نہیں ہے۔

(درمختار جلد ۱ ص ۱۷، مقدمہ ہدایہ جلد ۱ ص ۵۹)

جواب:

درمختار کا حوالہ غلط ہے۔ اور مقدمہ ہدایہ میں بھی یہ بات نہیں ہے۔

مشہور غیر مقلد مولوی ثناء اللہ امرتسری لکھتے ہیں:

اہل حدیث کا مذہب ہے کہ سوائے خدا کے علم غیب کسی مخلوق کو نہیں نہ ذاتی، نہ وہبی، نہ کسبی۔ (فتاویٰ ثنائیہ کتاب العقائد)

اعتراض:

(۱۱۰) نکاح کیا کسی شخص نے خدا اور رسول کی گواہی سے تو نکاح درست نہ ہوگا ابوالقاسم صفار نے اس کے کفر کا فتویٰ دیا ہے۔ کفر اس کا دو دلیلوں سے منقول ہے۔ اول یہ کہ اس نے حرام کو حلال جانا اس واسطے کہ اللہ اور اس کے رسول نے گواہی آدمیوں پر مخصوص کی ہے۔ اس کے سوا اور کی گواہی کا حکم نہیں دیا۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ جب اس نے رسول کو گواہ قرار دیا تو رسول کو علم غیب ثابت کیا اور حالانکہ علم غیب اللہ تعالیٰ کو خاص ہے۔ (درمختار جلد ۱ ص ۱۰)

جواب:

درمختار میں صرف اتنی بات ہے: **تزوج بشهادة الله ورسوله لم يجز بل قيل يكفر. اهـ (در مختار مع الشامي ج۳ ص ۲۷)**

کسی نے اللہ اور رسول کی گواہی سے نکاح کیا تو درست نہ ہوگا بلکہ بعض نے اس کو کفر کہا۔

صاحب درمختار نے اس کی تضعیف کرتے ہوئے فتویٰ کفر کو لفظ ''قیل'' سے ذکر فرمایا کیوں کہ ہوسکتا ہے کہ اللہ کی گواہی سے یہ مراد ہو ''کفی باللہ'' یعنی اللہ ہی کافی ہے۔ اور رسول کی گواہی سے شریعت نبوی مراد ہو اور یہ بھی احتمالات ہیں تو کفر کا فتویٰ نہایت مشکل ہے۔ اور حصہ اول کے شروع میں غیر مقلدین کا یہ اصول مذکور ہو چکا کہ متفق علیہ دلیل قطعی کے انکار کے بغیر کسی کی تکفیر نہیں کی جائے گی۔ مگر مولف صاحب اس سے راضی نہیں اس لیے خواہ مخواہ تکفیر کی راہیں ڈھونڈ ڈھونڈ کے پیش کر رہے ہیں۔

باب الفاظ کفریہ وعقائد واعمال کفریہ کے متعلق

اعتراض:

(۱۱۱) جس نے اللہ کی مکر صفت کو مخلوق کی کسی صفت کے مشابہ کیا تو وہ کافر ہے۔ (فقہ اکبر) (مقدمہ ہدایہ جلد ا ص ۴)

جواب:

ہدایہ میں اس کا ذکر نہیں ہے۔

اعتراض:

(۱۱۲) جو نص کا انکار کرے وہ کافر ہے۔ (مقدمہ ہدایہ جلد ا ص ۴۲)

(۱۱۳) جو کوئی قرآن کی کسی آیت کا انکار کرے یا قرآن میں سے کسی چیز میں عیب رکھے یا قل اعوذ برب الفلق یا قول اعوذ برب الناس کے قرآن میں سے نہ ہونے کا بلا تاویل منکر ہو تو کفر ہے۔ (مقدمہ ہدایہ جلد ا ص ۸۴)

(۱۱۴) جو حدیث کے کسی حکم سے مسخراپن کرے یا اس کے وعدہ اور وعید سے انکار کرے تو وہ کافر ہے۔ (درمختار جلد ا ص ۵۱۳)

(۱۱۵) حدیث متواتر کا منکر کافر ہے۔ (درمختار جلد ا ص ۵۱۳)

جواب:

حوالے غلط ہیں، باتیں صحیح ہیں۔

اعتراض:

(۱۱۶) جو نص حدیث کی عقل وقیاس سے تاویل کرے تو وہ کافر ہے۔ (مقدمہ ہدایہ جلد ا ص ۴۲)

جواب:

ہدایہ میں یہ مذکور نہیں ضرورت تاویل کے وقت جیسا کہ دونصوص ظاہرا اگر آپس میں مختلف ہیں تو اگر شرع کے موافق کی تاویل کی گئی تا کہ اختلاف نہ رہے تو یہ ممدوح ہے اور اس پر پوری امت کا عمل رہا ہے۔ ہاں اگر کسی نے اپنی من گھڑت رائے اور قیاس سے خلاف شرع تاویلیں کیں جیسا کہ قدیم زمانے میں فرقہ باطنیہ کرتے تھے اور دور حاضر کے نیچری فرقے اس کے مرتکب ہیں تو یہ صریح کفر ہے۔

اعتراض:

(۱۱۷) ایک نے حدیث بیان کی دوسرے نے کہا کچھ نہیں تو وہ کافر ہے۔
(درمختار جلد۲ص ۵۱۳)

جواب:

یہ بات درمختار میں نہیں ہے۔ اگر موضوع حدیث کے متعلق کہا کہ کچھ نہیں تو یہ ممدوح ہے باعث اجر بھی ہے۔

اعتراض:

(۱۱۸) ایک شخص کے سامنے حدیث کا ذکر ہوا دوسرے نے کہا کہ کیا سب احادیث سچی ہیں جن پر عمل کیا جاوے تو وہ کافر ہے اگر توبہ نہ کرے تو قتل کیا جاوے اور تینوں ائمہ کے نزدیک اس کی توبہ قبول نہیں۔ (درمختار جلد۲ص ۵۱۸)

جواب:

یہ مسئلہ اس صورت میں ہے جب کہ یہ بات انکار اور تکذیب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بنا پر کہی ہے اور اگر یہ مراد ہو کہ عمل کے لائق احادیث صحیح اور حسنہ ہیں نہ کہ سخت ضعیف اور احادیث منسوخہ تو عبارت کا مطلب اس طرح ہوگا:

أكُلُّ احاديث النبي صلى الله عليه وسلم صدق يعمل بها. اھ
(در مختار مع الشامي ج٤ ص٢٣٥)

کیا وہ تمام روایات جو حدیث کے طور بیان کی جاتی ہیں سب سچی ہیں کہ ان پر عمل کیا جائے۔ یعنی استفہام کا تعلق "یعمل" سے ہے نہ کہ "صدق" سے۔

اعتراض:

(۱۱۹) جو سنت کو ہلکا جان کر برابر ترک کرے وہ کافر ہے۔ (مقدمہ ہدایہ جلد۱ص ۷۷)

جواب:

مقدمہ ہدایہ میں یہ بات نہیں ہے کافر اس وقت ہوگا جب کہ بنظر استخفاف وتحقیر ترک کرے اور اگر واجب یا فرض نہ ہونے کی بنا پر ترک کر دیا تو کفر کا فتویٰ غیر مقلدین کے ہاں شاید ہو اگر چہ غیر مقلدین حضرات خود بھی سیکڑوں سنتوں سے محروم ہیں۔

اعتراض:

(۱۲۰) جو سنت کو حقیر جانے گا وہ کافر ہوگا۔ (درمختار جلد ا ص ۲۱۸، ہدایہ جلد ا ص ۵۴۱)

(۱۲۱) جو سنت کو حق نہ جانے گا وہ بھی کافر ہوگا۔ (درمختار جلد ا ص ۲۱۸)

(۱۲۲) جو نبیوں کی کسی سنت کو ناپسند کرے وہ کافر ہے۔ (درمختار جلد ۲ ص ۵۱۳)

جواب:

مذکورہ مسائل میں ہدایہ اور درمختار کے سارے حوالے غلط ہیں۔ اگر چہ مسائل مذکور کسی نہ کسی طریقہ سے صحیح ہیں۔

اعتراض:

(۱۲۳) کسی نے کہا کہ ناخن تراشنا سنت ہے، دوسرا کہے کہ میں نہیں تراشوں گا تو کافر ہے۔ (مالابد ص ۹۰)

جواب:

مالابد منہ یہ کہیں نہیں ہے۔ "مالابد" کی عبارت اس طرح ہے:

اگر کسے گفت ناخن تراشیدن سنت ست دیگرے گفت اگرچہ سنت باشد نمیکنم کافر شود. اھ (مالا بد منہ ص ۱۷۹)

کسی نے کہا: ناخن تراشنا سنت ہے دوسرا کہے اگر چہ سنت ہے جب بھی میں نہ کروں گا تو کافر ہے۔

اعتراض:

(۱۲۴) اگر کہے سنت کیا کام آوے گی تو کافر ہو جائے گا۔ (مالابد ص ۹۰)

جواب:

مالابد میں یہ مذکور نہیں ہے۔ اگر چہ مسئلہ صحیح ہے۔

اعتراض:

(۱۲۵) رافضی جب شیخین (ابوبکر وعمر) پر لعنت کرے تو وہ کافر ہے۔

(درمختار جلد ۲ ص ۵۱۳)

جواب:

درمختار میں یہ بات نہیں ہے۔ حدیث میں ہے: "**سباب المسلم فسوق**" یعنی مسلمانوں کو سب وشتم کرنا فسق ہے۔ تو یہ کفر نہیں ہے البتہ اگر حلال جان کر کوئی ایسا کرے تو ضرور کفر ہے کیوں کہ یہ تحلیل حرام ہے۔

اعتراض:

(۱۲۶) کوئی مقام بندے پر ایسا نہیں کہ احکام شرعی بندہ سے ساقط ہوں اس کا خلاف الحادو زندقہ و کفر ہے۔ (مقدمہ ہدایہ جلد ۱ ص ۳۴)

(۱۲۷) جو عبادت کو معاف کہے وہ کافر ہے، زندیق ہے، ملحد ہے، گمراہ ہے۔

(مقدمہ ہدایہ جلد ۱ ص ۳۵)

جواب:

یہ مسئلہ صحیح ہے۔

اعتراض:

(۱۲۸) جو شخص قرآن کو مخلوق کہے وہ کافر ہے۔ (درمختار جلد ۲ ص ۵۱۳)

(**کتاب الاوئل للعسکری**، قلمی مولوی سید محمد یوسف صاحب ٹونکی سے نقل کیا جاتا ہے: "**الباب السابع فی ذکر القضاۃ والعلماء**" میں امام عسکری فرماتے ہیں کہ

اول ما اختلف الناس فی خلق القران امام ابوحنیفۃ، فسئل عن ذلك ابویوسف فأبی ان یقول إنه مخلوق وسئل عنه ابو حنیفه فقال انه مخلوق لان من قال: والقران لا افعل کذا فقد حلف بغیر الله وکل ما هو غیر الله فهو مخلوق.

پہلے جس نے قرآن کے مخلوق ہونے میں اختلاف کیا وہ امام ابوحنیفہؒ ہیں۔ امام ابو یوسفؒ سے یہ دریافت کیا گیا تو وہ مخلوق کہنے سے منکر ہوئے اور ابوحنیفہؒ سے دریافت کیا گیا تو بولے قرآن مخلوق ہے کیوں کہ جس نے کہا: قسم قرآن کی ایسا نہ کروں گا تو اس نے غیر

اللہ کی قسم کھائی اور جو اللہ کے سوا ہے سب مخلوق ہے) (تاویل کی ضرورت ہے)

جواب:

مذکورہ مسئلہ در مختار میں نہیں ہے۔ مسئلہ ''خلق قرآن'' میں اہل سنت والجماعت کا تحقیقی عقیدہ یہ ہے کہ:

(القران كلام الله تعالٰى غير مخلوق ولا يقال القران غير مخلوق لئلا يسبق الى الوهم) ان المولف من الاصوات والحروف قديم لان اطلاق القران على الكلام اللفظى اشهر اھ

(شرح العقائد النسفية مع شرحه نبراس ص ۲۲۱)

قرآن جو کلام الٰہی ہے وہ مخلوق نہیں کوئی یوں نہ کہے کہ قرآن مخلوق نہیں تا کہ اس بات کی طرف وہم سبقت کر نہ جائے کہ حروف اور آوازوں سے جو مرکب ہے وہ قدیم یعنی غیر مخلوق ہے کیوں کہ قرآن کا اطلاق کلام لفظی پر ہونا ہی مشہور ہے۔

تو یہ بات واضح ہو گئی کہ کلام نفسی قدیم، صفت ازلی اور غیر مخلوق ہے اور کلام لفظی یعنی حروف واصوات حادث اور مخلوق ہیں۔ امام الائمہ ابو حنیفہؒ نے اپنی شہرۂ آفاق تصنیف ''فقہ اکبر'' میں فرماتے ہیں:

ويتكلم لا كلامنا نحن نتكلم بالآلات والحروف والله تعالٰى يتكلم بلا آلة والحروف مخلوقه وكلام الله تعالٰى غير مخلوق.

(فقه اكبر مع شرح لملا على قارىؒ ص ۳۸)

اللہ تعالیٰ کلام کرتا ہے مگر ہمارے کلام جیسے نہیں ہم کلام کرتے ہیں تو آلات اور حروف کے ذریعے اور اللہ بغیر آلات اور حروف کے کلام کرتا ہے اور حروف مخلوق ہیں اور اللہ تعالیٰ کا کلام غیر مخلوق ہے۔

اور نیشاپور میں جو امام بخاری معتوب ہوئے اسی حق گوئی کی وجہ سے ہوئے۔ چنانچہ امام مسلمؒ نے فرمایا:

فلما كان اليوم الثانى او الثالث من يوم قدومه قال اليه رجل فسأله عن "اللفظ بالقران" فقال افعالنا مخلوقة والفاظنا من أفعالنا. اھ

(اللامع الدرارى على جامع البخارى ج۱ ص۴۵، المكتبة الامدادية بالمكة المكرمة)

ان کی تشریف آوری کے دوسرے یا تیسرے دن ان کی طرف ایک شخص متوجہ ہوا اور ''لفظ قرآن'' کے متعلق استفسار کیا تو فرمایا: ہمارے افعال مخلوق ہیں اور ہمارے الفاظ ہمارے افعال ہیں۔

اب یہ راز افشاں ہوگیا کہ مولف کا علی الاطلاق قرآن کو مخلوق بنانے والوں کو کافر کہنا سخت جہالت اور غفلت ہے کیوں کہ اس کی لپیٹ سے جمہور محققین اہل سنت یہاں تک کہ بخاری جیسے جلیل القدر امام بھی نہیں بچ سکتے۔ حالانکہ غیر مقلدین کا عقیدہ یہی ہے کہ ان کی کتاب ''صحیح'' اصح الکتب بعد کتاب الله ہے اور ادھر ان کی تکفیر سے بھی دریغ نہیں۔

دوسری بات جو امام کی طرف نسبت کی گئی کہ وہ ہی اول شخص ہیں جنہوں نے قرآن کو مخلوق کہا: اور اس میں مؤلف نے الاوائل عسکری کا حوالہ دیا ہے تو عسکری کی سند بیان کی جائے، کیا ہے۔ یہ دشمنوں کا امام صاحبؒ پر صریح بہتان، کذب اور افتراء محض ہے۔

علامہ زاہد الکوثری لکھتے ہیں:

قال الالكائي في "شرح السنة" ولا خلاف بين الأمة انا اول من قال القران مخلوق الجعد بن درهم في سنة نيف وعشرين ومأة اھ وقال ابن ابي حاتم: اول من اتى بخلق القران الجعد بن درهم...... ثم جهم بن صفوان ثم من بعدهما بشر بن غياث اھ...... فتتن به الناس ...... إلى افراط و تفريط من غير معرفة كثير منهم لعنزى هذا المبتدع ...... اناس جاروه في نفي الكلام النفسي واناس قالوا في معاكسته بقدم الكلام اللفظي ولما رأى ابو حنيفة ذلك تدارك الامر وابان الحق، فقال: ما قام بالله غير مخلوق وما قام بالخلق مخلوق. اھ (تأنيب الخطيب ص ٥٣)

''شرح السنہ'' میں الالکائی نے کہا کہ اس میں امت کا اختلاف نہیں کہ پہلے جس نے قرآن کو مخلوق کہا وہ جعد بن درہم ہے اور یہ تقریباً ۱۲۰ھ میں پیدا ہوا اور ابن ابی حاتم نے کہا کہ پہلے جس نے قرآن کو مخلوق کہا وہ جعد بن درہم ہے پھر جھم بن صفوان پھر ان دونوں کے بعد بشر بن غیاث ہے......لوگ اس سے فتنے میں پڑ گئے اس بدعتی کے اصل مقصد سمجھے

بغیر لوگ یہاں تک افراتفری کر گئے کہ بعض کلام نفسی کے منکر ہو گئے اور بعض ان کے خلاف میں کلام لفظی کو بھی قدیم کہہ بیٹھے۔ جب کہ امام ابوحنیفہؒ نے یہ حال مشاہدہ کیا تو معاملہ کا تدارک کیا اور اصل حق بات کی نشاندہی کر دی...... اور فرمایا: جو کلام ذات الٰہی کے ساتھ قائم ہے یعنی کلام نفسی وہ مخلوق نہیں اور جو مخلوق کے ساتھ قائم ہے یعنی کلام لفظی وہ مخلوق ہے۔

وقد اخرج الالکائی فی "شرح السنة" قال محمد بن سعید بن سابق سمعت ابا یوسف القاضی وقلت له: تقول بخلق القران قال: لا...... کالمنکر...... لاهو یعنی ابا حنیفة ولا انا. وعن ابی یوسف ابن ابی مالك والبرتی روایات باسانید صحیحة فی تبرئة ابی حنیفة من القول بخلق القران عند ابن ابی العوام والصیمری وغیرهما. اھ (تانیب الخطیب ص٥٤)

الالکائی نے ''شرح السنہ'' میں تخریج کی ہے کہ محمد بن سعید ابن سابق نے کہا میں نے قاضی ابو یوسف کو کہتے سنا جب کہ میں نے ان سے پوچھا کیا آپ قرآن کو مخلوق بتاتے ہیں تو منکر کی طرح جواب دیا۔ نہیں نہ ابوحنیفہ اس کو مخلوق بتاتے تھے اور نہ میں...... ابن ابی العوام اور صیمری وغیرہ کے ہاں ابو یوسف، ابن ابی مالک اور برتی سے اسانید صحیح سے بہت ساری ایسی روایات موجود ہیں جن میں امام ابوحنیفہؒ کے قرآن کو مخلوق کہنے سے بری ہونے کے متعلق تصریح ہے۔

اب اس بارے میں امام بیہقی کی روایات ملاحظہ فرمایئے:

(عن) محمد بن سابق یقول: سألت ابا یوسف فقلت: اکان ابو حنیفة یقول: القران مخلوق؟ قال: معاذ الله ولا انا اقوله، فقلت اکان یری رأی جهم؟ فقال معاذ الله ولا انا اقوله. رواته ثقات.

(عن) محمد بن عبدالرحمن الدشتکی یقول: سمعت ابایوسف القاضی یقول: کلمت ابا حنیفة رحمه الله تعالیٰ سنة جوداٰء فی ان القران مخلوق ام لا؟ فاتفق رأیه ورأیی علی ان من قال: القرآن مخلوق فهو کافر. قال ابوعبدالله رواه هذا کلهم ثقات.

(کتاب الاسماء والصفات للبیهقی ص ۲۵۱، مطبعه السعادة بمصر)

اور اس آخری روایت کی نقل امام فخر الاسلام بزدوی نے بھی کی ہے اور اس کو ''اصح'' کہا

ہے، پھر لکھتے ہیں:

وصح هذا القول (ای کفر قائل خلق القران) عن محمد رحمه الله اھ
(اصول بزدوی ص٤ نور محمد آرام باغ کراچی)

اعتراض:

(۱۲۹) جو شخص قرآن میں سے کسی آیت کا منکر ہو وہ کافر ہے۔ (درمختار جلد۲ ص۵۱۳)

جواب:

درمختار کا حوالہ دینا ٹھیک نہیں۔ بات ٹھیک ہے۔

اعتراض:

بسم اللہ قرآن کی آیت ہے:

اِنَّهٗ مِنْ سُلَيْمٰنَ وَاِنَّهٗ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ (النمل: ۳۰)

(درمختار جلد ا ص۲۲۹ میں ہے کہ بسم اللہ کا منکر کافر نہیں۔ یہ دونوں قول قابل غور ہیں)

جواب:

مولف کی جہالت قابل داد ہے۔ اتنا بھی پتہ نہیں ''آیت'' اور ''جزء آیت'' میں فرق کیا ہے؟ اس میں کسی کا بھی اختلاف نہیں کہ ''بسم اللہ'' جو سورہ نمل میں جزء آیت ہے وہ قرآن ہے مگر اس میں اختلاف ہے کہ ''بسم اللہ'' جو پوری ایک آیت کی حیثیت سے اوائل سورہ میں فصل کے لیے مذکور ہے وہ قرآن ہے کہ نہیں۔ جمہور اس کی قرآنیت کے قائل ہیں اور امام مالک اس کے منکر ہیں۔ اس لیے درمختار میں مسئلہ اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ:

لم يكفر جاحدها لشبهة اختلاف مالك فيها. اھ فما فى النمل بعض آية اجماعًا. اھ (در مختار مع الشامی ج١ ص٤٩١)

بسم اللہ کے منکر کو کافر نہیں کہا جائے گا کیونکہ اس میں امام مالک کے اختلاف کی وجہ سے شبہ آ گیا (تو قطعی آیت قرآن ہونے میں شبہ ہے) اور جو سورۂ نمل میں ہے وہ باجماع امت آیت کا بعض ہے۔

بتائیے کیا آپ امام مالک کو کافر بتاتے ہیں؟ اور مسئلہ خلق قرآن کی وجہ سے امام بخاری کو کافر بتاتے ہیں۔ آپ کے مفتی ثناء اللہ امرتسری صاحب لکھتے ہیں کہ:

''بلا تحقیق کسی کو کافر کہنا مناسب نہیں، حدیث میں کفر کا فتویٰ دینے میں جلدی کرنے

سے منع آیا ہے۔ انتھی (فتاویٰ ثنائیہ جلد ۱ ص ۳۵۸)

اعتراض:

(۱۳۰) جو شخص مسخرا پن اور بے ادبی کسی آیت سے کرے وہ کافر ہے۔
(درمختار جلد ۲ ص ۵۱۳)

(۱۳۱) جو قرآن کو دف وغیرہ کی گت پر پڑھے وہ کافر ہے۔ (درمختار جلد ۲ ص ۵۱۳)

(۱۳۲) ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ نماز پڑھ اس نے جواب دیا کہ اس کو کون سر پر اٹھاوے یا بولا تو نے نماز پڑھ کے کیا کیا؟ یا یوں بولا نماز پڑھنا نہ پڑھنا برابر ہے، یہ سب کفر ہے۔ (درمختار جلد ۱ ص ۵۱۳)

(۱۳۳) جو شخص کہے کہ ہم نے بہت نماز پڑھی ہماری کوئی حاجت روا نہیں ہوئی تو وہ کافر ہے۔ (درمختار جلد ۲ ص ۵۱۳)

جواب:

مذکورہ بالا مسائل میں درمختار کا حوالہ صحیح نہیں ہے۔ مسائل کسی نہ کسی طریقہ سے صحیح ہیں۔

اعتراض:

(۱۳۴) شریعت حقیقت سے باہر نہیں جو باہر جانے اس پر کفر کا خوف ہے۔
(درمختار جلد ۱ ص ۱۳)

(۱۳۵) جس حقیقت کو شریعت رد کر دے وہ کفر زندقہ ہے۔ (درمختار جلد ۲ ص ۵۲۰)

جواب:

یہ دونوں مسئلے درمختار میں نہیں ہیں۔ اگرچہ صحیح ہیں۔

اعتراض:

(۱۳۶) رقص کرنے والے اور حلال جاننے والے اور حال کھیلنے والے کافر ہیں۔
(درمختار جلد ۲ ص ۵۲۹)

جواب:

درمختار کا مسئلہ اس طرح ہے:

ومن استحل الرقص قالوا بکفرہ ولا سیما بالدف یلهو ویزمر. اھ
(در مختار مع الشامی ج٤ ص۲۵۹)

اور علماء نے اس کو کافر کہا جو رقص کو حلال جانے خصوصاً وہ رقص جس میں دف کھیلے اور بانسری بجائے۔

معلوم ہوا کہ یہ اس وقت ہے اگر بطریق استحلال حرام ہو۔

اعتراض:

(۱۳۷) گانے باجے سے لذت اٹھانا کفر ہے۔ (درمختار جلد۴ص ۲۰۱، ہدایہ جلد۴ص ۲۲۳)

جواب:

یہ مسئلہ ہدایہ میں نہیں ہے اور درمختار میں یہ بھی تصریح ہے کہ:

(الکفر) للاستحلال کما فی النهایة. اھ

(در مختار مع الشامی ج۶ ص۳۵۰)

کفر اس کو حلال عقیدہ کرنے کی وجہ سے ہے جیسا کہ نہایہ میں ہے۔

اعتراض:

(۱۳۸) صوفیہ گانا سننے والے حال کھیلنے والے مفسد بے دین ہیں۔ (ہدایہ جلد۴ص ۲۲۳)

جواب:

یہ بات ہدایہ میں ہے ہی نہیں۔ یہ اس وقت ہوسکتا ہے کہ اگر حرام گانے کو حلال جان کر سنے اور خلاف شرع احوال کو حلال جان کر حال کھیلے۔

اعتراض:

(۱۳۹) جو صوفی رقص میں مشغول ہوتے ہیں۔ وہ "افتروا علی الله کذبا" یعنی ان لوگوں نے اللہ پر بہتان باندھا۔ عام لوگوں کے فتنہ میں پڑ جانے کا خوف دور کرنے کے واسطے ایسے لوگ شہر سے دور کر دیے جاویں۔ (عالمگیری جلد۴ص ۳۱۹)

(۱۴۰) گانا اللہ کے نزدیک شرک ہے۔ (ہدایہ جلد۴ص ۲۲۳)

جواب:

ہدایہ میں یہ بات ہے ہی نہیں البتہ آپ کے مولانا وحید الزمان صاحب نے گانے بجانے کی ترغیب دیتے ہوئے لکھا:

وندب اعلان النکاح بضرب الدفوف واستعمال المزامیر والتغنی ومن

حرمه فی النکاح والاعیاد ومراسم الفرح فقد اخطأ. اھ

(نزل الابرار من فقه بنی المختار ج۲ ص۲)

دف اور گانے بجانے کے ذریعے نکاح کا اعلان کرنا مستحب ہے اور جس نے ان چیزوں کو نکاح جشن اور خوشی کے مواقع پر حرام قرار دیا اس نے ضرور خطا کی ہے۔

اب سوچیں کہ یہ الزام کس پر عائد ہو رہا ہے؟

اعتراض:

(۱۴۱) یا شیخ عبدالقادر جیلانی شیئا للہ کہنا خوف کفر سے خالی نہیں۔

(در مختار جلد۲ ص۵۲۹)

جواب:

در مختار میں مسئلہ اس طرح ہے:

کذا قول شیء للہ قیل بکفرہ. اھ (در مختار مع الشامی ج۴ ص۲۵۹)

اسی طرح بعض نے "شیئاً للہ" کے قول کو کفر کہا۔

علامہ شامی نے فرمایا کہ ارجح عدم تکفیر ہے کیوں کہ یہ مراد بھی ہو سکتا ہے کہ: میں اللہ تعالیٰ کے اکرام کی خاطر مانگ رہا ہوں۔

اعتراض:

(۱۴۲) جو ولی کے واسطے طے مسافت کو کہے وہ جاہل و کافر ہے۔ (در مختار جلد۲ ص۵۲۹)

جواب:

مولف کو چونکہ تکفیر مسلم میں خاص لذت محسوس ہوتی ہے اس لیے پوری عبارت نہیں بیان کی ملاحظہ ہو:

ومن ـ لولی قال طی مسافة به یجوز ـ جهول ثم بعض یکفر واثباتها فی کل ما کان خارقا به عن النسفی النجم یروی وینصر.

(در مختار مع الشامی ج۴ ص۲۶۰)

اور جو ولی کے واسطے طے مسافت کو جائز کہے وہ جاہل ہے اور بعض نے اس کی تکفیر کی ہے اور امام نجم الدین نسفی سے مروی ہے کہ ہر خارق عادت کا کرامات ہونا یہ ثابت شدہ ہے۔ اور یہ مؤید بات ہے۔ چنانچہ امام محمد سے مروی ہے فرمایا: ہم کرامات اولیا پر ایمان لاتے ہیں اور آپ کی کتاب میں مطلقاً یہ عقیدہ مذکور ہے کہ:

و كرامات الاولياء حق اھ (كنز الحقائق ص ۷)

اور کرامات اولیاء کرام حق ہیں۔ (یہ عام ہے) البتہ جہاں نص قطعی سے یہ ثابت ہو چکا کہ یہ اولیاء کی خارق عادات سے ہونا محال ہے جیسا کہ قرآن کے مانند کلام لانا تو یہ داخل کرامات نہیں ہے۔

اعتراض:

(۱۴۳) کاہن کی خبر کی تصدیق کرنا کفر ہے۔ (مقدمہ ہدایہ جلد ۱ ص ۵۷)

(۱۴۴) عبد النبی وغیرہ نام رکھنا کفر ہے۔ (مقدمہ ہدایہ جلد ۱ ص ۸۷)

(۱۴۵) حرام کھانے پر بسم اللہ پڑھے تو کفر ہے۔ (مقدمہ ہدایہ جلد ۱ ص ۸۴)

(۱۴۶) جو بسم اللہ کہہ کر حرام کھاوے تو کافر ہے۔ (مالا بد ص ۹۴)

جواب:

یہ مذکورہ مسائل مقدمہ ہدایہ میں نہیں ہیں۔ ''عبد النبی'' نام رکھنے کے متعلق بحث حصہ اول کے شروع میں ہو چکی یعنی اگر اس سے مطلب ''غلام'' ہو تو کفر نہیں اور حرام کھانے پر بسم اللہ پڑھنے سے کفر اس وقت ثابت ہوگا جب کہ حرام متفق علیہ ہو تو اس وقت اس پر تسمیہ پڑھنا استہزاء ہے جو کفر ہے نیز تحلیل حرام بھی ہے۔ یہ بھی کفر ہے۔

اعتراض:

(۱۴۷) شراب پیتے وقت یا زنا کرتے وقت یا جوا کھیلتے وقت بسم اللہ کہے تو کافر ہے۔
(در مختار جلد ۳ ص ۵۱۴)

جواب:

در مختار میں یہ مسئلہ نہیں ہے اوپر کا مسئلہ اور یہ شراب والا ایک ہی مسئلہ کی صورتیں ہیں جنہیں خواہ مخواہ دہرایا گیا۔

اعتراض:

(۱۴۸) جو حرام مال سے صدقہ دے اور ثواب کی امید رکھے تو کافر ہے۔
(ہدایہ جلد ۴ ص ۲۸۷، مالا بد ص ۹۳)

جواب:

ہدایہ میں یہ مسئلہ نہیں ہے اور جاہل پر کفر کا فتویٰ نہ ہوگا۔

اعتراض:

(۱۴۹) جو یہود و نصاریٰ سے تشبیہ دے صورت یا سیرت میں اگر چہ خوش دلی سے ہو تو وہ کفر ہے۔ (مقدمہ ہدایہ جلد ا ص ۸۵)

جواب:

مقدمہ ہدایہ میں یہ نہیں ہے۔ یہ بات اس وقت ہے اگر مقصود مشابہت دینی ہو ورنہ دور حاضر کے سارے کوٹ پتلون پہننے والے کافر ٹھہریں گے۔

اعتراض:

(۱۵۰) جو آتش پرستوں کے مانند ٹوپی پہنے یا ہندوؤں کے مانند لباس پہنے تو بعض کے نزدیک کافر ہو گا۔ (مالا بد ص ۹۳)

جواب:

اوپر کا مسئلہ اور یہ دونوں ایک ہی قسم کے ہیں۔ بلا وجہ دہرایا گیا۔

اعتراض:

(۱۵۱) دسہرہ، ہولی، دیوالی، بسنت وغیرہ میں شرکت کرنا کفر ہے۔
(درمختار جلد ۲ ص ۵۱۴، مالا بد ص ۹۴)

جواب:

درمختار میں یہ مسئلہ نہیں ہے اور مالا بد میں ساتھ ساتھ یہ قید بھی مذکور ہے:

ومسلمانے گوئید چه خوب سیرت نهاده اند کافر شود.
(مالا بد منه ص ۱۸۵)

اور کسی مسلمان نے کہا کہ ان لوگوں نے کیا ہی اچھی سیرت رکھی ہے۔

تو واضح ہو گیا کہ کفر اس وقت ہے اگر ان میلوں کی تحسین و تعظیم، توقیر کی جائے جو بلفظ دیگر کفر کو پسند کرنا ہے اس کے بغیر یہاں کفر کی کون سی وجہ ہے؟

اعتراض:

(۱۵۲) جو کفار کے میلے میں جا کر موافقت کی غرض سے کوئی چیز خریدے تو کافر ہوتا ہے۔ (درمختار جلد ۲ ص ۵۱۴)

(۱۵۳) اس دن مشرکین کو بطریق تعظیم تحفہ دینے سے اگر چہ انڈا ہی ہو کافر ہو جاتا ہے۔
(درمختار جلد ۲ ص ۵۱۴)

(۱۵۴) تحسین امر کفار سے باتفاق کافر ہو جاتا ہے۔ (درمختار جلد ۲ ص ۵۱۴)

(۱۵۵) جو چیچک کو پوجے وہ کافر ہے اس کا نکاح ٹوٹ جاتا ہے۔
(درمختار جلد ۲ ص ۵۱۴)

جواب:

ان سب مسائل میں درمختار کا حوالہ صحیح نہیں ہے۔

اعتراض:

(۱۵۶) کوئی امر بالمعروف کرے دوسرا کہے کیوں شور مچاتے ہو تو کافر ہے۔ (مالابد ص ۹۰)

جواب:

مولف نے اپنی دیانت داری کی وجہ سے یہ بات چھوڑ دی کہ:

اگر ایں سخن بر وجہ رد گفت کافر شود. اھ (مالا بد منه ص ۱۷۸)

اگر یہ بات رد کرتے ہوئے کہی تو کافر ہو جائے گا۔

اعتراض:

(۱۵۷) کوئی گناہ سے توبہ کرنے کو کہے یہ کہے کہ میں نے کیا کیا ہے جو توبہ کروں تو کافر ہو جائے گا۔ (مالابد ص ۹۴)

جواب:

مولف نے یہاں بھی دیانت داری سے کام نہیں لیا۔ اصل عبارت ملاحظہ ہو:

مردے انکار از گناہ صغیرہ کرد پس گفت مردے که توبه کن او گفت من چه کرده ام که توبه کنم کافر شود (مالا بد منه ص ۱۸۵)

کسی نے گناہ صغیرہ کا ارتکاب کیا تو کسی نے اس کو توبہ کرنے کو کہا اس نے جواب دیا کہ میں نے کیا کیا جو توبہ کروں کافر ہو جائے گا۔

اعتراض:

(۱۵۸) "ان الصلوۃ تنهی" تنہا بطور مذاق کہے تو کفر ہے۔ (مالابد ص ۹۴)

جواب:

پورا مسئلہ اس طرح ہے: **اگر گفت نماز بجماعت بگزار او گفت ان**

الصلوٰۃ تنھی کافر شود (مالا بد منہ ص ۱۸۶)

کسی نے نماز با جماعت سے ادا کرنے کو کہا اس نے جواب دیا: ان الصلوٰۃ تنھی یعنی نماز تنہا ہے کافر ہو جائے گا کیوں کہ یہ استہزا ہے۔

اعتراض:

(۱۵۹) جو کہے کہ زر چاہیے علم کیا کام آوے گا تو کافر ہوگا۔ (مالا بد ص ۹۴)

(۱۶۰) جو کہے اس زمانہ میں بغیر خیانت و دروغ گوئی کے گزر نہیں ہو سکتی۔ یا روٹی نہیں مل سکتی تو کافر ہے۔ (درمختار جلد ۲ ص ۵۱۴)

جواب:

درمختار کا حوالہ دینا صحیح نہیں ہے۔

اعتراض:

(۱۶۱) لواطت کا حلال جاننے والا کافر ہے۔ (درمختار جلد ۲ ص ۳۱۶)

جواب:

مگر بیوی اور مملوکہ کے ساتھ اس کو حلال جاننے والا اس سے مستثنیٰ ہے کیوں کہ بعض علماء نے عموم لفظ آیت کی وجہ سے اس کو ان دونوں کے ساتھ حلال قرار دے دیا ہے اس لیے اس کو کافر کہنا مشکل ہے۔ ویسے حنفیہ کے ہاں یہ عمل بیوی کے ساتھ بھی ناجائز ہے۔

باب مسائل متفرقہ

اعتراض:

(۱۶۲) سلف صالحین سے مراد خصوصاً صحابہؓ ہیں اور عموماً صحابہؓ و تابعینؒ ہیں۔
(مقدمہ عالمگیری جلد ۱ ص ۸۶)

(۱۶۳) خلف سے مراد فقط تابعینؒ ہیں۔ (مقدمہ عالمگیری جلد ۱ ص ۸۶)

جواب:

مقدمہ عالمگیری میں اس قسم کی باتیں نہیں ہیں۔ حدیث میں ہے:

عن عبداللہ بن مسعود قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خیر الناس قرنی ثم الذین یلونھم ثم الذین یلونھم. (الحدیث) متفق علیہ وفی

روایة لمسلم خیر الناس قرنی الذی انا فیه ثم الثانی ثم الثالث.

(التعلیق علی مقدمة کتاب العلم ص۶۸)

عبداللہ بن مسعود سے روایت ہے فرمایا: فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بہترین لوگ میرے دور کے ہیں پھران کے بعد آنے والے پھران کے پیچھے آنے والے بروایت بخاری ومسلم اور مسلم کی ایک روایت میں ہے لوگوں کے لیے بہترین دوروہ ہے جس میں میں ہوں پھر دوسرا اور پھر تیسرا دور۔

اس سے صحابہؓ، تابعینؒ اور تبع تابعینؒ کی فضیلت منصوصاً ثابت ہوگئی۔

اعتراض:

(۱۶۴) سنت وہ ہے جس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت کی ہو مگر عذر سے۔

(ہدایہ جلد ا ص ۱۰، شرح وقایہ ص ۱۳۴)

جواب:

مذکورہ حوالہ ہدایہ اور شرح وقایہ کا صحیح نہیں ہے۔ امام شوکانی نے فرمایا:

المندوب ما یمدح فاعله ولا یذم تارکه...... ویقال له سنة. اھ

(ارشاد الفحول)

مندوب وہ ہے جس کے بجالانے والا قابل مدح ہوتا ہے اور تارک قابل مذمت نہیں ہوتا ہے اس کو سنت بھی کہتے ہیں۔

اعتراض:

(۱۶۵) حدیث ضعیف پر عمل کیا جاوے گا اس پر فضائل اعمال ہیں۔ (شرح وقایہ ص ۱۱۱)

(۱۶۶) معجزہ وہ ہے جو نبی کے ہاتھ پر ہو کرامات وہ ہے جو متقی کے ہاتھ پر ہو، استدراج وہ ہے جو فاسق کے ہاتھ پر ہو۔ (درمختار جلد ۲ ص ۳۴۰)

جواب:

اس مسئلہ میں درمختار کا حوالہ غلط ہے۔

اعتراض:

(۱۶۷) امر وجوب کے لیے ہوتا ہے۔ (درمختار جلد ا ص ۳۱۰)

جواب:

مذکورہ حوالہ غلط ہے۔

اعتراض:

(۱۶۸)واجب اور سنت موکدہ کا مآل ایک ہی ہے۔(درمختار جلد ا ص ۲۵۶)

جواب:

درمختار میں یہ قاعدہ ہے ہی نہیں۔علامہ شامیؒ نے فرمایا:

السنة ما واظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم ولكن ان كانت لامع الترك فهي دليل السنة المؤكدة وان كانت مع الترك احيانا فهي دليل غير المؤكدة وان اقترنت بالانكار على من لم يفعله فهي دليل الوجوب.
(شامي جلد۱ ص۱۰۵)

سنت وہ ہے جس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت کی ہو اگر بغیر ترک کے کی تو وہ سنت مؤکدہ ہے اور اگر کبھی کبھی ترک کیا ہو تو وہ سنت زائدہ ہے اور اگر مواظبت کے ساتھ تارک پر انکار بھی کیا ہو تو وہ واجب ہے۔

اعتراض:

(۱۶۹)اماموں کے نزدیک فرض واجب ایک ہے۔(مالابدص ۲۴)

جواب:

مالابد کی عبارت یوں ہے:**نزد امام اعظم فرض از واجب جداست از ترك فرض نماز باطل شود از واجب بسهو سجده سهو واجب شود. واجب عمدًا ترك كرد واجب ست كه نماز را اعاده كند ديگر ائمه در فرض وواجب فرق نميكند (مالا بد منه)**

تو معلوم ہوا کہ حنفیہ کے نزدیک فرض اور واجب ایک نہیں ہو سکتے کیونکہ دلیل ظنی سے ثابت شدہ حکم دلیل قطعی سے ثابت شدہ حکم کی برابری نہیں کر سکتا اور قطع اور ظن کا فرق عیاں ہے۔

اعتراض:

(۱۷۰)اہل حدیث واحناف میں اتفاق باہم ہونا چاہیے۔(ضرور)(ہدایہ جلد ا ص ۳۹۰)

جواب:

یہ بات ہدایہ میں کہاں ہے۔اگر آپ کے نزدیک یہ بات صحیح ہے تو پھر **حقیقة الفقه**

کیوں لکھی۔ بہر حال ضرور اہل حدیث (غیر مقلد) کو چاہیے کہ حنفیہ کے ساتھ اختلاف نہ کرے۔ اور ان پر زبان درازیوں سے یک قلم باز رہیں تا کہ انجام بخیر ہو۔

اعتراض:

(۱۷۱) (حضرت پیران پیر) سید عبد القادر جیلانی حنبلی تھے۔ (ہدایہ جلد ا ص ۴۴۸)

جواب:

ہدایہ میں یہ بات نہیں ہے اگر چہ صحیح ہے کہ قطب ربانی حضرت شیخ عبد القادر جیلانیؒ حنبلی تھے مگر غیر مقلد نہیں تھے اور غیر مقلدین تو مذاہب اربعہ میں سے کسی کی بھی تقلید کرنے کو شرک کہتے ہیں تو جب شیخ عبد القادر جیلانی حنبلی ہوئے تو ان پر کیا فتویٰ ہے۔ مؤلف بتائیں۔

اعتراض:

(۱۷۲) مسند امام اعظم خوارزمی کی تالیف ہے۔ (در مختار جلد ا ص ۲۷، وص ۲۸)

جواب:

یہ بات در مختار میں کہاں ہے؟ امام ابو حنیفہؒ کی روایات و احادیث کو جن محدثین نے مستقل طور پر علیحدہ تصنیفات میں مدون کیا ان کی تعداد کافی ہے۔ علامہ نعمانی نے اپنے زمانہ میں ان کو تلاش کیا تو سترہ مجموعے معلوم ہوئے پھر ان سترہ کو اسماء اور تراجم کے ساتھ مقدمہ مسند امام اعظم مترجم کے مقدمہ میں تحریر کر کے علامہ نعمانی فرماتے ہیں:

''یہ ان مشاہیر محدثین کا ذکر تھا جن میں سے ہر ایک نے امام ابو حنیفہ کی احادیث کو مستقل تصانیف میں اپنی اسانید کے ساتھ جمع کیا بعد کو قاضی القضاۃ محدث ابو المؤید محمد بن محمود خوارزمی المتوفی ۶۵۵ھ نے جامع مسانید الامام الاعظم میں امام ابو حنیفہ کے مسانید کے پندرہ نسخوں کو یکجا جمع کرنے کی کوشش کی چنانچہ جامع مسانید کے دیباچہ میں لکھتے ہیں کہ:

''میں نے شام میں بعض جاہلوں کو یہ کہتے سنا کہ امام ابو حنیفہؒ کی کوئی مسند نہیں اور وہ معدودے چند حدیثوں کے راوی ہیں۔ اس پر مجھ کو حمیت مذہبی کا جوش ہوا اور میں نے یہ چاہا کہ امام ممدوح کی ان پندرہ مسانید کو جنہیں نامور علماء محدثین نے مرتب کیا ہے یکجا جمع کر دوں۔ الخ'' (مقدمہ مسند امام اعظم ص ۵ شیخ علامہ نعمانی مطبع محمد سعید اینڈ سنز کراچی)

اس کے بعد حضرت نے مسند خوارزمی کے متعلق بستان المحدثین کے حوالے سے فرمایا کہ:

"هیچ چیز را از مرویات امام اعظم ترک نکرد. امام اعظمؒ کی مرویات میں سے کوئی چیز نہیں چھوڑی الخ (مقدمہ مسند امام اعظم ص ۷)

اس سے معلوم ہوا کہ خوارزمی کی جامع مسانید ہے۔ مسند امام اعظم نہیں۔

اعتراض:

(۱۷۳) کیدانی نے اپنے خلاصہ میں لکھا ہے کہ وقت التحیات مثل اہل حدیث کے انگلی اٹھانا حرام ہے۔ تو یہ قول کیدانی کا خطاء عظیم اور جرم جسیم ہے اور واقعی وہ جاہل اور نادان ہے، اگر تاویل نہ کریں تو کفر صحیح وارتداد صریح ضرور ہے۔ (ملا علی قاریؒ)

(مقدمہ عالمگیری جلد اص ۱۲۱، مقدمہ ہدایہ جلد اص ۱۰۵)

جواب:

مقدمہ ہدایہ اور عالمگیری میں یہ بالکل نہیں ہے۔ اور ملا علی قاری نے کبھی یہ نہیں کہا کہ وہ واقعی جاہل اور نادان ہے۔ یہ مسلم ہے کہ انسان خطا ونسیان سے مرکب ہے اور غیر مقلدین کی خطائیں تو اتنی ہیں کہ ان کے مقابلے میں کیدانی کی خطا کی کچھ حیثیت نہیں۔ چنانچہ اوراق کے مطالعہ سے ناظرین کو پتہ چل گیا ہوگا۔

اعتراض:

(۱۷۴) کتاب صبح کے ستارے کی روایات پکی نہیں۔ (بہشتی زیور حصہ ۱۰ ص ۸۰)

(۱۷۵) کتاب وفات نامہ کی بعض روایات بے اصل ہیں۔ (بہشتی زیور حصہ ۱۰ ص ۸۲)

(۱۷۶) کتاب ہزار مسئلہ، نصرت الفقہ، گلدستہ معراج، نعت ہی نعت، دیوان لطف میں بہت مضمون شرع کے خلاف ہیں۔ (بہشتی زیور حصہ ۱۰ ص ۸۲)

(۱۷۷) دعاء گنج العرش، عہد نامہ کی اسناد بالکل گھڑی ہوئی ہیں۔ (بہشتی زیور حصہ ۱۰ ص ۸۲)

(۱۷۸) دیوان غزلوں کی کتابیں، اندر سبھا، قصہ بدر منیر، قصہ شاہ یمن، داستان امیر حمزہ، گل بکاولی، الف لیلہ، نقش سلیمانی، فالنامہ، قصہ ماہ رمضان، معجزہ آل نبی، چہل رسالہ، جس میں بعض کتابیں محض جھوٹی ہیں۔ (بہشتی زیور حصہ ۱۰ ص ۸۱)

(۱۷۹) آرائش محفل، جنگ نامہ، محمد حنیف میں بعض روایتیں کچی ہیں۔

(بہشتی زیور حصہ ۱۰ ص ۸۲)

جواب:

یہ سب باتیں درست ہیں۔

کتاب الطہارۃ

(باب متعلق استنجاء)

اعتراض:

(۱۸۰) پانی سے استنجا کرنا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ادب تھا با جماع صحابہؓ سُنت ہوگیا۔ (درمختار جلد۱ص ۵۷)

جواب:

یہ بات درمختار میں ہے ہی نہیں۔

اعتراض:

(۱۸۱) پانی سے استنجا کرنا افضل ہے۔ (درمختار جلد۱ص ۷۶)

(۱۸۲) پانی سے استنجا کرنا سنت مؤکدہ ہے۔

(درمختار جلد۱ص ۱۵۸، ہدایہ جلد۱ص ۲۴۶، شرح وقایہ ص ۷۶، ۷۷)

جواب:

یہ سارے حوالے اور نقول غلط ہیں۔ درمختار میں عبارت یوں ہے:

والغسل بالماء ...... بعد الحجر ...... سنة مطلقًا وبه یفتی

(در مختار مع الشامی ج۱ ص ۳۳۷)

اور ڈھیلے کے بعد پانی سے استنجا کرنا مطلقاً سنت ہے اسی پر فتویٰ ہے۔ ہدایہ اور شرح وقایہ کی عبارت یوں ہے:

وغسله بعد الحجر ادب. اھ (شرح وقایه ج۱ ص ۱۴۳)

اور ڈھیلے کے بعد دھونا ادب ہے۔

وغسله بالماء افضل. اھ (هدایه مع فتح القدیر ج۱ ص ۱۴۹)

اور پانی سے دھونا افضل ہے۔

غیر مقلدین کے ہاں ہے: **والجمع بین الحجر والماء افضل. اھ**

(کنز الحقائق ص ۱۶)

اور ڈھیلے اور پانی کے درمیان جمع کرنا افضل ہے۔

اعتراض:

(۱۸۳) عمدہ یہ ہے کہ استنجا ڈھیلے اور پانی سے ہو پھر فقط پانی سے پھر فقط ڈھیلے سے۔

(درمختار جلد ۱ ص ۱۵۹)

جواب:

صحیح ہے مگر درمختار کا حوالہ غلط ہے۔

اعتراض:

(۱۸۴) بعد پیشاب کے پانی سے استنجا کرنا مستحب ہے۔

(عالمگیری جلد ۱ ص ۶۷، ہدایہ جلد ۱ ص ۲۴۶، وص ۲۴۷)

جواب:

ہدایہ میں یہ مسئلہ نہیں ہے۔

اعتراض:

(۱۸۵) اگر مخرج سے نجاست جاری ہو تو پانی ہی سے دھولے۔

(ہدایہ جلد ۱ ص ۲۴۷، وص ۲۴۸)

جواب:

ہدایہ سے یہ دونوں حوالے غلط ہیں اور عبارت یوں ہے:

ولو جاوزت النجاسة مخرجها لم يجز فيه الا الماء. اھ

(هدايه مع فتح القدير ج۱ ص ۱۵۰)

اور اگر نجاست مخرج سے تجاوز کر جائے تو پانی کے سوا جائز نہیں۔ یعنی ڈھیلے پر اکتفا جائز نہیں پانی واجب ہے۔

باب وضو کے متعلق

اعتراض:

(۱۸۶) نیت دل کے ارادہ کو کہتے ہیں نہ زبان سے بولنے کو۔

(درمختار جلد ۱ ص ۳۴، وص ۴۸، وص ۱۹۲، ہدایہ جلد ۱ ص ۲۲، کنز ص ۳۲، مالابد ص ۲۰، بہشتی زیور حصہ ۲ ص ۳۰)

جواب:

بالکل صحیح ہے مگر مذکورہ عبارت کے ساتھ کہیں بھی مذکور نہیں۔ غیر مقلد بتائیں یہ بات حدیث میں ہے یا نہیں۔

اعتراض:

(۱۸۷) نیت زبان سے کرنا بدعت ہے۔ (درمختار جلد ا ص ۴۹، ہدایہ جلد ا ص ۲۲)

(۱۸۸) نیت زبان سے کرنا صحابہؓ اور تابعینؒ سے منقول نہیں ہے۔ (درمختار جلد ا ص ۵۹)

جواب:

پہلا مسئلہ ہدایہ میں نہیں ہے اور بعض نے جو اس کو بدعت کہا اس سے بدعت حسنہ مراد ہے کیوں کہ زبان سے نیت کا تلفظ کرنا مصلحت کی بنا پر کہ اس دور میں عموم اور ہموم قلبی کی وجہ سے تفرق خاطر لازمی ہے۔ اس لیے بعض فقہاء نے قطع وساوس کے لیے اس کی اجازت دی ورنہ نیت ارادہ قلبی ہے اس کے بغیر نماز وغیرہ کا وجود ہی نہیں۔

اعتراض:

(۱۸۹) جس نے بسم اللہ نہ پڑھی اس کا وضو نہیں۔ (ہدایہ جلد ا ص ۱۲)

جواب:

مولف صاحب نے مسئلہ کو معکوس کر کے پیش کیا۔ ہدایہ کا مسئلہ یوں ہے:

و (من سنن الطهارة) تسمية الله في ابتداء الوضوء لقوله عليه الصلوٰة والسلام لا وضوء لمن لم يسم الله والمراد به نفي الفضيلة. اھ

(هدايه مع فتح القدير ج۱ ص۱۲)

وضو کی سنتوں میں سے ابتداء وضو میں بسم اللہ پڑھنا ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اس کا وضو نہیں جس نے بسم اللہ نہیں پڑھی۔ اس کا مطلب نفی فضیلت ہے۔

یعنی اگر بسم اللہ نہیں پڑھی تو فضیلت سے محروم رہ جائے گا یہ مطلب نہیں کہ سرے سے وضو ہی نہیں ہوا کیونکہ دوسری حدیث میں ہے:

قال النبي صلى الله عليه وسلم لرفاعة بن رافع "اذا قمت فتوضأ كما أمرك الله" رواه اصحاب السنن الاربعة واستدل به البيهقي على عدم وجوب التسمية. اھ (نصب الراية ج۱ ص۷)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رفاعہ بن رافع سے فرمایا جب نماز کا ارادہ ہو تو فرمان الٰہی

کے مطابق وضو کر، اس کو چاروں اصحاب سنن نے روایت کیا ہے اور اس سے امام بیہقی نے تسمیہ کے عدم وجوب پر استدلال کیا ہے۔ کیونکہ آیت میں تسمیہ کا ذکر نہیں ہے۔ اس طرح اور بھی حدیثیں ہیں جن سے عدم وجوب ثابت ہے۔

اعتراض:

(۱۹۰) ایک چلو سے کلی اور ناک میں پانی دینا جائز ہے۔ (ابو حنیفہؒ)

(درمختار جلد ۱ ص ۵۴، وص ۵۵، عالمگیری جلد ۱ ص ۷، ہدایہ جلد ۱ ص ۱۵، ص ۱۶)

جواب:

ہدایہ میں یہ مسئلہ نہیں اور درمختار اور عالمگیری وغیرہ میں اس کی نسبت خاص طور پر کسی کی طرف کی گئی۔ حنفیہ کے ہاں سنت یہی ہے کہ پہلے تین مرتبہ کلی کر کے پھر تین مرتبہ ناک میں پانی دے اور ہر مرتبہ نیا پانی لے کیونکہ حدیث میں ہے:

روی الطبرانی فی معجمہ عن کعب بن عمرو الیمامی ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم توضأ فمضمض ثلاثا واستنشق ثلاثا یأخذ لکل واحدۃ ماءً ا جدیدًا. رواہ ابو داؤد فی سننہ. (نصب الرایہ ج۱ ص ۱۷)

طبرانی نے اپنی معجم میں کعب بن عمرو الیمامی سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا تو تین مرتبہ کلی کی اور تین مرتبہ ناک میں پانی دیا اور ہر بار نیا پانی استعمال کیا اور اس کو ابو داؤد نے بھی سنن میں روایت کیا اور یہی وضو کا احسن طریقہ ہے اور جو اس بات میں مذکور ہیں وہ اس معنی پر محمول ہیں کیونکہ ایک حدیث دوسری حدیث کی تفسیر ہوا کرتی ہے۔

اعتراض:

(۱۹۱) مسح میں ہاتھ آگے سے پیچھے اور پیچھے سے آگے لے جانا چاہیے۔

(ہدایہ جلد ۱ ص ۲۷)

جواب:

صحیح ہے مگر ہدایہ کا حوالہ دینا صحیح نہیں۔

اعتراض:

(۱۹۲) کانوں کے مسح کے لیے نیا پانی لے تو بہتر ہے۔

(عالمگیری جلد ۱ ص ۸، ہدایہ جلد ۱ ص ۱۷)

جواب:

یہ مسئلہ نہ ہدایہ میں نہ عالمگیری میں، ہدایہ میں تو یوں ہے:

وهو (ای الاذنين) سنة بماء الرأس عندنا خلافا للشافعي لقوله عليه الصلوٰة والسلام الاذنان من الرأس. (هدايه مع فتح القدير ج۱ ص۱۸)

اور ہمارے نزدیک سر کے پانی سے دونوں کانوں کا مسح کرنا سنت ہے بخلاف امام شافعیؒ کے ہماری دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ دونوں کان سر ہی کا حصہ ہیں۔

رواه ابو داؤد والترمذی وابن ماجة والدار قطنی. اھ
(نصب الرايه ج۱ ص۱۸)

اس کو ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ اور ردار قطنی نے روایت کیا ہے۔

وعن عبدالله بن عمر رضی الله عنهما فی صفة الوضوء قال ثم مسح برأسه وادخل اصبعيه السباحتين فی اذنه ومسح بابهاميه ظاهر اذنيه اخرجه ابو داؤد والنسائی وصححه ابن خزيمه. (بلوغ المرام ص۱۳)

عبداللہ بن عمرؓ سے وضو کی کیفیت اس طرح مذکور ہے، فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سر کا مسح فرماتے وقت شہادت کی انگلیوں سے کان کے اندر کا مسح فرمایا اور دونوں انگوٹھوں سے کانوں کے باہر بالائی حصہ کا مسح فرمایا۔ بروایت ابوداؤد، ونسائی اور ابن خزیمہ نے اس کو صحیح کہا۔

مولوی وحیدالزمان صاحب نے لکھا ہے کہ:

ومسح الاذنين مع الرأس بالماء الذی بقی فی يده بعد مسح الرأس. اھ
(نزل الابرار ج۱ ص۱٦)

مسح سر کے بعد ہاتھ کے باقی ماندہ پانی سے دونوں کانوں کا مسح کرے۔

معلوم ہوا کہ امام شافعی کے سوا جمہور کے نزدیک نئے پانی لیے بغیر کانوں کا مسح کرنا سنت ہے اگرچہ مولف کو اس کی اطلاع نہیں مولف کو جمہور کی بات سے کیسی اطلاع ہو؟ اپنے مذہب کی بھی خبر نہیں ہے۔

اعتراض:

(۱۹۳) گردن کا مسح بدعت ہے اور اس کی حدیث موضوع ہے۔

(درمختار جلد ا ص ۵۸، ہدایہ جلد ا ص ۱۸)

جواب:

یہ بالکل جھوٹ ہے ہدایہ میں یہ بات ہے ہی نہیں اور درمختار میں اس کے خلاف یوں مصرح ہے:

و (مستحبه) مسح الرقبة بظهر يديه لا الحلقوم لانه بدعة. اھ

(در مختار مع الشامی)

اور اپنے دونوں ہاتھوں کی پیٹھ سے گردن کا مسح کرنا مستحب ہے، گلے کا مسح مستحب نہیں کیونکہ وہ بدعت ہے۔

اور حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں ہے:

عن ابن عمر ان النبی صلی الله علیه وسلم قال: من توضأ ومسح بیدیه علی عنقه وقی الغل یوم القیامة. رواه ابو الحسین بن فارس باسناده وقال هذا ان شاء الله حدیث صحیح التلخیص الحبیر ...... ورواه الدیلمی فی مسند الفردوس لسند ضعیف. اھ (احیاء السنن ج۱ ص۳۸)

ابن عمرؓ سے روایت ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص وضو کرے اور اپنے دونوں ہاتھوں سے گردن کا مسح کرے اس کو قیامت کے روز طوق (جہنم) سے محفوظ رکھا جائے گا۔ اس کو ابوالحسین ابن فارس نے اپنی سند سے روایت کیا ہے اور کہا کہ یہ حدیث ان شاء اللہ صحیح ہے۔ بحوالہ "تلخیص حبیر" اور دیلمی نے مسند فردوس میں بسند ضعیف روایت کیا ہے۔

اور یہ بات محدثین کے ہاں مسلّم ہے کہ فضائل اعمال میں حدیث ضعیف معتبر ہے پھر اس کو بدعت کہنا بڑی جرأت ہے، صاحب خلاصہ کیدانی نے اشارہ سبابہ کو حرام کہا اس لیے خوف کفر ہے اور یہاں حدیث سے ثابت شدہ حکم کو مولف بدعت کہیں تو ان کا ایمان ایسا مضبوط ہے کہ ٹلتا نہیں۔ آپ کے مولوی وحید الزمان نے صرف اتنا کہا کہ اس بارے میں کوئی حدیث صحیح نہیں ملی۔ بدعت نہیں کہا۔ چنانچہ لکھا:

ولم یصح فی مسح العنق حدیث و مسح الحلقوم بدعة. اھ

(نزل الابرار ج۱ ص۱۷)

گردن کے مسح میں کوئی حدیث صحیح نہیں اور گلے کا مسح بدعت ہے۔

اعتراض:

(۱۹۴) عمامہ پر مسح جائز ہے۔ (ہدایہ جلد۱ص۱۰)

جواب:

یہ کذب بیانی ہے بدایہ میں یہ بات سرے سے ہے ہی نہیں۔ حنفیہ اور جمہور کے نزدیک مسح عمامہ پر بس کرنا کافی نہیں مسح سر فرض ہے۔ علامہ ابن رشد نے فرمایا:

اختلف العلماء فی المسح علی العمامة...... منع ذالك جماعة منهم مالك والشافعي وابو حنيفة. اھ (بداية المجتهد ج١ ص١٣)

فقط عمامہ پر مسح اکتفا کرنے میں اختلاف ہے ایک جماعت جن میں سے امام مالک اور شافعی اور ابو حنیفہ ہیں اس پر متفق ہیں کہ جائز نہیں۔

امام ترمذی نے فرمایا کہ صحابہ و تابعین کی ایک جماعت نے فرمایا کہ صرف عمامہ پر مسح کافی نہیں بلکہ سر کا مسح ضروری ہے، حدیث میں ہے:

مالك انه بلغه ان جابر بن عبدالله الانصارى سئل عن المسح على العمامة فقال لا حتى يمسح الشعر بالماء اخرجه مالك فى الموطا وقال سفيان اذا قال مالك "بلغنى" فهو اسناد قوى واخرجه الترمذى موصولا والحديث حسن. (استدراك الحسن ج١ ص٣)

امام مالک کو خبر پہنچی ہے کہ جابر بن عبداللہ سے عمامہ پر مسح کرنے کے متعلق سوال کیا گیا تو فرمایا "نہیں" جب تک بالوں کو پانی نہ لگے۔ امام مالک نے موطا میں اس کی تخریج کی ہے اور سفیان ثوری نے فرمایا کہ جب امام مالک "بلغنی" کہیں تو سند قوی ہے اور امام ترمذی نے موصولاً اس کی تخریج کی ہے اور حدیث حسن ہے۔

اور جن روایات میں عمامہ پر مسح مذکور ہے ان کا مطلب یہ ہے کہ مسح سر کے بعد عمامہ پر ہاتھ لگایا تھا اور اکثر روایات میں اس کی تصریح بھی ہے اور خطابی نے کہا:

فرض الله مسح الرأس والحديث فى مسح العمامة محتمل للتاويل فلا يترك المتيقن (اى المسح الرأس الذى فى نص الكتابُ) للمحتمل اھ

(استدراك الحسن ج١ ص٣)

سر کا مسح یہ منجاب اللہ فرض ہے اور مسح عمامہ کی حدیث میں تاویل کا احتمال ہے تو یقینی حکم یعنی مسح راس جو نص قرآن میں موجود ہے اس کو محتمل کی وجہ سے ترک نہیں کیا جائے گا۔

اعتراض:

(۱۹۵) امام مالک واحمد کے نزدیک سارے سر کا مسح فرض ہے۔ شافعی کے نزدیک ایک یا دو یا تین بال ابوحنیفہ کے نزدیک چوتھائی سر۔ (ہدایہ جلد ۱ ص ۷، کنز ص ۱۰)

جواب:

بالکل صحیح ہے اور غیر مقلدین کا عمل بھی اس میں مذہب حنفی پر ہے مگر یہ عبارت نہ ہدایہ میں ہے نہ کنز میں۔

اعتراض:

(۱۹۶) وسوسہ سے بچنے کے لیے پانی پر چھینٹے دے۔ (عالمگیری ج ۱ ص ۶۶)

جواب:

صحیح ہے۔

اعتراض:

(۱۹۷) وضو کے بعد اشہدان لا الہ الا اللہ الخ پڑھے۔ (ہدایہ جلد ۱ ص ۳۰)

جواب:

واقعی بات صحیح ہے مگر ہدایہ کا حوالہ دینا ٹھیک نہیں۔

اعتراض:

(۱۹۸) تشہد و دعا بعد وضو کے پڑھنا چاہیے۔ (درمختار جلد ۱ ص ۶۰)

جواب:

مولف صاحب کو پتہ ہی نہیں کہ تشہد کے کیا معنی ہیں۔ تشہد کا استعمال تو التحیات کے لیے ہوتا ہے۔ مولف صاحب نے دعا وضو کو بھی تشہد سمجھ لیا۔

درمختار کی عبارت اس طرح ہے:

والصلوٰة والسلام علی النبی بعده وان یقول بعده (الوضوء) اللهم اجعلنی من التوابین. اھ (در مختار مع الشامی ج ۱ ص ۱۲۸)

اور وضو کے بعد درود پڑھنا اور یہ دعا پڑھنا (یعنی) اللهم اجعلنی من التوابین الخ مستحب ہے۔

اعتراض:

(۱۹۹) قہقہہ ناقض وضوہے گو قیاس چاہتا ہے کہ ناقض وضو نہ ہو مگر حدیث میں ہے۔

(درمختار جلد ۱ ص ۶۸)

جواب:

قہقہہ سے مراد بالغ مصلی کا قہقہہ ہے جو حالت صلوٰۃ میں ہو کیونکہ درمختار میں عبارت یوں ہے: وقهقهة بالغ يصلي (اى ناقض للوضوء) اھ

(تنوير الابصار مع الدر والشامي ج۱ ص ۱۴۵)

اور بالغ کا قہقہہ حالت صلوٰۃ میں ناقض وضو ہے۔

قہقہہ ناقض وضو ہونے کے لیے اور بھی شرائط ہیں جو کتاب میں مذکور ہیں۔ مگر غیر مقلد حضرات اس کے خلاف ہیں۔ چنانچہ مرقوم ہے:

ولا ينقض بالقهقهة ولو من مصل بالغ فی صلوٰة کاملة. اھ

(نزل الابرار ج۱ ص ۱۹)

اور قہقہہ سے وضو نہیں جاتا اگر چہ بالغ مصلی سے ہو اور صلوٰۃ کامل میں ہو۔

باب تیمّم کے متعلق

اعتراض:

(۲۰۰) تیمم میں ایک ضرب کی احادیث صحیحین میں بطریق کثیرہ ہیں اور صحیح ہیں۔

(ہدایہ جلد ۱ ص ۱۴۲، شرح وقایہ ص ۵۷)

(۲۰۱) تیمم میں دو ضرب کی احادیث ضعیف ہیں اور موقوف بھی۔

(ہدایہ جلد ۱ ص ۱۴۲، شرح وقایہ ص ۵۶)

جواب:

یہ بالکل کذب ہے اس قسم کی باتیں نہ ہدایہ میں ہیں نہ شرح وقایہ میں اور دو ضرب کی احادیث کو ضعیف اور موقوف کہہ کے ٹال دینا جہالت اور نادانی ہے کیونکہ:

روى الحاكم في المستدرك والدار قطني في السنن عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: التيمم ضربة للوجه وضربة للذراعين الى المرفقين. وقال الحاكم صحيح الاسناد وقال الدار قطني رجاله كلهم

ثقات. اھ (نصب الرایۃ ج۱ ص۱۵۱)

حاکم نے مستدرک میں اور دار قطنی نے سنن میں حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تیمم (دو ضرب ہے) ایک ضرب چہرہ کے لیے اور ایک ضرب دونوں ہاتھوں کے لیے دونوں کہنیوں تک۔ حاکم نے کہا یہ صحیح الاسناد ہے اور دار قطنی نے کہا اس کے تمام رجال ثقات ہیں۔

وقال الذهبی: اسناده صحیح ولا یلتفت الی قول من یمنع صحتہ. اھ (احیاء السنن ج۱ ص۱۱۳)

اور ذہبی نے کہا اس کی اسناد صحیح ہے۔ اور ان لوگوں کی طرف التفات نہیں کیا جائے گا جو اس کی صحت کو نہیں مانتے۔

دلیل کا دار و مدار قوت پر ہے کسی روایت کا صحیحین میں ہونا یا محض کثرۃ طرق معیار ترجیح نہیں ہے جیسا کہ اس حصہ کے شروع میں گزرا۔ ایک ضرب کی روایت اگر چہ عمار بن یاسر سے صحیحین وغیرہ میں مروی ہے۔ جس میں کہنیوں تک مسح کرنے کا ذکر ہے اور بعض میں مونڈھے اور بغل تک کا مسح اور بعض میں پہنچوں تک مسح کی تصریح ہے ان میں سے متعدد روایات بخاری و مسلم میں بھی موجود ہیں۔ اس کے باوجود غیر مقلدین نہ تو دو ضرب کے قائل ہیں نہ بغل تک مسح کے قائل ہیں۔ نہ پہنچوں تک کا اقرار کرتے ہیں۔ ان باتوں کے پیش نظر جمہور نے عمار کی روایت کو تعلیم پر محمول کیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ضرب کا طریقہ بتلانے کے لیے ایک ہی ضرب پر اکتفا کیا تھا۔ چنانچہ علامہ نووی شافعی نے فرمایا:

ان المراد ھھنا (ای فی حدیث عمارؓ) صورۃ الضرب للتعلیم ولیس المراد بیان ما یحصل بہ التیمم. اھ (احیاء السنن ج۱ ص۱۱۴)

عمار بن یاسرؓ کی حدیث سے مطلب صورت ضرب کی تعلیم ہے یہ مطلب نہیں کہ تیمم بس یہی ہے۔

تو مذکورہ حدیث صحیح مرفوع اور اس تقریر سے واضح ہو گیا کہ دو ضرب کا قول ہی بنظر دلیل صحیح ہے اور یہ جمہور کا مذہب ہے۔ چنانچہ شرح "مسلم" میں علامہ نووی شافعی نے فرمایا:

مذھبنا ومذھب الاکثرین انہ لا بد من ضربتین ضربۃ للوجہ وضربۃ

للیدین الی المرفقین وممن قال بهذا علی وعبدالله بن عمر والحسن البصری والشعبی وسالم بن عبدالله بن عمر وسفیان الثوری ومالک ابو حنیفة واصحاب الرأی وآخرون. اھ(السعایة ج۱ ص۵۰۷)

ہمارے اور اکثر کا مذہب یہی ہے کہ تیمم کے لیے دو ضرب ضروری ہیں ایک ضرب چہرہ کے لیے اور ایک ضرب دونوں ہاتھوں کے لیے کہنیوں تک اور اس کے قائل ہیں حضرت علیؓ، عبداللہ بن عمرؓ، حسن بصریؒ، شعبیؒ، سالمؒ ابن عبداللہ بن عمرؓ، سفیان ثوریؒ، مالکؒ، ابوحنیفہؒ اصحاب رائے اور دوسرے ائمہ دین۔

باب مسح کے متعلق

اعتراض:

(۲۰۲) گاڑھی جرابوں پر مسح جائز ہے۔ (جراب وہ ہے جو سوت سے بنتے ہیں)
(درمختار جلد۱ ص۱۲۳، عالمگیری جلد۱ ص۳۲، شرح وقایہ ص۶۳، قدوری ص۱۲، بہشتی زیور ص۹۴)

(۲۰۳) امام ابوحنیفہ جرابوں کے مسح کے قائل نہ تھے۔ اپنی آخر عمر میں رجوع کر کے قائل ہو گئے۔ (منیہ ص۴۳)

(۲۰۴) اب اسی پر فتویٰ ہے۔ (ہدایہ جلد۱ ص۱۷۸)

جواب:

مؤلف صاحب نے تحریف سے کام لیا ہے، اصل مسئلہ یوں ہے:

ولا یجوز المسح علی الجوربین عند ابی حنیفة رحمه الله الا ان یکون مجلدین او منعلین وقالا یجوز اذا کانا ثخینین لا یشفان...... وعنه ان رجع الی قولهما و علیه الفتوی. اھ(هدایه مع فتح القدیر ج۱ ص۱۰۸)

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جرابوں پر مسح جائز نہیں البتہ اگر ان پر چمڑا چڑھایا یا جوتے کی طرح ہوں تو جائز ہے اور صاحبینؒ نے فرمایا اگر دونوں خوب موٹے ہوں اور اتنے پتلے نہ ہوں کہ پانی ان میں سے چھن جائے تو ان پر بھی مسح جائز ہے اور امامؒ سے مروی ہے کہ آپ

نے صاحبینؒ کے قول کی طرف رجوع کیا تھا اور اسی پر فتویٰ ہے۔

مجلد وہ ہے جس کے اوپر نیچے چمڑے ہوں اور منعل وہ جس کے زیر قدم چمڑے ہوں معلوم ہوا کہ مجلد اور منعل میں اختلاف نہیں تھا مگر مولف نے علی الاطلاق یہ لکھ دیا کہ امام صاحب جرابوں پر مسح کے قائل نہ تھے۔

مگر آپ کے مولانا وحید الزمان صاحب نے تو اپنی رائے زنی سے اور بھی وسعت دے دی، فرمایا:

وصح علی ...... جورب ...... غیر ثخین کما جاز علی عمامة. اھ
(کنز الحقائق ص ۱۵)

اور پتلی جراب پر مسح جائز ہے جیسا کہ پگڑی پر جائز ہے۔

یہ کیوں نہیں کہہ دیا کہ آج کل کپڑے کے جو موزے عموماً پہنے جاتے ہیں اس پر بھی مسح صحیح ہے۔ پتلی جراب تو یہی ہے۔

اعتراض:

(۲۰۵) سنت مسح موزہ میں یہ ہے کہ تین انگلیوں تر سے پاؤں کی انگلیوں کے سرے سے پنڈلی تک اوپر کی طرف کھینچے۔ (شرح وقایہ ص ۶۲)

جواب:

یہ صحیح ہے۔

باب پانی کے متعلق

اعتراض:

(۲۰۶) مسئلہ دہ دردہ کا اصل مذہب میں نہیں ہے۔
(مقدمہ عالمگیری جلد ا ص ۹۶، مقدمہ ہدایہ جلد ا ص ۱۰۱)

جواب:

مقدمہ عالمگیری اور مقدمہ ہدایہ میں یہ بات نہیں ہے۔ اگر دہ دردہ کی تصریح اصل مذہب نہیں ہے مگر اصل موجود ہے چونکہ شرح وقایہ میں ہے:

اصل المسئلة ان الغدیر العظیم الذی لا یتحرك احد طرفیه بتحرك

الطرف الآخر اذا وقعت النجاسة فی احد جوانبه جاز الوضوء من الجانب الآخر ثم قدر هذا بعشر فی عشر. اھ(شرح وقایہ ج۱ ص۸۷)

اصل مسئلہ یہ ہے کہ بڑا حوض وہ ہے جس کی ایک حرکت دینے کی وجہ سے دوسری جانب نہ ہلے۔ تو اگر اس کی ایک جانب نجاست گری ہو تو دوسری جانب سے وضو جائز ہے۔ پھر متأخرین نے اس کا اندازہ دہ در دہ سے کیا۔ (یہ سہولت عوام کی خاطر ہے)

اور حدیث میں بھی ہے پانی کی سرایت دس ہاتھ تک ہو سکتی ہے چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ندیم البئر اربعون ذراعا من جوانبها کلها (الحدیث)

(السعایة ج۱ ص۳۸۹)

چاروں جانب سے کنواں کی سرحد چالیس ہاتھ ہیں۔ یہ حدیث مسند احمد میں مروی ہے جس سے معلوم ہوا کہ دو کنوؤں کے درمیان ہر جانب سے دس دس ہاتھ کا فاصلہ ہونا چاہیے تاکہ اس کنویں کا پانی دوسرے کنویں میں سرایت نہ کرے۔ پتہ چل گیا کہ دس ہاتھ کی نجاست سرایت کر سکتی ہے۔

کتاب الصلوٰۃ

اعتراض:

(۲۰۷) نماز کا منکر کافر ہے۔ (درمختار جلد ۱ ص ۱۶۴، ہدایہ جلد ۱ ص ۲۵۱)

جواب:

ہدایہ کا حوالہ دینا صحیح نہیں ہے۔

اعتراض:

(۲۰۸) حکم کیا جاتا ہے نماز پڑھنے والے کے مسلمان ہونے کا۔ (درمختار جلد ۱ ص ۱۶۵)

(۲۰۹) بے نمازی کو نزدیک امام اعظم کے ہمیشہ قید رکھنا واجب ہے۔

(مالابد ص ۱۱، درمختار جلد ۱ ص ۱۶۵، ہدایہ جلد ۱ ص ۲۵۱)

جواب:

ہدایہ کے حوالے صحیح نہیں۔

(۲۱۰) امام شافعیؒ کے نزدیک قتل کیا وے۔ (درمختار جلد ۱ ص ۱۶۵، مالابد ص ۱۱)

(۲۱۱) امام شافعیؒ و امام احمدؒ کے نزدیک ایک نماز ترک کرنے والا کافر ہے۔
(مالابد ص ۱۱، درمختار جلد ۱ ص ۱۶۵، ہدایہ جلد ۱ ص ۱۵۲، کنز ص ۲۰)

جواب:

درمختار، ہدایہ اور کنز میں یہ بات نہیں ہے اور مالابد میں یوں ہے: احمد بن حنبلؒ تارك يك نماز عمدًا را كافر ميد اند. اھ (مالا بد منه ص ١٤)

امام احمدؒ قصداً ایک نماز کے تارک کو کافر جانتے ہیں۔
معلوم ہوا کہ تکفیر کی نسبت شافعی کی طرف صحیح نہیں ہے۔

(۲۱۲) تارک الصلوٰۃ مارا جائے یہاں تک کہ اس کا خون جاری ہو۔ (درمختار ج ۱ ص ۱۶۵)

جواب:

مسئلہ نمبر ۲۰۷ سے لے کر مسئلہ نمبر ۲۱۲ تک کے مسائل کا تعلق دلائل مختلف ہونے کی وجہ سے فقہاء کے اقوال بھی مختلف ہیں۔ فقہ حنفی کا اس مسئلہ میں فتویٰ یہ کہ جب تک کوئی شخص نماز کا انکار نہ کرے وہ کافر نہیں ہوگا۔ نماز نہ پڑھنا ویسے گناہ کا کام ہے۔ رہی نہ پڑھنے پر سزا تو یہ تعذیراً ہے۔

باب اوقات کے متعلق

اعتراض:

(۲۱۳) غلس میں نماز صبح پڑھنے کی احادیث کا ثبوت۔ (ہدایہ جلد ۱ ص ۲۶۸)
(۲۱۴) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل دوام غلس میں تھا اور صحابہؓ کا اسفار میں۔
(ہدایہ جلد ۱ ص ۲۷۱)

جواب:

یہ دونوں باتیں ہدایہ میں سرے سے ہی نہیں ہیں۔ حنفیہ کے ہاں اسفار کے دلائل قوی ہیں اس لیے ان کا عمل اسی پر رہا۔ حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں ہے:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اسفروا بالفجر فإنه أعظم للاجر. رواه اصحاب السنن الاربعة عن رافع بن خديج. اھ (نصب الرايه ج١ ص ٢٣٥)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا فجر کی نماز اجالے میں پڑھو کہ اس میں ثواب بہت

بڑا ہے۔ اس کو رافع بن خدیج سے اصحاب سنن اربعہ نے روایت کیا۔

یہ اور اس قسم کی اکثر روایات قولی ہیں اور غلس کی روایات فعلی ہیں۔ اور اصحاب کا عمل بھی اس پر رہا اور اعمال رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے وہ زیادہ آشنا تھے، ابراہیم نخعی نے فرمایا:

ما اجتمع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على شيء ما اجتمعوا على التنوير. (نصب الراية ج١ ص٢٣٨)

اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فجر کو اسفار میں ادا کرنے پر جس طرح متفق ہیں اور کسی بات پر اس طرح متفق نہیں۔

بخاری میں روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"والفجر حين بزغ" ...... وهذا دليل على انه عليه الصلوٰة والسلام كان يسفر بالفجر دائمًا وقلما صلاها بغلس. اھ (نصب الراية ج١ ص٢٣٩)

اور فجر جب کہ اچھی طرح طلوع ہو جائے اور یہ دلیل ہے اس بات کی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اکثر اجالے میں نماز پڑھتے تھے اور اندھیرے میں بہت کم پڑھتے تھے۔

اعتراض:

(۲۱۵) ظہر کا وقت دو مثل تک ہے۔ (ابوحنیفہؒ) (شرح وقایہ ص ۹۷)

(۲۱۶) ظہر کا وقت ایک مثل تک ہے۔ (صاحبینؒ) ابوحنیفہؒ سے بھی ایک روایت ہے یہی مذہب زفرؒ اور امام شافعیؒ اور امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا ہے۔

(درمختار جلد۱ ص ۱۶۸، کنز ص ۲۷، عالمگیری جلد۱ ص ۶۹، ہدایہ جلد۱ ص ۲۵۶، شرح وقایہ ص ۹۷، قدوری ص ۱۸، مالابد ص ۱۸)

(۲۱۷) امام ابوحنیفہؒ کی ایک مثل کی روایت لائق تصحیح ہے۔ (ہدایہ جلد۱ ص ۲۵۷)

جواب:

یہ ہدایہ پر بہتان ہے بلکہ ہدایہ میں اس کے خلاف یہ مصرح ہے۔

اذا تعارضت الآثار لا ينقضي الوقت بالشك اھ

(هداية مع فتح القدير ج١ ص١٥٣)

جب آثار متعارض ہوئے تو شک کی وجہ سے وقت خارج نہیں ہوگا اور حنفیہ کا یہی متفقہ

فتویٰ ہے اور امام کا مذہب بھی یہی ہے۔ اور اس سے رجوع ثابت نہیں کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ابردو بالظهر فإن شدة الحر من فيح جنهم اخرجه البخاری فی صحيحه والائمة الستة من حديث ابی هريرة. اھ (نصب الرايه ج۱ ص۲۲۸)

ظہر کی نماز ٹھنڈی کر کے پڑھو اس لیے کہ شدید گرمی جہنم کی سانس ہے۔ اس کو بخاری نے صحیح میں روایت کیا اور حدیث ابو ہریرہؓ کو ائمہ ستہ نے روایت کیا۔

اور دوسری روایت میں ہے:

عن ابی ذر قال: كنا مع النبی صلى الله عليه وسلم فی سفر فاراد المؤذن ان يؤذن فقال له: ابرد، ثم اراد ان يؤذن فقاله له ابرد، ثم اراد ان يؤذن فقال له: ابرد. حتى ساوى الظل التلول، فقال النبی صلى الله عليه وسلم إن شدة الحر من فيح جهنم. (رواه البخاری) (اعلاء السنن ج۱ ص۲)

حضرت ابو ذرؓ سے روایت ہے فرمایا: ایک سفر میں ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے تو موذن نے (ظہر کی اذان کمافی روایۃ البخاری) دینے کا ارادہ کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ٹھنڈی ہونے دے پھر ارادہ کیا تو فرمایا: ٹھنڈی ہونے دے پھر ارادہ کیا تو فرمایا: ٹھنڈی ہونے دے..... یہاں تک کہ سایہ ٹیلے کے برابر ہو گیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: بے شک گرمی کی شدت دوزخ کی سانس ہے۔ بروایت بخاری۔

اس سے بالکل واضح ہو گیا کہ ظہر کا وقت دو مثل تک ہے کیونکہ یہ ظاہر ہے کہ ٹیلوں کا سایہ جب اس کے برابر ہو گا تو ہر ایک چیز کا سایہ ایک مثل سے بڑھ جاتا ہے چنانچہ حضرت ابو ہریرہ نے فرمایا:

صل الظهر اذا كان ظلك مثلك والعصر اذا كان ظلك مثليك. (الحديث) رواه مالك واسناده صحيح اھ

ظہر کی نماز پڑھ جب کہ سایہ تیرے برابر ہو اور جب دو مثل ہے تو عصر کی نماز پڑھ۔ بروایت مالک اس کی اسناد صحیح ہے۔

اور بھی روایتیں ہیں جن سے وقت ظہر مثلین تک باقی رہنا کا ثبوت ملتا ہے۔ ساتھ ہی

مثلین کے بعد سے وقت عصر کی ابتدا کا بھی ثبوت واضح ہو جاتا ہے۔ تو جو یہ کہے کہ امام کا قول لائق تصحیح ہے۔ وہ قابل تادیب ہے۔

اعتراض:

(۲۱۸) عصر کا وقت ایک مثل سے شروع ہوتا ہے۔ (مذہب صاحبینؒ) (مطابق قدوری)

(درمختار جلد اص ۱۶۷، ہدایہ جلد اص ۲۵۷، منیہ ص ۶۸)

جواب:

یہ مسئلہ تو مذکورہ کتابوں میں ہے مگر اس عبارت سے نہیں ہے۔ امام کا مذہب بھی مطابق تصریحات احادیث صحیحہ ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں جیسا کہ اوپر کے مسئلہ سے ظاہر ہے۔

باب اذان کے متعلق

اعتراض:

(۲۱۹) اذان ٹھہر ٹھہر کر دے اور کلمے جدا جدا کہے۔

(شرح وقایہ ص ۸۶، کنز ص ۳۰، قدوری ص ۲۰)

جواب:

اور کلمے جدا جدا کہے اس کا یہی معنی ہے کہ ہر دو کلمے کے درمیان وقفہ کرے۔ چنانچہ علامہ ابن ہمام نے فرمایا:

الترسل هو ان يفصل بين كل كلمتين من كلماته بسكتة. اھ

(فتح القدير ج۱ ص۱۷۰)

ترسل کا معنی کلمات اذان کے ہر دو کلمے کے درمیان سکتہ سے فصل کرنا ہے۔

اور وحید الزمان صاحب نے بھی یہی لکھا اور کہا:

ويكره تركه ويندب اعادته. اھ (نزل الابرار ج۱ ص۵۹)

اور اس کو چھوڑنا مکروہ ہے اگر چھوڑ دیا تو اذان کا دہرانا مستحب ہے۔

اعتراض:

(۲۲۰) صحیح حدیث سے اذان کے کلمے دو دو بار اور تکبیر کے ایک ایک بار ہیں۔

(شرح وقایہ ص ۸۷)

جواب:

یہ غلط ہے شرح وقایہ میں ایسی کوئی بات نہیں ہے۔ اور حنفی مسلک کہ اذان اور اقامت کے کلمے دو دو مرتبہ کہنا حدیث صحیح سے ثابت شدہ ہیں۔ چنانچہ عبداللہ بن زید الانصاریؓ رؤیت اذان کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں خواب میں ملاقات شدہ شخص کی اذان نقل کرتے ہوئے کہا:

فاذن مثنى مثنى واقام مثنى مثنى رواه ابن ابى شيبة "المصنف" واخرجه البيهقي في سننه. قال في "الامام" وهذا رجاله رجال الصحيح.

(اعلاء السنن ج٢ ص٤)

تو انہوں نے اذان کے کلمے کو دو دو مرتبہ کہا اور اقامت کے کلمے کو بھی دو دو مرتبہ کہا۔ اس کو ابن بی شیبہ نے ''مصنف'' میں اور بیہقی نے ''سنن'' میں اس کی تخریج کی ہے۔ ''امام'' میں کہا کہ اس کے رجال رجال صحیح ہیں۔

اور اس طرح کثیر روایات میں کہ اذان و اقامت کا صحیح تر طریقہ طریقہ حنفی ہے۔ ان روایات میں نہ اقامت کے کلمے ایک ایک ہیں اور نہ ان میں ترجیع ہے۔

اعتراض:

(۲۲۱) ترجیع حدیث سے ثابت ہے۔ (ترجیع کہتے ہیں **اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله** دو دو بار آہستہ پھر دو دو بار بآواز بلند کہنے کو)

(ہدایہ جلد ا ص ۲۹۲، کنز ص ۳۰)

جواب:

یہ بات نہ ہدایہ میں ہے نہ کنز میں البتہ اس کے خلاف یہ مصرح ہے کہ:

سن (الاذان) بلا ترجيع اھ ولا ترجيع فيه اھ (۵)

اذان بلا ترجیع مسنون ہے۔ اور اذان میں ترجیع نہیں ہے۔

چنانچہ مذکورہ اوپر کے مسئلہ سے یہ ظاہر ہو گیا کہ اذان میں ترجیع نہیں ہے اور ابوداؤد کی حدیث جس میں ترجیع منقول ہے۔ اس کی روایات آپس میں مختلف ہیں بعض میں ترجیع ہے اور بعض میں ترجیع نہیں ہے۔ بلکہ اذان بلالؓ کی طرح ہے۔ اس کی وجہ سے بخاری نے اس کی تخریج نہیں کی ہے اور ابو محذورہؓ کی ترجیع ان کی ایک ذاتی خصوصیت اور مصلحت پر مبنی تھی

جواوروں کے لیے حجت نہیں بن سکتی ہے۔ چنانچہ ابن جوزیؒ "تحقیق" میں لکھتے ہیں:

ان ابا محذورة كان كافرًا قبل ان يسلم فلما اسلم ولقنه النبي صلى الله عليه وسلم الاذان اعاد عليه الشهادة وكررها لثبت عنده ويحفظها ويكرر فاعلى اصحابه المشركين فانهم كانوا ينفرون منها خلاف نفحرهم من غيرها فلما كررها عليه ظنها من الاذان فعله تسع عشرة كلمة

(نصب الراية ج۱ ص۲۶۳)

ابومحذورہؓ مسلمان ہونے سے پہلے کافر تھے۔ جب اسلام لایا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اذان کی تلقین کی تو شہادتین کو مکرر دہرایا کہ اس کے نزدیک وہ مثبت ہوئے اور اس کو محفوظ کرلے اور اس کو اپنے مشرک ہم جھولیوں پر مکرر کہے کیونکہ وہ دوسری باتوں کے بہ نسبت اس سے زیادہ معتبر تھے۔ تو جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو مکرر تلقین کی تو انہوں نے اس کو اذان گمان کر کے اذان سے شمار کریں اور کلمات اذان انیس (۱۹) گنوائے۔

ويؤيده ...... ما رواه النسائي باسناد جيد. (اعلاء السنن ج۳ ص۸۱)

اس حدیث سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے جس کو امام نسائی نے بسند جید روایت کیا ہے۔

اعتراض:

(۲۲۲) نماز کے لیے صلوٰۃ کہہ کر (سوا اذان کے) بلانا بدعت ہے۔

(ہدایہ جلد ۱ ص ۳۰۰، شرح وقایہ ص ۱۴۹، کنز ص ۳۱)

جواب:

مذکورہ کتابوں میں یہ مسئلہ نہیں ہے۔

اعتراض:

(۲۲۳) جو شخص ایسی مسجد میں داخل ہو جس میں اذان دے دی گئی ہو تو اس کو نکلنا مکروہ ہے یہاں تک کہ نماز پڑھ لے۔ (ہدایہ جلد ۱ ص ۵۶۸، کنز ص ۵۰)

جواب:

اگر کوئی شرعی عذر نہ ہو تو درست ہے۔

باب صفت نماز کے متعلق

اعتراض:

(۲۲۴) سترے کو ڈال دینا جائز نہیں نہ خط کھینچنا۔

(درمختار جلد اص ۲۹۷، ہدایہ جلد اص ۵۰۷، شرح وقایہ ص ۱۱۸، مالا بدص ۳۳)

(۲۲۵) جو سترے کے اندر سے گزرے تو نمازی ہٹا دے۔

(درمختار جلد اص ۲۹۷، ہدایہ جلد اص ۵۰۷، شرح وقایہ ص ۱۱۸)

(۲۲۶) جب منہ کعبے کی طرف ہے تو کعبے کی نیت کرنی جائز نہیں۔ (منیہ ص ۶۶)

جواب:

منیہ میں ''جائز نہیں'' کا لفظ نہیں ہے۔ بلکہ یہ مذکور ہے کہ ''شرط نہیں ہے'' کیوں غیر مقلدین کے نزدیک اس میں نیت جائز نہیں؟

اعتراض:

(۲۲۷) نماز فرض میں نیت تعداد رکعات کی فرض نہیں۔ (شرح وقایہ ص ۹۰)

(۲۲۸) لمبی چوڑی نیت کی ضرورت نہیں۔ (بہشتی زیور حصہ ۲ ص ۳۱)

(۲۲۹) سنت اور مستحب میں تعیین نیت شرط نہیں مطلق نیت کافی ہے۔

(درمختار جلد اص ۱۷۵، بہشتی گوہر ص ۳۵)

جواب:

درمختار کا حوالہ صحیح نہیں ہے۔

اعتراض:

(۲۳۰) قیام فرض ہے۔ (شرح وقایہ ص ۹۱، قدوری ص ۳۲)

جواب:

یہ بات فرائض کے لیے ہے اور غیر مقلدین کا بھی مذہب ہے۔

(۲۳۰) بجائے ''سبحانك اللهم'' کے ''اللهم باعد بيني الخ'' پڑھنا زیادہ صحیح ہے۔ (ابن ہمام) (شرح وقایہ ص ۹۴)

جواب:

مولف کی سمجھ کا کیا ٹھکانہ ان کو شرح وقایہ میں ابن ہمام کا نام مل گیا۔ حالانکہ ابن ہمام کی پیدائش میں اور مولف شرح وقایہ کی پیدائش میں کافی فرق ہے۔ مؤلف شرح وقایہ کی پیدائش ۷۴۷ھ میں ہوئی اور ابن ہمام کی ۸۸۷ میں۔ گویا ابن ہمام شرح وقایہ سے ۱۴۱ سال بعد پیدا ہوئے۔

ابن ہمام کی تصریح اس سلسلہ میں یوں ہے:

فاثبت من فعل الصحابة الافتتاح بعده علیه الصلوٰة والسلام سبحانك اللهم مع الجهر به لقصد تعليم الناس ليقتدوا انسوا كان دليلا على انه الذى كان عليه صلى الله عليه وسلم الامر او انه كان الاكثر من فعله

(فتح القدير ج۱ ص۲۰۲)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد فعل صحابہؓ سے جب یہ ثابت ہوا کہ وہ نماز کا افتتاح سبحانك اللهم الخ سے کرتے تھے ساتھ ساتھ (کبھی کبھی) جہر سے بھی پڑھتے تھے تا کہ لوگ اس کو پڑھیں اور اس سے مانوس ہوں۔ تو اس امر کی یہ دلیل ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری عمل یہی تھا یا اکثر یہی پڑھا کرتے تھے۔

اعتراض:

(۲۳۲) "سبحانك اللهم" اور "انی وجهت" کو نفل نماز میں ملانا جائز ہے۔

(درمختار جلد ا ص ۲۲۷)

(۲۳۳) انی وجهت الخ نماز کے اندر پڑھنا مسنون ہے۔ (ابو یوسفؒ)

(شرح وقایہ ص ۹۴، منیہ ص ۸۲)

جواب:

یہ مسئلہ شرح وقایہ میں نہیں ہے بلکہ اس کے خلاف نہ پڑھنا مذکور ہے۔ اور فتویٰ بھی اسی پر ہے اور جن روایات سے پڑھنا ثابت ہے وہ نوافل پر محمول ہیں چنانچہ اس کی تائید صحیح ابی عوانہ اور سنن نسائی کی حدیث سے ہوتی ہے۔ (حلبی کبیر ص ۳۰۳)

اعتراض:

(۲۳۴) ناف کے نیچے ہاتھ باندھنے کی حدیث باتفاق ائمہ محدثین ضعیف ہے۔

(ہدایہ جلد ا ص ۳۵۰)

جواب:

یہ افتراء ہے ہدایہ میں کہیں یہ عبارت نہیں۔ یہ مسئلہ حدیث صحیح سے ثابت ہے۔ چنانچہ حدیث میں ہے:

وائل بن حجر سے روایت ہے کہا: میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ نماز کے اندر ناف کے نیچے دایاں ہاتھ کو بایاں ہاتھ پر رکھا۔ ابن ابی شیبہ نے اس کی تخریج کی ہے۔ اور اس کے رجال ثقات ہیں اور شیخ قاسم ابن قطلو بغا حنفی نے کہا کہ یہ سند جید ہے۔ بحوالہ شرح ترندی لابی الطیب شیخ ابوالطیب نے کہا کہ یہ حدیث سنداً اور متناً دونوں طرح صحیح ہے کہ اس سے حجت قائم ہوگی۔

اعتراض:

(۲۳۵) سینے پر ہاتھ باندھنے کی حدیث قوی ہے۔

(ہدایہ جلد ا ص ۳۵۰، شرح وقایہ ص ۹۳)

جواب:

ہدایہ اور شرح وقایہ دونوں میں یہ بات کہیں مذکور نہیں۔ البتہ ابن ہمام نے "فتح القدیر" میں فرمایا ہے:

الثابت من السنة وضع اليمين على الشمال ولم يثبت يوجب تعيين المحل. (اعلاء السنن ج۲ ص ۱۴۵)

حدیث سے صرف دایاں ہاتھ بایاں ہاتھ پر رکھنا صحیح طور سے ثابت ہے لیکن ایسی کوئی حدیث درجہ ثبوت تک نہیں پہنچی کہ محل متعین ہو۔

صحیح ابن خزیمہ کی جس حدیث پر خصم کی بنیاد ہے اس کی تصحیح نہ حافظ ابن حجر نے کی اور نہ ذہبی نے اور دونوں نے سکوت کیا حالانکہ اثبات مذہب کے لیے اس کی شدید ضرورت تھی۔

(حاشية نصب الراية ج۱ ص ۳۱۶)

اعتراض:

(۲۳۶) ناف کے نیچے ہاتھ باندھنے کی حدیث مرفوع نہیں ہے۔ وہ قول حضرت علیؓ سے ہے اور ضعیف ہے۔ (شرح وقایہ ص ۹۳)

جواب:

یہ بات شرح وقایہ میں بالکل نہیں یہ کذب صریح ہے۔ ہاں علامہ ابن قیم کی تحقیق بدائع الفوائد میں یہ ہے۔

ان السنة الصحيحة وضع اليدين تحت السرة وحديث على فهذا صحيح وان وضع اليدين على الصدر منهى عنه. اھ

ابن القیم نے "بدائع الفوائد" میں بیان کیا کہ سنت صحیحہ دونوں ہاتھ کو ناف کے نیچے رکھنا ہے اور اس میں حضرت علیؓ کی حدیث صحیح ہے اور سینے پر ہاتھ باندھنا منہی عنہ ہے۔

(ملاحظہ ہو حاشیہ نصب الرایہ ج ۱ ص ۳۱۶)

اعتراض:

(۲۳۷) حضرت میرزا مظہر جان جاناںؒ مجددی حنفی سینہ پر ہاتھ باندھنے کی حدیث کو بسبب قوی ہونے کے ترجیح دیتے تھے اور خود سینہ پر ہاتھ باندھتے تھے۔

(مقدمہ ہدایہ جلد ۱ ص ۱۱۱، وص ۳۵۱)

جواب:

ہدایہ کے مصنف کی وفات جیسا کہ خود مولف نے ص ۱۱۱ میں لکھا ہے۔ ۵۹۳ھ میں ہوئی ہے اور حضرت مرزا صاحب کی ولادت ۱۱۱۱ یا ۱۱۱۳ ہجری میں ہوئی ہے پھر صدیوں بعد پیدا ہونے والے مرزا صاحب نے صاحب ہدایہ کیونکر نقل کر سکتے تھے اور ابن قیم کے مقابلہ میں مرزا صاحب کی حدیث دانی کی کیا حیثیت ہے۔ جو مؤلف اس سے سند پکڑتے ہیں۔

اعتراض:

(۲۳۸) ابن المنذر نے امام مالکؒ سے ہاتھ باندھنا حکایت کیا ہے۔ (ہدایہ جلد ۱ ص ۳۵۰)

جواب:

ہدایہ میں یہ مسئلہ نہیں ہے۔ مولف کی غلط بیانی ہے کہ اسے جھوٹ بولنے میں شرم بالکل

نہیں آتی۔ اگر فقہاء نے امام مالکؒ کا مذہب ہاتھ چھوڑنا ہی نقل کیا ہے۔ چنانچہ امام شعبانی فرماتے ہیں:

قال مالك فى اشهر روايتيه ان صير سل يديه ارسالا وقال احمد روايتان اشهرهما كمذهب ابى حنيفة. (ميزان للشعرانى ج١ ص١٢٠)

امام مالکؒ کی دو روایتوں میں مشہور تر روایت جوان کا مشہور قول ہے کہ دونوں ہاتھوں کو چھوڑ ہی دے اور امام احمدؒ سے دو روایتیں مشہور تر روایت مذہب حنفی کے مطابق ہے۔

اعتراض:

(۲۳۹) "لا صلوٰة إلا بفاتحة الكتاب" یہ حدیث بسند صحیح صحاح ستہ و ابن حبان و سنن دار قطنی وغیرہ میں مروی ہے۔ (ہدایہ جلد ۱ ص ۳۶۱)

جواب:

ہدایہ میں صرف حدیث نقل کی ہے نہ اس کو صحیح بتایا ہے نہ صحاح ستہ، ابن حبان و سنن دار قطنی کا حوالہ دیا ہے یہ سب مولف کی افتراء پردازی ہے۔ ہدایہ کی عبارت اس طرح ہے:

القرأة الفاتحة لا تتعين ركنا عندنا وكذا ضم السورة اليها خلافا للشافعى رحمه الله فى الفاتحة. لقوله عليه السلام لا صلوٰة الا بفاتحة الكتاب ولنا قوله تعالىٰ فاقرؤا ما تيسروا من القران.

(هدايه مع فتح القدير ج١ ص٢٠٦)

تو ہمارے نزدیک قرأت فاتحہ رکن (فرض) ہونا متعین نہیں اور اس طرح ضم سورت بھی فرض نہیں امام شافعی کے خلاف ہے کہ ان کے نزدیک فاتحہ پڑھنا فرض ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا: فاتحہ پڑھے بغیر نماز نہیں اور ہماری (حنفیہ) کی دلیل اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: سو پڑھو قرآن میں سے جو آسان ہو۔

آپ کی حدیث صحاح وغیرہ میں موجود ہے مگر حنفیہ کی دلیل قرآن میں صراحۃً موجود ہے اور خبر واحد متواتر یعنی قرآن کے ساتھ مقابلہ نہیں کر سکتی ہے۔ اس لیے حنفیہ فاتحہ اور ضم سورت کو واجب بتاتے ہیں کیونکہ جس طرح قرأت فاتحہ ثابت اس طرح آیت بھی ثابت ہے۔ اس کے باوجود غیر مقلدین ضم سورت کو سنت بتاتے ہیں۔ چنانچہ ابوداؤد ابو سعیدؓ سے

روایت کرتے ہیں:

ان نقرأ بفاتحة الكتب و ما تيسر (قال الحافظؒ) اسناده صحيح وقال ابن سيد الناس. اسناده صحيح ورجاله ثقات ورواه ابن حبان في صحيحه.
(اعلاء السنن ج۲ ص۱۶۸)

ہمیں فاتحہ الکتاب اور قرآن سے جو آسان ہو اس کو پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے۔ حافظ ابن حجر نے کہا اس کی اسناد صحیح ہے۔ اور ابن سید الناس نے کہا اس کی اسناد صحیح اور رجال ثقات ہیں اور اس کو ابن حبان نے بھی اپنی "صحیح" میں روایت کیا ہے۔

حنفیہ کی مؤیدات میں سے بخاری و مسلم کی وہ حدیث بھی ہے جو قصہ مسیئ میں وارد ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اِقْرَأْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ (الحديث) (نصب الراية ج۱ ص۳۶۶)

پھر پڑھ قرآن کہ جو حصہ تیرے پاس ہے اس میں جو آسان ہو۔

عن ابى هريرة رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لا صلوٰة الا بقراة. رواه مسلم. (اعلاء السنن ج۲ ص۱۶۷)

حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: قرأت کے علاوہ نماز نہیں۔ بروایت مسلم۔

تو آیت قرآنی اور احادیث صحیحہ کی تصریحات سے واضح ہو گیا کہ فرض صرف علی التعین قرأت قرآن ہے۔ اور فاتحہ اور ضم سورت واجب ہیں۔

اعتراض:

(۲۴۰) ابن ہمام نے "ثقلت القرآن" والی حدیث کے راوی کو ثقہ بتا کر کہا کہ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جہری نماز میں امام کے پیچھے فاتحہ پڑھے۔ (ہدایہ جلد ا ص ۴۲۹)

جواب:

یہ بات بھی ہدایہ میں کہیں نہیں اور ہدایہ میں ابن ہمام کی کسی بات کا نقل کرنا مولف جیسے غبی کی سمجھ میں تو آ سکتا ہے مگر کوئی پڑھا لکھا اس جھوٹ کو صحیح باور نہیں کر سکتا۔ یہ ہدایہ اور ابن ہمام پر کھلا بہتان ہے۔ مذکور حدیث کی نقل کے فوراً بعد تردیداً انہوں نے صاف فرمایا کہ:

فان حديث المنع "من كان له امام" اصح فبطل رد المتعصبين وتضعيف بعضهم لمثل ابی حنيفة مع تضعيفه فی الرواية الی الغاية حتی انه شرط التذكر لجواز الرواية بعد علمه انه خطه ولم يشترط الحفاظ هذا.
(فتح القدير ج۱ ص۲۴۰)

بے شک نہ پڑھنے کی حدیث یعنی "من کان لہ امام" صحیح تر ہے۔ تو ابوحنیفہ جیسی شخصیت پر متعصبین کی تردید اور بعض کی تضعیف بے اصل و باطل ہے حالانکہ ان کی روایت حدیث میں بڑی سختی ہے۔ یہاں تک کے روای کو اپنے خط کا علم ہونے کے ساتھ ساتھ ابتدا سے انتہاء تک برابر یاد رہنا شرط ہے اور یہ شرط اور کسی حفاظ کے ہاں نہیں ہے۔

اور ہدایہ میں یہ صاف ہے کہ

لا يقرأ المؤتم خلف الإمام. (هداية مع فتح القدير ج۱ ص۲۳۸)

مقتدی امام کے پیچھے بالکل نہ پڑھے۔

اعتراض:

(۲۴۱) امام کے پیچھے فاتحہ نہ پڑھنے کی احادیث ضعیف ہیں۔ (شرح وقایہ ص۱۰۸، ۱۰۹)

جواب:

یہ بھی بہتان ہے۔ شرح وقایہ میں بالکل نہیں ہے۔ قرأت خلف الامام کے عدم جواز پر ایک حدیث بھی موجود نہ ہوتو بھی بال برابر حرج نہیں جب کہ صریح ارشاد باری تعالیٰ موجود ہے۔ آگے چل کر آیت پر بحث ہوگی مگر اس کے باوجود بکثیر تعداد احادیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کا انبار ہے کہ قرأت خلف الامام کسی بھی حالت میں جائز نہیں۔ چنانچہ بروایت ابوموسیٰ الاشعری حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مرفوعاً مروی ہے، فرمایا:

وإذا قرأ (أی الامام) فانصتوا رواه مسلم وقال الحافظ فی الفتح هو حديث صحيح صححه الامام احمد وكذا الحافظ الطبری و كذا رواه ابو عوانة فی صحيحه و كلم ما فی "صحح" ابو عوانة صحيح ورواه النسائی وسكت وصححه ابن حزم ملخصًا. وعن عمران بن حصين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى الظهر فجعل رجل يقرأ خلفه بسبح اسم ربك الاعلى فلما انصرف قال: ايكم قرأ أو ايكم القارى؟ قال رجل انا فقال: قد

ظننت ان بعضكم خالجنيها. رواه مسلم. وفي بعض الرواية فهى عن القرأة خلف الإمام ولم ...... البيهقي والدار قطني الا بتفرد الحجاج. فليس بشئ لان لفظ خالجنيها مؤيد له...... روى البزاز بسند جيد واحمد ورجاله رجال الصحيح. ملخصًا.

عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال كل من كان له امام فقرأته له قرأة رواه ابن ابي شيبة بسند صحيح وكذا روى محمد في المؤطا بطريق ابي حنيفة قال العيني طريق صحيح وقال محمد ابن منيع وابن الهمام وهذا الاسناد صحيح على شرط الشيخين (قال العلامة العثمانيؒ) ورجاله رجال الجماعة ملخصًا (اعلاء السنن ج٤ ص٤٨)

اور جب امام قرأت کیا کرے تو تم خاموش رہا کرو۔ مسلم نے اس کو روایت کیا اور ''فتح الباری'' میں حافظ نے کہا کہ یہ حدیث صحیح ہے۔ امام احمد اور حافظ ابو جعفر طبری نے اس کی تصحیح کی ہے۔ اور اس طرح ابو عوانہ نے اپنی ''صحیح'' میں اس کی روایت کی اور صحیح ابو عوانہ میں جو احادیث ہیں وہ صحیح ہیں۔ نسائی نے اس کی روایت کی اور سکوت کیا۔ ابن حزم نے اس کی تصحیح کی ہے۔

اور عمران بن حصین سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر کی نماز پڑھی تو ایک شخص آپ کے پیچھے "سبح اسم ربك الاعلى" پڑھنے لگے۔ آپ جب فارغ ہوئے تو فرمایا کہ تم میں سے کس نے پڑھا ہے یا یہ فرمایا کہ تم میں سے کون شخص پڑھنے والا ہے؟ ایک شخص نے عرض کیا کہ میں ہوں۔ آپ نے فرمایا مجھے معلوم ہوا کہ تم میں سے بعض نے مجھے اس خلجان میں ڈالا۔ بروایت مسلم اور بعض روایت میں یہ بھی موجود ہے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قرأت خلف الامام سے منع فرمادیا۔ بیہقی اور دار قطنی اس میں حجاج کے متفرد ہونے کے علاوہ اور کوئی علت نہیں نکال سکے۔ تو یہ علت کوئی چیز نہیں جب کہ لفظ ''خالجنیھا'' اس کی زیادت کی پوری پوری تائید کردی ہے۔ اسی معنی میں بزاز نے بسند جید روایت کی ہے اور امام احمد نے بھی، امام احمد کے رجال رجال صحیح ہیں۔ اور حضرت جابرؓ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص کا کوئی امام ہو تو امام کی

قرأت اس کی قرأت ہے۔ ابن ابی شیبہ نے بسند صحیح اس کی روایت کی ہے۔ اور اس طرح امام محمد نے موطا میں بطریق ابوحنیفہ اس کی روایت کی عینی نے کہا یہ طریق صحیح ہے۔ اور محمد بن منیع اور ابن ہمام نے کہا یہ اسناد شیخین کی شرط پر صحیح ہے۔ علامہ عثمانی نے فرمایا اس کے رجال رجال صحیح ہیں۔

واضح رہے کہ قرأت خلف الامام چاہے نماز جہری ہو یا سری جائز نہیں، اس طرح اور بھی روایات صحیحہ موجود ہیں۔ مطولات، حنفیہ اور حنبلیہ میں دیکھ لی جائے۔ پھر جن احادیث میں قرأت فاتحہ امام کے پیچھے پڑھنے کا ذکر ہے اس سے مراد قرأت حکمی ہے چنانچہ روایت مذکورہ یعنی امام کی قرأت مقتدی کی قرأت ہے اس سے یہ ظاہر ہے۔ یہ حنفیہ کی جامع نظری ہے جس کے لپیٹ میں ساری احادیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم آگئیں۔ اور آپ کے امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

وقد ثبت بالكتاب والسنة وبالاجماع ان انصات المأموم لقرأة امامة يتضمن معنى القرأة. (فتاویٰ ابن تیمیہ ج ۲۳ ص ۲۹۰)

اور کتاب وسنت اور اجماع سے یہ ثابت ہو چکا کہ قرأت امام کی خاطر مقتدی کا چپ رہنا معنی قرأت کے متضمن ہے۔

و ثبت فى هذا الحال قرأة الامام له قرأة كما قال ذلك جماهير السلف والخلف من الصحابة والتابعين لهم باحسان وفى ذالك الحديث المعروف (المذكور) (فتاویٰ ابن تیمیہ ج ۲۳ ص ۲۷۱)

اور ثابت ہو گیا کہ اس حال میں امام کی قرأت مقتدی کی قرأت ہے چنانچہ صحابہ اور تابعین میں سے اور جمہور سلف وسلف اس کے قائل ہیں اور اس میں حدیث مشہور (مذکور) بھی ہے۔

وايضا فالمستمع للفاتحة هو كالقارى ولهذا يؤمن على دعائها واما الانصات مامور به حال قرأة الامام فهو من باب المتابعة للامام فهو فاعل للاتباع المامور به اى بمقصود القرأة واذا قرأ الفاتحة ترك المتابعة المأمور به بالانصات وترك الانصات بالمأمور به فى القرآن.

(فتاویٰ ابن تیمیہ ج ۲۳ ص ۳۱۲)

و دليل ذلك اتفاقهم على انه مامور حال القرأة المستحبة بالانصات اما امر واجب واما امر استحباب وانه مكروه لهم القرأة حال الاستماع فلولا ان الابتماع كالقرأة بل وافضل لم يكن مامورا بالانصات منها من القرأة فان الله لا يأمر بالادنى فهى عن الافضل. (فتاویٰ ابن تیمیہ ج ۲۳ ص ۳۲۱)

اعتراض:

(۲۴۲) حضرت ابن عمرؓ کا اثر فاتحہ خلف الامام نہ پڑھنے کا ضعیف ہے۔

(شرح وقایہ ص ۱۰۹)

جواب:

یہ صریح افتراء ہے۔ شرح وقایہ میں کہیں نہیں اور حضرت ابن عمرؓ کا اثر اس سے بالکل محفوظ ہے۔ ملاحظہ ہو:

عن نافع ان عبدالله بن عمر كان اذ سئل هل يقرأ احد خلف الامام؟ قال: اذا صلى احدكم خلف الامام فحسبه قرأة الامام واذا صلى وحده فليقرأ. قال: وكان عبدالله بن عمرؓ لا يقرأ خلف الامام. اخرجه مالك فى الموطا وسنده من اصح الاسانيد وهذا هو اصح الاسانيد عند البخارى. ولهذا المعنى اخرج عبدالرزاق فى مصنفه بسند صحيح ورجاله رجال الجماعة وكذا البيهقى بسند صحيح رجاله رجال الجماعة واخرج عبدالرزاق ايضا بسند صحيح. ان ابن عمر كان ينهى عن القرأة خلف الامام. (ملخصًا) (اعلاء السنن ج٤ ص ٧٦)

نافع سے روایت ہے کہ عبداللہ بن عمرؓ سے جب سوال کیا جاتا کہ کیا امام کے پیچھے قرأت پڑھی جائے؟ تو فرماتے کہ جب بھی کوئی امام کے پیچھے نماز پڑھے تو اس کو امام کی قرأت کافی ہے اور جب تنہا پڑھے قرأت کرنا چاہیے۔ پھر نافع نے کہا کہ عبداللہ بن عمرؓ امام کے پیچھے قرأت نہ پڑھتے تھے۔ امام مالکؒ نے مؤطا میں اس کی تخریج کی ہے اور یہ سند اصح الاسانید ہے اور بخاری کے نزدیک یہی ہے صحیح ترین سند اور اسی معنی میں عبدالرزاق نے بسند صحیح اپنی مصنف میں اس کی تخریج کی ہے اور اس کے رجال رجال جماعت ہیں اور اس طرح بیہقی نے بھی بسند صحیح تخریج کی اور اس کے رجال بھی رجال جماعت ہیں اور عبدالرزاق نے بسند

صحیح ابن عمرؓ سے یہ بھی تخریج کی ہے کہ عبداللہ بن عمرؓ قرأت خلف الامام سے منع کرتے تھے۔

اس طرح عبداللہ بن عمرؓ سے اور بھی تخریجات بسند صحیح موجود ہیں۔ تو یہ واضح ہوگیا کہ مؤلف کا قول صریح جہالت پر مبنی تھا۔ ان کو نہ حدیث کی اطلاع ہے اور نہ آثار صحابہ کی خبر ہے اور یہ بھی ثابت ہوگیا کہ قرأت خلف الامام کسی بھی حال میں جائز نہیں چاہے نماز سری ہو یا جہری اور یہ ہے حنفیوں کا مذہب۔

اعتراض:

(۲۴۳) حضرت علیؓ کا قول بھی منع فاتحہ میں ضعیف ہے۔ اور باطل ہے۔

(شرح وقایہ ص ۱۱۰)

جواب:

یہ بھی بہتان ہے، شرح وقایہ میں بالکل نہیں ہے۔ اور قول علیؓ کے متعلق ملاحظہ ہو:

اخرج ابن ابی شیبة فی "مصنفه" عن علیؓ قال: من قرأ خلف الامام فقد اخطأ الفطرة و (فی السند) محمد الاصبهانی قال الذهبی صدوق وقال ابو حاتم لا یحتج به وقال فی الکاشف اخرج له الترمذی والنسائی وابن ماجة وقواه ابن حبان وباقی السند علی شرط الصحیح وقد جاء لمحمد الاصبهانی فی ذلك متابعة عند الدار قطنی وکذا راوه عبد الرزاق عن الثقات منقطعًا وعندنا انقطاع الثقة لا یضر اھ (ملخصًا) وقال صاحب التمهید ثبت عن علی وسعد وزید ابن ثابت انحلا قرأة مع الامام لا فیما اسر ولا فیما جهر. (اعلاء السنن ج٤ ص ٥٢)

ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف میں حضرت علیؓ سے تخریج کی ہے کہ فرمایا انہوں نے کہ جس نے امام کے پیچھے قرأت کی اس نے فطرت میں خطا کی۔ اس کی سند میں محمد اصبہانی ہے۔ ذہبی نے کہا صدوق یعنی سچے ہیں اور ابو حاتم نے کہا اس میں حجت نہیں ہوسکتی اور "کاشف" میں ذہبی نے کہا کہ اس سے ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے تخریج کی اور ابن حبان نے اس کو قوی بتایا اور باقی سند اس قول کی صحیح کی شرط پر ہے اور دارقطنی کے ہاں اس کی متابعت موجود ہے۔ اور اس طرح اس کو عبدالرزاق نے ثقات سے منقطعاً روایت کیا اور ہمارے (حنفیہ)

کے ہاں ثقہ کے انقطاع سے نقصان نہیں پہنچتا اور صاحب ''تمہید'' نے کہا حضرت علیؓ، سعدؓ اور زید بن ثابتؓ سے یہ ثابت ہوگیا کہ امام کے ساتھ قرأت نہیں ہے نہ سری نماز میں نہ جہری نماز میں۔

تو معلوم ہوگیا کہ مؤلف کا باطل کہنا ہی بے اصل ہے۔ (مگر ہم یہاں مؤلف کی اس قابلیت کی دم نہیں ناپتے کہ جو باطل ہو اس پر ضعیف کا اطلاق کس طرح؟) کچھ دیر کے لیے ہم مان بھی گئے کہ حضرت علیؓ کا قول باطل ہے۔ مگر زید بن ثابتؓ سے بروایت مسلم وطحاوی بطرق ثقات، جابر بن عبداللہؓ بروایت مالک بسند صحیح و بروایت طحاوی وترمذی، عبداللہ بن عمرؓ بروایت مؤطا وغیرہ، عبداللہ بن مسعودؓ سے بروایت طبرانی وطحاوی ومؤطا محمد بطریق ثقات، ابن عباسؓ بروایت طحاوی بسند حسن و دارقطنی، ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ سے بروایت عبدالرزاق بطریق مرسل اور بھی دوسرے اجلہ اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے قرأت خلف الامام کے متعلق منع وارد ہے۔ (اعلاء السنن ج ۴ ص ۴۷)

امام لکھنوی نے فرمایا:

اعلم انهم قد استدلوا علی ما ذهبوا الیه بالآثار المنقولة عن الصحابة القولیة و الفعلیة فی ترک القرأة عن ابی الدرداء و ابن عمر و عمر بن الخطاب وعلی وابن مسعود وجابر وزید بن ثابت وابن عباس وسعد بن ابی وقاص (وغیرهم) وذکروا انه مذهب ثمانین نفرا من الصحابة منهم العشرة المبشرة.

(امام الکلام فی ما یتعلق بالقرأة خلف الامام للامام عبد الحی الکهنوی ص۱۵۹ طبع المطبع العلوی)

معلوم ہو کہ حنفیہ اپنے مذہب پر صحابہ کے آثار قولی وفعلی سے بھی استدلال کرتے ہیں چنانچہ ابوالدرداءؓ، ابن عمرؓ، عمر بن الخطابؓ، علیؓ، ابن مسعودؓ، جابرؓ، زید بن ثابتؓ، ابن عباسؓ، سعد بن ابی وقاصؓ وغیرہ سے مروی ہے۔ اور یہ مذکور ہے کہ یہ اسی (۸۰) صحابہ کا مذہب ہے۔ ان میں سے عشرہ مبشرہؓ بھی ہیں۔

اعتراض:

(۲۴۴)اذا کبر الامام فکبروا الخ والی حدیث ضعیف ہے۔(شرح وقایہ ص ۱۱۰)

جواب:

شرح وقایہ کا حوالہ محض جھوٹ ہے۔اس حدیث پر بحث پہلے گزر چکی۔یہ حدیث بالکل صحیح ہے۔

اعتراض:

(۲۴۵)مشرکین نے قرآن سننے سے پرہیز کیا آپس والوں سے کہتے" لَا تَسْمَعُوْا لِهٰذَا الْقُرْاٰنِ الخ"(مت سنو اس قرآن کو) تو اللہ نے ان کو نصیحت کی فرمایا" وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا"(جب پڑھا جاوے قرآن تو سنو اور چپ رہو)

(ہدایہ جلد ا ص ۴۳۰)

(۲۴۶)اور نیز اس کا شان نزول یہ ہے کہ لوگ نماز میں باتیں کرتے تھے یا سلام کرتے تھے یا وعظ کے متعلق ہے۔(ہدایہ جلد ا ص ۴۳۱)

جواب:

ہدایہ میں یہ باتیں بالکل نہیں۔بلکہ ہدایہ میں تو یہ ہے:

ولا یقرأ المؤتم خلف الامام ویسمع وینصت وان قرأ الامام آیة الترغیب والترھیب لان الاستماع والانصات فرض بالنص والقرأة وسؤال الجنة والتعوذ من النار کل ذلك مخل به. (ھدایة مع فتح القدیر ج۱ ص۲٤۱)

اور مقتدی امام کے پیچھے قرأت نہ کرے اور کان لگا کر سنے اور خاموش رہے۔اگرچہ امام ترغیب و ترہیب کی آیت پڑھے کیونکہ کان دھر کر سننا اور خاموش رہنا نص قرآنی سے فرض ہے،اور امام کے پیچھے قرأت کرنا جنت کا سوال کرنا یا جہنم سے پناہ مانگنا یہ سب کے سب استماع اور انصات کے لیے بڑے نقصان دہ ہیں۔

آیت:وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا (الآیة) (الاعراف:۲۰۴)

اور جب قرآن پڑھا جائے تو اس کو کان لگا کر سنو اور خاموش رہو۔

اس کی شان نزول میں مختلف روایتیں ہیں۔چنانچہ علامہ لکھنوی نے فرمایا:

ان الروايات عن الصحابة ومن بعدهم فی شان نزولها مختلفة علی ما اورده السیوطی والزیلعی ابن حجر وغیرهم فی کتبهم. (امام الکلام ص ۷۷)

صحابہ اور ان کے بعد والوں کی روایات اس کی نزول میں مختلف ہیں جیسا کہ سیوطی، زیلعی، ابن حجر وغیرہ نے اپنی اپنی کتابوں میں ان کا تذکرہ کیا ہے۔

اس کے بعد علامہ لکھنوی نے اس کی شان نزول میں اکتیس (۳۱) تخریجات کا ذکر کیا اور مفسرین نے اس سے زائد بھی ذکر کیا۔ جن میں علاوہ چند روایات کے باقی ساری نماز کے متعلق ہیں۔ اس لیے علامہ ابن تیمیہ صاحب نے ذکر آیت کے بعد صاف فرمایا کہ:

وقد استفاض عن السلف انها نزلت فی القرأة فی الصلاة وذکر احمد بن حنبل الاجماع علی انها نزلت فی ذلك. (فتاوی ابن تیمیہ ج ۲۳ ص ۲۶۹)

اور سلف صالحین سے یہ مشہور ہو چکا ہے کہ اس کی شان نزول قرأۃ فی الصلوٰۃ ہے اور امام احمد بن حنبل نے آیت کا نزول اس کے متعلق ہونے پر اجماع کا ذکر فرمایا۔

تو عدم قرأت خلف الامام واجب ٹھہرا اگر شان نزول سے قطع نظر کیا جائے تو بھی آیت اس بات پر ظاہر ہے کہ قرأت خلف الامام ناجائز ہے۔ احکامات اور استدلالات کے میدان میں عموم لفظ کا اعتبار ہوا کرتا ہے۔ خصوصی امور کی طرف التفات نہیں کی جاتی ہے اور یہ بین الفریقین کا مسلم اصول ہے۔ اسی بنیاد پر ڈٹ کر ابن تیمیہ نے صاف اعلان کر دیا کہ:

"وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ (الایة)" لفظ عام ...... فتبین ان الاستماع الی قرأة الامام امر دل علیه القران دلالة قاطعة وجاء ت السنة موافقة للقران والعادل استماعها الی قرأتها انما بعد لان قرأتها عنده افضل من الاستماع وهذا غلط یخالف النص والاجماع فان الکتاب والسنة قرأت المؤتم بالاستماع دون القرأة والامة متفقة علی ان استماعه لما زاد علی الفاتحة افضل من قرأته لما زاد علیها. (فتاویٰ ابن تیمیہ ج ۲۳ ص ۲۶۹ الی ص ۲۷۲)

"وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ (الایة)" لفظ عام ہے تو اس سے بین طور پر ثابت ہو گیا کہ قرأت امام کا کان لگا کے سننا ایسا امر ہے جس پر قرآن قطعی طور پر دلالت کرتا ہے اور قرآن کے موافق سنت صحیحہ بھی وارد ہیں اور استماع سے قرأت کی طرف عدول کرنے والے کا یہی

مطلب ہے کہ اس کے ہاں سننے سے پڑھنا افضل ہے اور یہ بالکل غلط ہے کیونکہ وہ اجماع اور نص کے مخالف خیال ہے اس لیے کہ مقتدیوں کے لیے کتاب وسنت کا یہی حکم ہے کہ نے، قرأت نہ کرے اور پوری امت اس پر متفق ہیں کہ فاتحہ سے زائد قرأت کا سننا افضل ہے پڑھنے سے۔

تو عموم آیت سے یہ ظاہر ہے کہ نماز سری ہو یا جہری قرأت خلف الامام جائز نہیں کیونکہ استماع کا حکم جہری نماز کے لائق ہے اور چپ رہنا کا حکم سری نماز کے چنانچہ اس کی تفصیل علامہ لکھنوی نے یوں تحریر کی ہے۔

ان المأمور فی هذه الآية امر ان الاستماع والانصات، فالاول فی الجهرية والثانی فی السرية فالمعنى اذا قرئ القرآن فان جهر به فاستمعوا له وان اسر به فانصتوا او اسكتوا وهذا هو الذی اختاره كثير من اصحابنا الحنفية. (امام الكلام ص ۱۰۳)

اس آیت میں ماموردو ہیں ایک کان دھر کے سننا دوسرا چپ رہنا پہلا حکم جہری نماز میں اور دوسرا سری میں تو معنی اس طرح ہے جب قرآن پڑھا جائے اگر جہر سے پڑھے تو کان لگا کے سنو اور اگر سراً پڑھے تو چپ رہو اور سکوت اختیار کرو اور یہ بات ہمارے اکثر حنفیہ کا اختیار کردہ ہے۔

اعتراض:

(۲۴۷) مقتدی فاتحہ کو دل میں پڑھ لے اور یہ حق ہے۔ (ہدایہ جلد ۱ ص ۴۴۰)

جواب:

اول تو یہ بات ہدایہ میں نہیں مؤلف نے غلط کہا ہے دوسرے دل میں پڑھنے کو قرأت نہیں کہتے، مؤلف غریب کو سمجھ بالکل ہی نہیں۔

اعتراض:

(۲۴۸) فاتحہ خلف الامام مقتدی کو مستحسن ہے بطور احتیاط کے۔ (محمدؒ) (ہدایہ جلد ۱ ص ۴۳۰)

جواب:

ہدایہ کی عبارت سے ظاہر ہے کہ یہ ضعیف روایت ہے۔ چنانچہ ابن ہمام نے تصریح کی کہ

یہ غیر ظاہر الروایہ ہے۔ نیز امام محمدؒ کی ''موطا'' اور'' آثار'' میں خود اس کے خلاف تصریح موجود ہے۔لہٰذا یہ روایات قابل اعتبار نہیں۔ابن ہمام نے فرمایا:

والحق ان قول محمد كقولهما...... فإنه قال في كتاب الآثار في باب القرأة خلف الامام بعد ما اسند الى علقمة بن قيس انه ماقرأ قط فيما يجهر فيه ولا فيما لا يجهر فيه قال: وبه نأخذ لا نرى القرأة خلف الامام في شيء من الصلوٰة يجهر فيه او لا يجهر ...... وفي "موطا" ...... قال: لا قرأة خلف الامام فيما جهر وفيما لم يجهر فيه بذلك جاء ت عامة الاخبار وهو قول ابي حنيفة. اھ(فتح القدير ج۱ ص ۲۴۱)

حق یہ ہے کہ امام محمدؒ کا قول شیخین کے قول کی طرح ہے۔ کیونکہ انہوں نے ''کتاب الآثار'' کے باب القرأۃ خلف الامام میں علقمہ بن قیس سے سنداً بیان کرنے کے بعد کہ انہوں نے کبھی بھی جہری یا غیر جہری میں قرأت نہیں کی۔کہا: ہم اسی کو لیتے ہیں اور کسی بھی نماز میں چاہے جہری ہو یا سری ہم قرأت خلف الامام کو جائز نہیں سمجھتے ہیں۔اور ان کی ''موطا'' میں ہے،فرمایا امام کے پیچھے قرأت نہیں ہے، چاہے نماز جہری ہو یا غیر جہری۔عام احادیث اسی مضمون کی وارد ہوئی ہیں اور یہی امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے۔

اعتراض:

(۲۴۹) ض اور ظ کو بدلنے سے اکثر فقہاء نماز کو باطل نہیں کہتے۔ یہ حروف قریب المخرج ہیں اور مشتبہ الصوت۔ (در مختار جلد ۱ ص ۲۹۵،ہدایہ جلد ۱ ص ۴۰۸،معیہ ص ۱۰۵)

(۲۵۰) ض اور ظ۔ص اور س۔ط اور ت۔ح اور ہ میں فرق بغیر مشقت نہیں ہو سکتا۔اگر فرق نہ کر سکے تو نماز فاسد نہیں ہوتی۔ (عالمگیری جلد ۱ ص ۱۰۶،ہدایہ جلد ۱ ص ۴۰۸،معیہ ص ۱۰۶)

جواب:

ان مسائل کے بارے ہدایہ کا حوالہ دینا غلط ہے۔ باقی قرأۃ کی کتابوں میں سب کی تفصیل موجود ہے۔

اعتراض:

(۲۵۱) آمین مہر قبولیت ہے۔ (ہدایہ جلد ۱ ص ۳۶۴)

جواب:

یہ بات ہدایہ میں نہیں ہے۔

اعتراض:

(۲۵۲) احادیث آمین بالجہر کے اثبات میں۔ (ہدایہ جلد اص ۳۶۵، شرح وقایہ ص ۹۷)

جواب:

یہ بات نہ ہدایہ میں موجود ہے نہ شرح وقایہ میں، مؤلف کی غلط بیانی ہے۔ جن احادیث میں آمین بالجہر کا ذکر ہے یہ تعلیم مقتدی کی خاطر ہے۔ چنانچہ وائل بن حجر الحضرمیؓ روایت کرتے ہیں:

وقرأ "غير المغضوب عليهم ولا الضالين" فقال "آمين" ...... صوته ما اراده والا بعلمنا اخرجه الحافظ ابو البشر دولابی فيه يحيٰی بن سلمة ذكره ابن حبان فی الثقات (وتكلم فيه الحاكم) وبقية رجاله ثقات.

(اعلاء السنن ج۲ ص۱۷۶)

اور (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) نے "غیر المغضوب علیهم ولاالضالين" پڑھا پھر "آمین" کہا اور ہماری تعلیم کی خاطر آواز کو کھینچا۔ حافظ ابوالبشر دولابی نے اس کی تخریج کی، اس کی سند میں یحیٰی بن مسلمہ متکلم فیہ ہے، ابن حبان نے اس کو ثقات میں ذکر کیا اور باقی رجال سند ثقات ہیں۔

اور احادیث آمین بالجہر کے متعلق فیصلہ کن بات یہ ہے جس کو اعلاء السنن میں بیان کیا گیا:

كل ما ورد فی الجهر بها انما هو حكاية افعال لا عموم لها وعمل الوجوه فلا حجة به علينا مع ان اكثر ها لا تخلوا من جرح فما هو صحيح غير صريح وما هو صريح غير صحيح والآثار من الصحابة مختلفة فالترجيح إنما هو للاصل. (والاصل اخفاء بها كما سيظهر بالآية والحديث) (اعلاء السنن ج۲ ص۱۹۱)

آمین بالجہر میں جتنی بھی احادیث مروی ہیں وہ حکایت افعال کے متعلق ہیں جس سے عموم مراد نہیں ہوسکتا اور ان میں متعدد وجوہ کے احتمالات بھی ہیں جس کی وجہ سے یہ ہمارے

خلاف حجت نہیں بن سکتی۔ اور ان میں اکثر احادیث جرح سے خالی نہیں پھر جو صحیح ہیں اس میں آمین بالجہر کی تصریح نہیں اور جن میں آمین بالجہر کی تصریح ہے وہ صحیح نہیں اور اس بارے آثار صحابہ مختلف ہیں تو ترجیح اصل کے اعتبار سے ہوگی۔ یعنی اصل اخفا ہے چنانچہ آگے چل کر آیت وحدیث سے ظاہر ہو جائے گی۔

اعتراض:

(۲۵۳) مقتدی امام کی آمین سن کر آمین کہیں۔ (درمختار جلد ا ص ۲۲۹)

جواب:

یہ بالکل جھوٹ ہے بلکہ درمختار میں اس کے خلاف یوں ہے:

واما حدیث "اذا امن الامام فامنوا" فمن التعلیق بمعلوم الوجود فلا یتوقف علی سماعه بل یحصل بتمام الفاتحة بدلیل "اذا قال الامام "ولا الضالین" فقولوا آمین. اھ(در مختار مع الشامی ج ص)

اور یہ جو حدیث میں ہے کہ "جب امام آمین کہے تو آمین کہو" تو اس میں مقتدیوں کا آمین کہنا معلوم الوجود شرط پر معلق ہے اور امام سے سننے پر موقوف نہیں بلکہ فاتحہ تمام ہونے پر شرط حاصل ہو جائے گی کیونکہ دوسری حدیث میں ہے کہ امام "ولا الضالین" کہے تو تم آمین کہو۔

مطلب یہ ہے کہ جب فاتحہ ختم ہوگئی تو تم آمین کہو لہٰذا مقتدیوں کا آمین کہنا یہ امام کی آمین کے سننے پر موقوف نہیں ہے۔

اعتراض:

(۲۵۴) ایک دو آدمیوں نے سنا تو جہر نہ ہوگا، جہر جب ہے کہ سب سنیں۔
(درمختار جلد ا ص ۲۴۹)

جواب:

درمختار میں مذکورہ مسئلہ کا تعلق تلاوت کے بیان میں جہری قرأت کے سلسلے میں اس کی تحدید ہے۔ حنفیہ کے نزدیک آمین آہستہ کہنا مستحب ہے۔

اعتراض:

(۲۵۵) ابن ہمام نے آہستہ آمین والی حدیث کو ضعیف کہہ کر یہ فیصلہ کیا کہ آمین درمیانی

آواز سے ہونی چاہیے۔ (ہدایہ جلد اص ۳۶۳)

جواب:

ابن ہمام کی کسی بات کو ہدایہ کے حوالہ سے نقل کرنا نری حماقت ہے ہدایہ کی عبارت تو یہ ہے:

فهو منها لما روينا من حديث ابن مسعود رضى الله عنه انه دعا فيكون مبناه على الاخفاء. اھ (هدايه مع فتح القدير ج۱ ص ۲۰۷)

اور آمین آہستہ کہیں، حدیث ابن مسعود کی وجہ سے اور اس وجہ سے کہ آمین دعا ہے تو اس کی بنا اخفا پر ہے۔

چونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَّخُفْيَةً (الاعراف:۵۵)

پکارو اپنے رب کو گڑگڑا کر اور چپکے چپکے۔

قال البخارى فى صحيحه، قال عطاء: آمين دعآء.

(اعلاء السنن ج۲ ص ۱۸۸)

امام بخاری نے اپنی صحیح میں فرمایا کہ عطاء نے فرمایا: آمین دعا ہے۔

اور حدیث میں ہے:

عن سمرة بن جندب انه كان اذا صلى بهم سكت سكتتين اذا افتتح الصلاة و اذا قال "ولا الضالين" سكت ايضا هنيئةً فانكم وذلك عليه فكتب الى ابى بن كعب فكتب اليهم ابى ان الامر كما صنع سمرة. رواه احمد والدار قطنى و اسناده صحيح. (اعلاء السنن ج۲ ص ۱۸۵)

سمرہؓ سے روایت ہے کہ جب انہوں نے لوگوں کے ساتھ نماز پڑھی دو سکتے کیے ایک افتتاح صلوٰۃ میں، دوسرا "ولا الضالین" کہنے کے بعد تھوڑا سا سکتہ کیا، تو لوگوں نے اس کو سن کر سمجھ کر ابی بن کعبؓ سے لکھ کر معلوم کیا تو انہوں نے لکھا کہ معاملہ ویسا ہے جس طرح سمرہؓ نے کیا۔ بروایت احمد و دار قطنی۔ اس کی اسناد صحیح ہے۔

تو ظاہر ہے کہ پہلا سکتہ ثناء کے لیے تھا اور دوسرا آمین کے لیے اور اس حدیث کو تفصیل کے ساتھ ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے بھی روایت کیا ہے اور وائل کی حدیث جس کو احمد،

ابوداؤد طیالسی اور ابویعلی الموصلی نے اپنی اپنی مسانید میں اور دارقطنی اور حاکم نے بسند صحیح روایت کیا ہے اس میں یہ لفظ صاف ہے کہ:

فلما بلغ غير المغضوب عليهم ولا الضالين قال آمين واخفى بها صوته.

(اعلاء السنن ج۲ ص۱۸۵)

جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم "غير المغضوب عليهم ولا الضالين" کو پہنچے تو آمین کہا اور آواز میں اخفاء کیا۔

اور بھی روایات صحیحہ ہیں جن سے اخفاء آمین کا ثبوت متبین ہے تو مؤلف کی جاہلانہ تضعیف باطل ہے۔

اعتراض:

(۲۵۶) تصدیق احادیث رفع الیدین قبل الرکوع وبعد الرکوع۔

(ہدایہ جلد ۱ ص ۳۸۴، شرح وقایہ ص ۱۰۲، ۱۰۳)

جواب:

محض غلط یہ بات نہ ہدایہ میں ہے نہ شرح وقایہ میں۔

اعتراض:

(۲۵۷) بیہقی کی روایت میں ابن عمرؓ سے جس کے آخر میں ہے کہ یہی آپ کی نماز رہی یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ سے ملاقی ہوئے۔ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے۔ (ہدایہ جلد ۱ ص ۳۸۶)

جواب:

یہ بھی ہدایہ میں کہیں نہیں محض افترا ہے اور یہ حدیث جو مؤلف نے بیہقی کے حوالہ سے نقل کی موضوع ہے اس روایت میں دو راوی۔ (۱) عبدالرحمٰن بن قریش اور (۲) عصمہ بن محمد موجود ہیں جن کے متعلق محدثین نے تصریح کی ہے کہ یہ دونوں تو حدیثیں گڑھا کرتے تھے۔

(اعلاء السنن ج٤ ص۹۰)

واما هو بالزيادة والتى رواه البيهقى فليس بصحيح اصلا بل ضعيف بل انه موضوع فان الزيلعى سرد سنده وقال قال الشيخ فى "الامام" ويزيل هذا التوهم يعنى دعوى النسخ رواه البيهقى فى "سننه" من جهة الحسن بن عبد

الله (في سنده) عبد الرحمن بن قريش اتهمه السليماني بوضع الحديث ولم يرثقه وعصمة بن محمد قال ابو حاتم ليس بقوى قال يحيىٰ بن معين كذاب يضع الحديث وقال العقيلي يحدث البواطيل عن الثقات وقال الدار قطني وغيره متروك و قال ابن عدى كل حديثه غير محفوظ ......فلا حجة فيه فتنبه له فقد اغتر بهذه الزيادة كثير من الناس. (اعلاء السنن ج٤ ص٩٠)

جس زیادت کے ساتھ بیہقی نے اس کی روایت کی ہے وہ بالکل صحیح نہیں ہے بلکہ ضعیف ہے گویا موضوع ہے، زیلعی نے اس کی سند کو ذکر کیا اور کہا فرمایا شیخ نے "امام" میں بطریق حسن بیہقی نے اپنی "سنن" میں جو روایت کی اس سے دعویٰ نسخ کا وہم قابل زوال ہے اس کی سند میں عبدالرحمٰن بن قریش ہے سلیمان نے اس کو وضع حدیث سے متہم کیا اور کسی نے اس کی توثیق نہیں کی اور عصمۃ بن محمد الانصاری مدنی اس کے متعلق ابو حاتم نے کہا قوی نہیں، یحیٰ بن معین نے کہا جھوٹا ہے، حدیث وضع کرتا ہے۔ عقیلی نے کہا: ثقات سے باطل باتیں بیان کرتا ہے۔ دار قطنی نے کہا: متروک ہے۔ ابن عدی نے کہا اس کی ہر ایک حدیث غیر محفوظ ہے۔ تو اس سے حجت نہیں ہو سکتی ہے۔ متنبہ رہیں اس زیادت کی وجہ سے بہت سارے لوگ دھوکے کھا گئے۔

اور رفع الیدین میں ابن عمرؓ سے آثار متعارض ہیں چنانچہ طحاوی، ابن ابی شیبہ اور بیہقی نے بسند صحیح روایت کیا ہے:

قال مجاهد صليت خلف ابن عمر فلم يكن يرفع يديه الا في التكبيرة الاولىٰ في الصلوٰة. (اعلاء السنن ج٤ ص٦٤)

مجاہد نے کہا میں نے ابن عمرؓ کے پیچھے نماز پڑھی تو وہ بجز پہلی تکبیر کے باقی نماز میں ہاتھ نہ اٹھاتے تھے۔

اعتراض:

(۲۵۸) رفع الیدین کرنے کی حدیثیں بہ نسبت ترک رفع کے قوی ہیں۔

(ہدایہ جلد ا ص ۳۸۹)

(۲۵۹) رفع الیدین نہ کرنے کی حدیث ضعیف ہے۔ (شرح وقایہ ص ۱۰۲)

جواب:

یہ دونوں باتیں محض جھوٹ ہیں۔ ہدایہ اور شرح وقایہ میں ان کا سرے سے وجود ہی نہیں۔
حدیث میں ہے:

قال عبدالله قال الا اخبر کم بصلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فقال فرفع يديه اول مرة ثم لم يعد. رواه النسائى وسكت به والاسناد صحيح ورجاله رجال الصحيحين غير سويد وهو به والعاصم من رجال مسلم ثقة. (اعلاء السنن ج٤ ص٦١)

عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا کیا میں تم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کی خبر نہ دوں؟ راوی نے کہا کہ عبداللہ بن مسعود کھڑے ہوئے اور پہلی مرتبہ صرف ہاتھ اٹھائے پھر دوبارہ نہیں اٹھائے۔ نسائی نے اس کی روایت کی اور سکوت اختیار کیا، اس کی سند صحیح ہے اور اس کے رجال رجال صحیحین ہیں مگر سوید وہ ثقہ ہے اور عاصم رجال مسلم میں سے ہے اور ثقہ ہے۔

وكذا رواه ابن حزم وصححه، واحمد وابوداؤد والترمذى.
(نصب الراية مع الحاشية ج١ ص٣٩٤)

اس طرح کی روایت ابن حزم نے کی ہے اور تصحیح بھی کی، اور احمد، ابوداؤد اور ترمذی نے بھی اس طرح روایت کی۔ (دوسری روایت میں ہے)

عن المغيرة قال قلت لابراهيم حديث وائل انه رأى النبى صلى الله عليه وسلم يرفع يديه اذا افتتح الصلوٰة واذا ركع واذا رفع رأسه من الركوع فقال ان كان وائل رأه مرة يفعل ذلك فقد زعماه عبدالله خمسين مرة ويفعل ذلك. رواه الطحاوى بسند حسن رجاله كلهم ثقات.
(اعلاء السنن ج٤ ص٨٦)

مغیرہ سے روایت ہے کہ میں نے ابراہیم نخعی سے وائل کی حدیث بیان کی کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو افتتاح الصلوٰۃ میں ہاتھ اٹھاتے ہوئے دیکھا اور رکوع کرتے ہوئے بھی اور رکوع سے سر اٹھاتے ہوئے بھی تو ابراہیم نے کہا اگر وائل نے آپ کو ایک مرتبہ ایسا کرتے ہوئے دیکھا تو عبداللہ نے آپ کو پچاس مرتبہ ایسا نہ کرتے ہوئے دیکھا۔ اس کو طحاوی نے بسند حسن روایت کی اس کے رجال سارے ثقات ہیں۔

اس طرح اور بھی سینکڑوں روایتیں ہیں جن سے واضح ہو جاتا ہے کہ عدم رفع الیدین قوی اور صحیح ہے۔

اعتراض:

(۲۶۰) حق یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے رفع الیدین صحیح ثابت ہے۔

(ہدایہ جلد اص ۳۸۶)

جواب:

یہ بھی ہدایہ میں نہیں ہے۔

اعتراض:

(۲۶۱) رفع الیدین کرنے سے نماز فاسد نہیں ہوتی اور فساد کی روایت خلاف درایت و روایت ہے۔ (درمختار جلد اص ۲۹۲)

(۲۶۲) جو رفع الیدین کرے اس سے مناقشہ حلال نہیں۔ (ہدایہ جلد اص ۳۸۹)

جواب:

ہدایہ میں نہیں ہے، محض غلط ہے۔

اعتراض:

(۲۶۳) رفع الیدین اکثر فقہاء اور محدثین اس کو سنت ثابت کرتے ہیں۔

(مالا بد ص ۴۷)

جواب:

اکثریت کا دعویٰ باطل ہے کیونکہ امام طحاوی نقل کرتے ہیں:

قال ابو بكر بن عياش ما رأيت فقيهًا قط يفعله يرفع يديه في غير التكبيرة الاولى رواه الطحاوی ورجاله رجال الصحيح إلا ابن ابی داؤد وهو ثقة. اھ

(اعلاء السنن ج٤ ص٧٥)

ابوبکر بن عیاش (کبار تابعین میں سے ہیں) فرماتے ہیں: میں نے بھی کسی فقیہ کو نہیں دیکھا کہ وہ تکبیر اولیٰ کے علاوہ کبھی ہاتھ اٹھاتا ہو، طحاوی نے اس کی روایت کی اور اس کے رجال رجال صحیح ہیں مگر ابن ابوداؤد وہ ثقہ ہیں۔

ترمذی نے فرمایا:

وبہ یقول غیر واحد من اهل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم والتابعین وهو قول سفیان واهل الکوفة. (الجامع للترمذی ج۱ ص۵۹)

اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور تابعین میں بہت سے اہل علم کا یہی مذہب ہے اور یہی قول سفیان ثوری اور اہل کوفہ کا ہے۔

اور حضرت ابوبکرؓ، عمرؓ، علیؓ اور اصحاب عبداللہ بن مسعودؓ اور اصحاب علیؓ اور دیگر اجلہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہی دائمی عمل رہا ہے۔

اعتراض:

(۲۶۴) عصام بن یوسفؒ (امام ابوحنیفہؒ کے شاگردان شاگرد ہیں) رفع الیدین کرتے تھے۔ (مقدمہ عالمگیری جلد۱ ص۵۰)

جواب:

فتاویٰ عالمگیری میں یہ بات نہیں ہے اور غیر مقلد تو کسی عالم کے قول وفعل کو حجت نہیں مانتے پھر اس کے ذکر کرنے سے کیا فائدہ؟

اعتراض:

(۲۶۵) امام ابویوسفؒ کے نزدیک قومہ وجلسہ فرض ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سنت۔ (ہدایہ جلد۱ ص۱۰۷، شرح وقایہ ص۹۱، ص۹۸، قدوری ص۲۲، بہشتی زیور حصہ۲ ص۳۹)

جواب:

یہاں سنت سے مراد ثابت بالسنہ بمعنی واجب ہے۔ جو غیر مقلدین کے ہاں فرض کے معنی میں ہیں۔ اور ظاہر الروایہ میں امام ابویوسفؒ کا اختلاف مذکور نہیں۔

اعتراض:

(۲۶۶) جلسہ میں "اللهم اغفرلی وارحمنی واهدنی وارزقنی واجبرنی" پڑھے۔ (مالابد ص۲۷)

جواب:

حنفی اس کے منکر نہیں ہیں مگر یہ پڑھنا فرض واجب بھی نہیں۔ نفلوں میں پڑھ لے اس کے بغیر بھی نماز ہو جاتی ہے۔

(۲۶۷) جلسہ استراحت میں مضائقہ نہیں۔ (درمختار جلد ا ص ۲۳۵)

جواب:

اگر بغیر عذر ہو تو مکروہ تنزیہی ہے، چنانچہ عبارت مذکورہ کی تحت علامہ شامی لکھتے ہیں:

قولهم لا بأس فانه يغلب فيما تركه اولىٰ. اھ (شامی ج۱ ص ۵۰۶)

فقہاء کا قول ''مضائقہ نہیں'' اس کا اکثر استعمال اس میں ہوتا ہے جس کا چھوڑنا بہتر ہے۔

اعتراض:

(۲۶۸) جلسہ استراحت نہ کرنے کی حدیث میں ابن ایاس راوی نزدیک محدثین کے ضعیف ہے۔ (شرح وقایہ ص۱۰۱)

جواب:

مؤلف نے حسب عادت شرح وقایہ کا غلط حوالہ دیا ہے۔ اس میں یہ بات ہے ہی نہیں، باقی جلسہ استراحت نہ کرنے کا حکم صحیح بخاری میں مذکور ہے۔ اسے ضعیف قرار دیں یہ آپ کی مرضی۔ دیکھئے صحیح بخاری کتاب الاستیذان

قول الترمذی العمل علیه عند اهل العلم یقتضی قوة اصله وان ضعف خصوص هذا الطرق. وانه وان کان ضعیفًا لکن مؤید بالآثار الروایة فی هذا الباب. (السعایة ج۲ ص۳۱۰)

ترمذی کا کہنا کہ اہل علم کا عمل اسی پر ہے یہ اصل مسئلہ کی قوی ہونے کی مقتضی ہے اگرچہ طرق حدیث کا بعض حصہ ضعیف ہے...... اور یہ اگرچہ ضعیف ہے مگر اس باب کے دوسرے آثار اس کے مؤید ہیں۔

علامہ زیلعی نے فرمایا:

اخرج عن الشعبی قال: کان عمر و علی واصحاب رسول الله صلی الله علیه وسلم یرفع فی الصلٰوة علی صدور اقدامهم. (السعایة ج۲ ص۲۰۹)

شعبی نے تخریج کی گئی ہے کہ فرمایا: حضرت عمرؓ، علیؓ اور اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں پنجوں کے بل اٹھا کرتے تھے۔

اس طرح عبداللہ بن مسعودؓ، ابن عمرؓ، ابن عباسؓ، ابن الزبیرؓ اور ابوسعید خدریؓ وغیرہ سے

صحت کے ساتھ ثابت ہے۔ پھر مؤلف کا ابن ایاس کے ضعف پر خوش ہونے کی کوئی بات نہیں۔

اعتراض:

(۲۶۹) درمیانی قعدہ سے ہاتھ ٹیک کر اٹھنے میں مضائقہ نہیں۔ (ہدایہ جلد ا ص ۳۰۰)

جواب:

یہ مسئلہ ہدایہ میں نہیں ہے مگر بغیر عذر ایسا کرنا مکروہ تنزیہی ہے۔ کیونکہ حدیث میں ہے:

عن ابن عمر قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يعتمد الرجل على يديه اذا نهض فى الصلوٰة. رواه ابو داؤد (السعاية ج۲ ص۲۰۹)

ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں کھڑے ہوتے وقت ہاتھوں پر ٹیک لگانے سے منع فرمایا۔ یہ حدیث قولی ہے اور عام ہے۔

اعتراض:

(۲۷۰) التحیات میں مٹھی باندھ کر انگلی اٹھاوے۔ (محمدؒ)

(ہدایہ جلد ا ص ۳۹۱، شرح وقایہ ص ۱۰۴)

جواب:

یہ مسئلہ ہدایہ میں نہیں ہے اور شرح وقایہ میں امام محمدؒ کا نام نہیں ہے۔ علامہ لکھنوی نے فرمایا:

ان الائمة الثلاثة واتباعهم اتفقوا على كونها (اى الإشارة) العلماء و كذا اتفق عليه ائمتنا الثلاثة وقدماء اتباعهم. اھ (السعاية ج۲ ص ۲۱۷)

ائمہ ثلاثہ اور ان کے اتباع اس پر متفق ہیں کہ اشارہ سنت ہے اور اس طرح ہمارے علماء ثلاثہ اور ان کے اتباع متقدمین بھی اس پر متفق ہیں۔

پھر امام محمدؒ کی تخصیص کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

اعتراض:

(۲۷۱) انگلی سے حرکت دینا بھی جائز ہے۔ (ہدایہ جلد ا ص ۳۹۱)

جواب:

یہ بھی ہدایہ میں نہیں ہے۔

اعتراض:

(۲۷۲) تورک اچھا ہے حدیث سے ثابت ہے۔ (ہدایہ جلد ا ص ۳۹۶)

جواب:

مؤلف جو چاہے کہے، ہدایہ میں تو یہ ہے:

افترش رجله اليسرى فجلس عليها ونصب اليمنى نصبًا ...... هكذا وصفت عائشة قعود رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الصلوٰة ولانها اشق على البدن فكان اولىٰ من التورك الذى يميل اليه مالك وضعفه الطحاوى رحمه الله ويحمل على حالة الكبر. اھ(هدايه مع فتح القدير ج۱ ص۲۲۰، ۲۲۲)

بایاں پاؤں بچھا کر اس پر بیٹھے اور دایاں پاؤں سیدھا کھڑے کرے، یوں ہی حضرت عائشہؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نماز میں بیٹھنا بیان فرمایا۔ اور یہ بھی ہے کہ بیٹھنے کی یہ صورت بدن پر زیادہ شاق ہے لہٰذا اس طرح بیٹھنا تورک سے بہتر ہے جس کی طرف امام مالکؒ کا میلان ہے اور امام طحاویؒ نے حدیث تورک کی تضعیف کی ہے۔ اور تورک حالت پیری پر محمول کیا جائے گا اور حدیث عائشہؓ بخاری و مسلم، نسائی اور ترمذی میں اپنے اپنے الفاظ میں مذکور ہے۔

اعتراض:

(۲۷۳) امام بعد سلام کے داہنے یا بائیں یا مقتدیوں کی طرف بیٹھے۔

(درمختار جلد ا ص ۳۴۸، عالمگیری جلد ا ص ۱۰۴، ہدایہ جلد ا ص ۴۰۲)

جواب:

اس مسئلہ میں ہدایہ کا حوالہ دینا صحیح نہیں ہے۔

باب متعلقات نماز کے بیان میں

اعتراض:

(۲۷۴) پہلی دوسری رکعت میں ایک سورت چھوڑ کر پڑھے تو مکروہ نہیں۔

(ہدایہ جلد ا ص ۴۲۸)

جواب:

ہدایہ میں یہ مسئلہ نہیں ہے۔ اگر اس سے دوسری رکعت لمبی ہو جائے تو مکروہ ہے اور

درمیان میں چھوٹی سورت چھوڑ کر فصل کرنا خلاف ترتیب قرآنی ہے ترتیب کے خلاف ہے۔

اعتراض:

(۲۷۵) بھولے سے ترتیب سورہ بدل جائے تو مضائقہ نہیں۔ (درمختار جلد اص ۲۵۴)

جواب:

درمختار کا حوالہ غلط ہے۔

اعتراض:

(۲۷۶) رکنے پر قرأۃ ایک جگہ سے پڑھ کر دوسری جگہ سے پڑھنا جائز ہے۔
(درمختار جلد اص ۲۹۰)

جواب:

حوالہ غلط ہے اور یہ بھی اس وقت ہے جب کہ قرأت بقدر فرض نہ پڑھی ہو۔

اعتراض:

(۲۷۷) جس غلطی سے معنی ایسے بگڑ جاویں کہ جن کا اعتقاد کفر ہے۔ تو نماز فاسد ہوگی ورنہ نہیں۔ (درمختار جلد اص ۲۹۴)

جواب:

حوالہ صحیح نہیں ہے۔

اعتراض:

(۲۷۸) صبح کی فرض کے بعد سنت پڑھ سکتا ہے۔
(ہدایہ جلد اص ۵۴۲، شرح وقایہ ص ۸۴، منیہ ص ۷۰)

جواب:

مولف نے تینوں حوالے غلط دیے ہیں اور حنفیوں کی طرف منسوب کر کے مسئلہ بالکل جھوٹ لکھا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک صبح کی سنتیں نماز فرض کے بعد سورج طلوع ہونے تک نہیں پڑھنی چاہئیں، سورج طلوع ہونے کے بعد پڑھے۔

وعن ابن عباس ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی من الصلٰوۃ بعد الفجر حتی تطلع الشمس (الحدیث) رواہ الائمۃ الستۃ (وفی روایۃ البخاری) لا صلٰوۃ بعد صلٰوۃ الصبح (الحدیث) (نصب الرایۃ ج ۱ ص ۲۵۲)

ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فجر (کی فرض) کے بعد سے طلوع آفتاب تک نماز سے منع فرمایا۔ ائمہ ستہ نے اس کی روایت کی بخاری کی ایک روایت میں ہے، فجر کی فرض نماز کے بعد کوئی نماز نہیں۔

اعتراض:

(۲۷۹) صبح کی سنت پڑھنے کے بعد داہنی کروٹ پر لیٹے۔

(درمختار جلد ا ص ۳۱۶، ہدایہ جلد ا ص ۵۴۱)

جواب:

یہ مسئلہ نہ ہدایہ میں ہے نہ درمختار میں، مؤلف کا افتراء ہے۔

حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب صلوٰۃ لیل سے فارغ ہو جاتے

اضطجع على شقه الايمن حتى يأتيه المؤذن فيصلي ركعتين خفيفتين.

رواه البخاري ومسلم واللفظ له. (اعلاء السنن ج۲ ص ۷۶)

دائیں کروٹ پر لیٹ جاتے یہاں تک مؤذن آ کر اطلاع دے دیتے تو دو رکعتیں ہلکی پڑھتے تھے۔

اس حدیث سے اور اس کے ہم معنی دوسری روایات صحیحہ سے یہی پتہ چلتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سنت سے پہلے لیٹتے تھے۔ اس لیے امام مالکؒ جمہور علماء اور صحابہ کی ایک بڑی تعداد سنت کے بعد سونے کو بدعت کہتے تھے۔

اعتراض:

(۲۸۰) ظہر کی چار سنتیں دو سلام سے (بھی) ہیں۔ (مالکؒ، وشافعیؒ، واحمدؒ)

(ہدایہ جلد ا ص ۵۴۴)

جواب:

ہدایہ میں صرف امام شافعی کے اختلاف کا ذکر ہے مالک اور احمد کے اختلاف کا ذکر نہیں اور حنفیہ کے یہاں ظہر کی چار سنتیں ایک ہی سلام سے ہیں۔

اربع قبل الظهر ليس فيهن تسليم (الحديث) رواه ابو داؤد والترمذی وابن ماجة (وبهذا المعنى) محمد. (نصب الراية ج۲ ص ۱۴۲)

ظہر سے قبل چار رکعتیں ہیں درمیان میں سلام نہیں ہے۔ بروایت ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ و محمد۔

اعتراض:

(۲۸۱) ظہر احتیاطی نہ پڑھنا بہتر ہے۔ (درمختار جلد ص ۳۶۷)

جواب:

درست ہے۔

اعتراض:

(۲۸۲) جس نے نماز فجر یا مغرب تنہا شروع کی اور پھر تکبیر کہی گئی تو نماز توڑ دے اگرچہ ایک رکعت پڑھ چکا ہو۔ (شرح وقایہ ص ۱۳۶، ہدایہ جلد ا ص ۵۶۷، کنز ص ۵۰)

جواب:

مسئلہ کی عبارت اس طرح ہے:

رکعة من الظهر (والمراد الفرض الرباعی) فاقیم یتم شفعًا ویقتدی ولو صلی ثلاثا یتم و یقتدی متطوعًا فان صلی الرکعة من الفجر او المغرب فاقیم یقطع ویقتدی. اھ (کنز الدقائق ص ۱۹)

فرض ظہر کی مثلاً ایک رکعت پڑھ چکا تھا کہ تکبیر ہو گئی تو دو رکعتیں پوری کر کے امام کے ساتھ شامل ہو جائے اور اگر تین رکعتیں پڑھنے پر تکبیر ہوئی تو نماز پوری کرے پھر امام کے پیچھے نفل کی نیت سے اقتدا کرے اور اگر فرض فجر یا مغرب کی ایک رکعت پڑھنے پر تکبیر کہی گئی تو نماز توڑ دے اور جماعت میں شمولیت کر لے۔

اعتراض:

(۲۸۳) حدیث صحیح ہے کہ اقامت ہونے کے بعد سوا فرض کے کوئی نماز نہیں۔ (ہدایہ جلد ا ص ۵۴۲)

جواب:

نہ اس بارے میں ہدایہ کا حوالہ صحیح ہے نہ اس حدیث کی صحت متفق علیہ ہے۔ بعض محدثین اس کے رفع کو صحیح مانتے اور بعض اس کے موقوف ہونے کو ترجیح دیتے ہیں۔ ہمارے نزدیک یہ روایت موقوف ہے کیونکہ ابو زرعہ نے تعیین کی ہے کہ یہ موقوف ہی صحیح ہے۔ اس حدیث سے سنت فجر مستثنیٰ ہے کیونکہ حدیث میں ہے:

عن علی قال کان النبی صلی الله علیه یصلی الرکعتین عند الاقامة. رواه

ابن ماجة فی باب ما جاء فی الرکعتین قبل الفجر وفیه الحارث ضعفه البعض هو ووثقه الآخر و هو حسن الحدیث وبقیة رجاله ثقات.
(اعلاء السنن ج۷ ص ۵۹)

حضرت علیؓ نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اقامت کے دوران دو رکعتیں پڑھتے تھے۔ باب فرض فجر سے قبل دو رکعتیں پڑھنا میں ابن ماجہ نے اس کی روایت کی ہے۔ اس کی سند میں حارث ہے۔ بعض نے اس کی تضعیف کی اور بعض نے توثیق کی مگر وہ حسن الحدیث ہے اور بقیہ رجال ثقات ہیں۔ (تو حدیث حسن ضرور ہے)

چونکہ احادیث اس کی تاکید میں اتنی ثابت ہیں جو اور کسی سنن کے متعلق نہیں ہیں اس لیے اجلہ صحابہ اقامت کے بعد بھی اس کو پڑھا کرتے تھے۔ اگر خوف فوت جماعت نہ ہوتا۔ چنانچہ عبداللہ بن مسعودؓ، ابن عمرؓ، ابن عباسؓ سے بسند صحیح مروی ہے کہ انہوں نے اقامت کے بعد بھی سنتیں ادا کیں، اس طرح ابوداؤد سے بھی ثابت ہے اور بہت سارے اجلۂ تابعین سے بھی۔ (اعلاء السنن ج ۷ ص ۵۵)

اعتراض:

(۲۸۴) سنت کو جماعت کے درمیان پڑھنا مکروہ ہے۔ (درمختار جلد ۱ ص ۳۳۰)

جواب:

اس کا مطلب ہے کہ اگر داخل مسجد میں ہو اور صفوف جماعت سے متصل پڑھی ہو۔ کیونکہ حدیث میں ہے:

عن انس خرج النبی صلی اللہ علیه وسلم حین اقیمت الصلوٰة فرأی قوما یصلون بالعجلة فقال اصلاتان معا؟ فنھی ان تصلیه فی المسجد اذا اقیمت الصلوٰة. اخرجه ابن خزیمة. (اعلاء السنن ج۷ ص ۶۰)

حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جماعت کھڑی ہونے کے بعد تشریف لائے تو دیکھا کہ کچھ لوگ عجلت سے نماز پڑھ رہے ہیں تو فرمایا: کیا ایک ہی ساتھ دو نمازیں۔ پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اقامت الصلوٰۃ کے بعد مسجد کے اندر نماز پڑھنے سے منع فرمایا۔

معلوم ہوا مسجد کے باہر یا گھر میں اقامت کے بعد سنت فجر پڑھ سکتے ہیں۔

اور جس حدیث میں اس کی صراحت ہے کہ اقامت مکتوبہ کے بعد کوئی نماز نہیں اس کا بھی یہی مطلب ہے کہ داخل مسجد میں۔ رہی یہ بات کہ یہ حدیث موقوف ہی ہے جو غیر موقوف کے مقابل نہیں آسکتی۔ چنانچہ ابن ابی حاتم نے اسی کی صراحت کی ہے، لکھتے ہیں:

عن ابی هريرة قال: اذا اقيمت الصلوٰة فلا صلوٰة إلا المكتوبة. الصحيح موقوف. قال ابو زرعة: الموقوف اصح.

("علل الحديث" لابن ابی حاتم ج١ ص ٩٦، ص ١١٢ مكتبه مثنى بغداد)

حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ فرمایا کہ اقامت فرض کے وقت فرض کے علاوہ اور کوئی نماز نہیں۔ صحیح یہ ہے کہ یہ حدیث موقوف ہے۔ ابوزرعہ نے کہا موقف ہی اصح ہے۔

اعتراض:

(٢٨٥) مغرب سے پہلے دو رکعت ثابت ہیں۔ (درمختار جلد ا ص ٣١٤)

جواب:

درمختار میں یہ مسئلہ اس طرح مذکور نہیں صرف اتنی بات ہے کہ صاحب بحر اور مصنف ''تنویر الابصار'' نے اس کو مباح کہا ہے۔

شامی میں ہے:

ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر لم يكونوا يصلونها (رواه محمد عن ابراهيم) وقال القاضي ابو بكر بن العربي: اختلف الصحابة في ذلك ولم يفعله بعدهم. واذا اتفق الناس وعلى ترك العمل بالحديث المرفوع لا يجوز العمل به لانه دليل ضعفه. (شامی ج١ ص ٣٧٦)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، ابوبکرؓ اور عمرؓ اس کو نہیں پڑھتے تھے (بروایت محمد از ابراہیم نخعیؒ) اور قاضی ابوبکر بن العربی مالکیؒ نے کہا اس میں صحابہ کے درمیان اختلاف تھا اور ان کے بعد کسی نے اس پر عمل کیا نہیں اور جب امت کسی حدیث مرفوع کے ترک پر متفق ہو جائے تو اس پر عمل جائز نہیں کیونکہ یہ اس کی ضعف کی دلیل ہے۔

اعتراض:

(۲۸۶) نماز تحیۃ المسجد بیٹھنے سے پہلے پڑھے۔

(درمختار جلد۴ص ۲۳۲، عالمگیری جلد۴ص ۲۷۲)

جواب:

درمختار کا حوالہ صحیح نہیں دیا گیا۔ تحیۃ المسجد کے سلسلے میں درمختار کی آخری عبارت اس طرح ہے:

ولا تسقط بالجلوس عندنا (قال الشامي) لحديث ابن حبان في صحيحه انه يا ابا ذر ان المسجد تحية وان تحيته ركعتان فقم فاركعها.

(شامی جلد۲ ص۱۹)

اور تحیۃ المسجد ہمارے نزدیک بیٹھنے سے ساقط نہیں ہوجاتی (شامی نے کہا) کیونکہ صحیح ابن حبان کی حدیث میں ہے (آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا) اے ابوذر مسجد کی تعظیم ہوتی ہے، اس کی تعظیم دو رکعتیں ہیں تو کھڑا ہو اور ان دو رکعتوں کو ادا کرلے۔

اعتراض:

(۲۸۷) مستحب ہے بعد وضو کے دو رکعت کا پڑھنا سوائے وقت کراہت کے۔

(درمختار جلد اص ۶۲، وص ۳۱۶)

جواب:

درست ہے۔

(۲۸۸) نماز میں آیات کا جواب دینا ثابت ہے۔ (ہدایہ جلد اص ۴۴۰)

(یعنی أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ ۝ (سورۃ التین: ۸) کے بعد کہے بَلٰی وَاَنَا عَلٰی ذٰلِكَ مِنَ الشَّاهِدِيْنَ اور سورہ ملک میں بِمَاءٍ مَّعِيْنٍ کے بعد کہے اَللّٰهُ رَبُّ الْعَالَمِيْنَ اور بَعْدَہ یؤمنون (سورہ مرسلات) کے بعد کہے اٰمَنْتُ بِاللّٰهِ اور فَبِاَيِّ اٰلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ کے بعد کہے لا بشیء من نعمك ربّنا نکذب فلَكَ الْحَمد وغیرہ)

جواب:

یہ مسئلہ ہدایہ میں نہیں ہے بلکہ اس کے خلاف یہ لکھا ہے:

ان الاستماع والانصات فرض بالنص...... وسؤال الجنة والتعوذ من النار

کل ذلك مخل به. اھ(هداية مع الفتح ج١ ص ٢٤١)

کان دھر کے سننا اور چپ رہنا بنص کتاب اللہ فرض ہے اور سوال جنت کا اور دوزخ سے پناہ مانگنا سننے اور چپ رہنے میں خلل ڈالتا ہے۔

اعتراض:

(۲۸۹) جوتے پہن کر نماز پڑھنا افضل ہے۔(درمختار جلد ۱ ص ۳۰۶

جواب:

یہ مسئلہ بھی درمختار میں کہیں نہیں لکھا ہے کہ جوتے پہن کر نماز پڑھنا افضل ہے۔ نہ غیر مقلدین کا اس پر عمل ہے وہ بھی جوتے اتار کر ہی نماز پڑھتے ہیں۔

عن شداد بن اوس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خالفوا اليهود فانهم لا يصلون في نعالهم و لا خفافهم. رواه ابوداؤد وسكت.

(اعلاء السنن ج٥ ص١١١)

حضرت شداد بن اوس سے روایت ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: یہود اپنے جوتوں اور موزوں میں نماز نہیں پڑھتے تم ان کی مخالفت کرو۔ ابوداؤد نے اس کی روایت کی اور سکوت اختیار کیا۔

حدیث سے معلوم ہوا ہے کہ اصل حکم تو جوتوں کے بغیر نماز پڑھنا ہے اور جوتوں میں نماز پڑھنے کا حکم صرف مخالفت یہود کی وجہ سے ہے چونکہ دور حاضر میں نصاریٰ جوتوں سمیت اپنے معابد جاتے ہیں اور عبادت کرتے ہیں تو اب ان کی مخالفت میں جوتے اتار کے مسجد جانا ہی بہتر ہے، جبکہ اس وقت عوام الناس کے جہل و بد دینی کے غلبہ کی وجہ سے مساجد کے تلوث و تنجس کا احتمال بھی غالب ہے۔ علت بدلی مسئلہ بدلا کا قانون بھی ذہن میں رکھیں۔

اعتراض:

(۲۹۰) نماز میں سانپ، بچھو مارنا مکروہ نہیں اگر چہ عمل کثیر ہو۔ (شرح وقایہ ص ۱۲۱)

(۲۹۱) بسم اللہ ہر رکعت کے اول میں احتیاطاً پڑھے۔ (ہدایہ جلد ۱ ص ۳۶۰)

(۲۹۲)امیر کاتب العمید متعصب حنفی تھا جس کو رفع الیدین کرتا دیکھتا نماز باطل ہونے کا فتویٰ دیتا۔ فاضل لکھنوی نے تردید کر کے کہا کہ رفع یدین کی روایات صحیح بکثرت موجود ہیں۔اس میں امام ابوحنیفہؒ سے کچھ مروی نہیں۔ (مقدمہ عالمگیری جلد ۱ ص ۸۱)

جواب:

فتاویٰ عالمگیری میں یہ بات سرے سے ہے ہی نہیں۔ فتاویٰ عالمگیری مولوی عبدالحیٔ صاحب کی ولادت سے تو مدتوں پہلے مدون ہوئی ہے۔اس میں یہ بات کہاں سے آسکتی ہے۔ عالمگیر کی وفات ۱۱۱۸ھ میں ہوئی اور مولوی عبدالحی فرنگی محلی کی ولادت ۱۲۶۴ھ میں ہوئی۔اس مسئلہ میں تو پھر امام بخاری بھی متعصب ٹھہریں گے۔ جو کچھ انہوں نے جزء رفع یدین میں ذکر کیا ہے۔

مؤلف کا یہ کہنا کہ ''اس میں ابوحنیفہؒ سے کچھ مروی نہیں'' افترا اور جہل ہے۔ کیونکہ امام کو رفع یدین کی ساری مرویات سے پوری طرح اطلاع تھی مگر آپ کے نزدیک وہ قابل عمل نہ تھی۔ چنانچہ امام اوزاعی اور امام کے مناظرہ مشہورہ میں ہے، امام نے فرمایا:

انه لم یصح عن رسول الله صلی الله علیه وسلم فیه شی. رواه الحارثی فی مسنده. (عقود الجواهر المنیفة ج۱ ص۴۳)

اس بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی چیز صحیح مروی نہیں ہے۔ حارثی نے اپنی مسند میں اس کی روایت کی ہے۔

حالانکہ امام اوزاعی نے اس وقت امام کے سامنے رفع یدین کی حدیث بطریق زہری عن سالم عن ابیہ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بیان کی تھی۔ امام نے اس کا جواب بھی دیا تھا۔ امام نے ایسی روایات پر عمل کیا جن پر ابوبکرؓ، عمرؓ، علیؓ، عبداللہ بن مسعودؓ عمل کرتے تھے۔ آپ کی تحقیق میں جو عمل منسوخ تھا اس پر آپ نے عمل نہیں کیا۔

اعتراض:

(۲۹۳)مثل ایـاك نـعبـد کے ایک حرف دوسرے کلمہ کے حرف (ک، ن) سے مل

جاوے اگر چہ عمداً ہو تو نماز فاسد نہیں ہوتی۔ (درمختار جلد ا ص ۲۹۵، عالمگیری جلد ا ص ۱۰۶)

جواب:

معنی بگڑ جانے کی صورت میں احتیاط یہی ہے کہ نماز فاسد ہو چنانچہ یہی متقدمین کی رائے ہے۔ کذا قال الشامی

اعتراض:

(۲۹۴) امام ابوحنیفہؒ نے جو کہا کہ فارسی میں نماز جائز ہے تو آپ نے اس سے رجوع کیا۔ (مقدمہ ہدایہ جلد ا ص ۶۰)

جواب:

مقدمہ ہدایہ کا حوالہ صحیح نہیں ہے۔ بات درست ہے۔

اعتراض:

(۲۹۵) دیکھ کر قرآن پڑھنے سے نماز فاسد نہ ہوگی۔ (صاحبینؒ)

(درمختار جلد ا ص ۲۹۱، عالمگیری جلد ا ص ۱۳۹، ہدایہ جلد ا ص ۵۰۲، منیہ ص ۱۰۰)

جواب:

مگر صاحبین کے نزدیک بھی مکروہ ضرور ہے اور فتویٰ امامؒ کے قول پر ہے کہ نماز فاسد ہو جائے گی۔ حدیث میں ہے:

عن ابن عباس قال نهانا امير المؤمنين ان قرأ الناس في المصحف رواه ابو داؤد. اھ (حاشیه شرح الوقایه ج۱ ص ۱۹۳)

ابن عباسؓ سے روایت ہے فرمایا کہ ہمیں امیر المؤمنین نے قرآن دیکھ دیکھ کے امامت کرنے سے منع فرمایا۔ بروایت ابوداؤد۔

اعتراض:

(۲۹۶) انکساری کے لیے سر کھول کر نماز پڑھنا درست ہے۔ (درمختار جلد ا ص ۲۹۹)

جواب:

آج کل اس پر بات پر عمل نہیں کرنا چاہیے کیونکہ اب ایسا فرقہ پیدا ہو گیا جو اس کو سنت سمجھتا ہے۔

(۲۹۷) نماز میں عمامہ وٹوپی گر جائے تو سر پر رکھ لے۔
(درمختار جلد ا ص ۲۹۹، بہشتی گوہر ص ۷۸)

جواب:
مگر شرط یہ ہے کہ عمل کثیر نہ ہو۔ چنانچہ دونوں کتابوں میں اس کی تصریح موجود ہے۔

اعتراض:
(۲۹۸) نماز میں عمامہ سر پر رکھنے اور اتارنے سے نماز فاسد نہیں ہوتی۔
(عالمگیری جلد ا ص ۱۳۹)

جواب:
بشرطیکہ شرط مذکور ملحوظ رہے مگر ایسا کرنا بھی مکروہ ہے چنانچہ اس کتاب میں مصرح ہے۔

اعتراض:
(۳۰۰) منہ میں بلغم آوے تو بائیں طرف تھوکے یا کپڑے میں لے کر مل دے۔
(بہشتی زیور حصہ ۲ ص ۴۷)

جواب:
یہ ضرورت کے وقت ہے ورنہ مکروہ ہے۔ مذکورہ کتاب میں بھی اس کا ذکر ہے۔

اعتراض:
(۳۰۱) جماعت کے وقت بھوک لگی ہو اور کھانا سامنے ہو تو پہلے کھانا کھائے۔
(درمختار جلد ا ص ۳۸۲، ہدایہ جلد ا ص ۳۳۱، بہشتی زیور حصہ ۲ ص ۴۷)

جواب:
ہدایہ کا حوالہ صحیح نہیں ہے۔ باقی کتابوں میں ہے۔ اور مسئلہ صحیح ہے۔

اعتراض:
(۳۰۲) تنہا فرض جہر سے پڑھنا افضل ہے۔ جہری نماز میں اور سر سے جائز۔
(درمختار جلد ا ص ۱۳۹، ہدایہ جلد ا ص ۳۱۲، بہشتی زیور حصہ ۲ ص ۴۰)

(۳۰۳) سورہ حجرات سے سورہ بروج تک ظہر میں پڑھنا مسنون ہے۔
(درمختار جلد ا ص ۲۵۱)

(۳۰۴) نمازی کے سامنے سے عورت یا کتے کا گزرنا مفسد نہیں۔
(درمختار جلد ا ص ۲۹۶، مالابد ص ۳۳)

(۳۰۵) ضرورۃً نماز میں بچے کو گود میں لے لینا جائز ہے۔
(درمختار جلد ۱ ص ۳۰۵، عالمگیری جلد ۱ ص ۲۴۰)

(۳۰۶) سات جگہوں میں نماز مکروہ ہے، کعبہ، راستہ، اونٹوں کے بیٹھنے کی جگہ، قبرستان، نجاست ڈالنے کی جگہ، کمیلہ، حمام۔ (درمختار جلد ۱ ص ۱۷۷، ۴۲۸، منیہ ص ۹۱)

جواب:

مؤلف کی سمجھ کا کیا کہنا۔ کعبہ کے اندر نماز پڑھنا مکروہ نہیں بلکہ اس کی چھت پر نماز پڑھنا مکروہ ہے۔ مؤلف نے صرف کعبہ کا نام لیا ہے مگر مذکورہ کتابوں میں "فوق الکعبۃ" کا لفظ یعنی کعبہ کے اوپر مصرح ہے۔ اور حدیث میں بھی اس طرح ہے:

عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى ان يصلى فى سبع مواطن (وذكر منها) فوق ظهر بيت الله، اخرجه الترمذى وابن ماجة.
(نصب الراية ج۲ ص۳۲۳)

حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سات جگہوں میں نماز پڑھنے سے منع فرمایا (ان میں سے ایک) بیت اللہ کی چھت پر۔ ترمذی اور ابن ماجہ نے اس کی تخریج کی ہے۔

اعتراض:

(۳۰۷) شرعاً نفل اس عبادت کو کہتے ہیں جس کے کرنے سے ثواب ہو اور نہ کرنے سے عذاب نہ ہو۔ (درمختار جلد ۱ ص ۳۱۰)

جواب:

حوالہ صحیح نہیں۔

اعتراض:

(۳۰۸) نفل بیٹھ کر پڑھنے میں آدھا ثواب اور کھڑے ہو کر پڑھنے میں پورا ثواب ہے۔
(بہشتی زیور حصہ ۲ ص ۵۶)

(۳۰۹) چار رکعت قبل عشاء کے مستحب ہیں نہ سنت۔ (ہدایہ جلد ۱ ص ۵۴۳)

(۳۱۰) قضا نماز کے لیے اذان و اقامت کہنا سنت ہے۔ (درمختار جلد ۱ ص ۱۸۱)

(۳۱۱) فجر کی سنتوں کی قضا ہے نہ دیگر سنتوں کی۔ (درمختار جلد ۱ ص ۳۱۴)

جواب:

یہ حکم اس وقت ہے جب کہ سنتیں فرض کے ساتھ قضا ہو گئی ہو۔ چنانچہ درمختار میں اس کی تصریح بھی ہے۔

اعتراض:

(۳۱۲) بعد نماز فجر و عصر قضا نماز پڑھ سکتا ہے۔ (ہدایہ جلد ۱ ص ۲۸۵)

(۳۱۳) قضا نماز جہری پکار کر پڑھے۔ (کنز ص ۳۸)

جواب:

یہ حکم جماعت کے لیے ہے اگر منفرد اوقات سری میں جہری کی قضا کرے تو جہر جائز نہیں۔

اعتراض:

(۳۱۴) دو نمازوں کو سفر اور مینہ کے عذر سے جمع کرنا درست ہے۔ (شافعیؒ)

(درمختار جلد ۱ ص ۱۷۷)

جواب:

یہ شافعیہ کا مذہب ہے، حنفیہ کے نزدیک یہ صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ بخاری و مسلم میں ابن مسعود سے مروی ہے:

"فرمایا کہ اس کی قسم جس کے سوا کوئی معبود برحق نہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی نماز کبھی نہیں پڑھی مگر اس کے وقت میں لیکن دو نمازوں کو جمع کیا ظہر اور عصر کو عرفات میں اور مغرب اور عشاء کو مزدلفہ میں۔"

اور جن روایتوں میں جمع مذکور ہے وہاں جمع سے جمع صوری مراد ہے حقیقی نہیں۔ چنانچہ حدیث میں ہے:

عن عائشة رضي الله عنها قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يؤخر الظهر ويقدم العصر ويؤخر المغرب ويقدم العشاء. رواه الطحاوی

واحمد والحاكم واسناده حسن. (اعلاء السنن ج۲ ص ۶۳)

حضرت عائشہؓ سے روایت ہے انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سفر میں ظہر کو تاخیر اور عصر کو تقدیم کرتے تھے اور مغرب کو تاخیر اور عشاء کو تقدیم کرتے تھے۔ بروایت طحاوی، احمد اور حاکم اور اس کی اسناد حسن ہے۔

اس طرح اور بھی سینکڑوں روایتیں ہیں جو جمع صوری پر ظاہر ہیں۔

اعتراض:

(۳۱۵) تین میل تک کی مسافت میں قصر جائز ہے۔ (حدیث) (شرح وقایہ ص ۱۴۵)

جواب:

یہ مسئلہ شرح وقایہ میں نہیں اور نہ یہ حدیث ہے۔ مگر ایک حدیث ہے جس کا مضمون اس طرح ہے:

عن یحیٰی بن زید الهنائی قال: سالت انسًا عن قصر الصلوٰة فقال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اخرج مسيرة ثلاثة اميال او فراسخ صلى ركعتين. اخرجه مسلم

یحیٰی بن زید الہنائی سے روایت ہے کہا: میں نے حضرت انسؓ سے نماز کے قصر کے متعلق پوچھا تو فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب تین میل تک (یا یہ فرمایا کہ) تین فرسخ تک نکل جاتے تو دو رکعتیں پڑھتے تھے۔ بروایت مسلم

اس حدیث میں ابتدا قصر کا بیان ہے نہ کہ انتہاء مسافت سفر کا بیان ہے اس لیے آپ کے نواب صاحب نے بیان کیا کہ:

انه لم يبين مقدار المسافة التي هي انتهاء سفره. (الروضة الندية ص ۹۹)

حدیث نے مقدار مسافت جو انتہاء سفر ہے بیان نہیں کیا۔

اور حنفیہ کے ہاں انتہاء سفر کی مقدار مسافت تین دن اور رات کے درمیانہ چال کی مسافت ہے کیونکہ حدیث میں ہے:

عن علي بن ربيعة قال سألت عبدالله بن عمر: إلى كم تقصر الصلوٰة؟ فقال اتعرف السويداء قلت ولكني قد سمعت بها، قال ثلاث ليال فواسد

فاذا اخرجنا اليه قصرنا الصلوٰة. رواه محمد اسناده صحيح ورجاله ثقات من رجال الصحيحين. (اعلاء السنن ج۷ ص ۱۵۸)

علی بن ربیعہ کہتے ہیں میں نے ابن عمرؓ سے سوال کیا کہ آپ (کم ازکم) کتنی مسافت پر قصر کریں گے؟ فرمایا کہ تم ''سویداء'' کو جانتے ہو؟ میں نے دیکھا تو نہیں، ہاں سنا ہے۔ فرمایا کہ وہ تین متصل راتوں کی مسافت ہے۔ تو جب ہم اس کے ارادہ سے روانہ ہو گئے اس وقت قصر کریں گے۔ امام محمدؒ نے اس کی روایت کی اور اس کی اسناد صحیح ہے۔ اور رجال رجال صحیحین ہیں اور ثقات ہیں۔

اور یہ ظاہر ہے کہ تین متصل راتوں کی مسافت، تین دن رات کے معتدل سیر کے برابر ہے۔ اس کے سوا اور بھی احادیث صحیحہ ہیں۔ اس سے اس مسئلہ پر روشنی پڑتی ہے۔

اعتراض:

(۳۱۶) سجدہ تلاوت دو تکبیروں کے ساتھ بغیر رفع یدین و تشہد و سلام کے۔

(شرح وقایہ ص ۱۴۲)

جواب:

درست ہے۔

باب امامت کے متعلق

اعتراض:

(۳۱۷) جو شخص جماعت والوں میں سے سنت کا زیادہ عالم ہو وہ امامت کے لیے اولیٰ ہے۔ (ہدایہ جلد ۱ ص ۴۴۳)

(۳۱۸) گنوار اور اندھے اور غلام اور ولد الزنا اور فاسق کی امامت جائز ہے۔

(عالمگیری جلد ۱ ص ۱۱۵)

(۳۱۹) جو امامت مزدوری لے کر کرے تو اس کی امامت مکروہ ہے۔ (درمختار جلد ۱ ص ۲۶۲)

جواب:

اس زمانے میں ایسا نہیں ہے چنانچہ خود غیر مقلدین بھی اس کے اقراری ہیں۔

آپ کے مولوی وحید الزمان نے لکھا ہے کہ:

جاز بعض اصحابنا لاستیجار علی...... الاذان والامامة عند بیت المال. اھ

ہمارے بعض اصحاب اذان وامامت پر اجرۃ جائز کہتے ہیں کیونکہ اس وقت بیت المال نہیں ہے۔ (کنز الحقائق ص۱۶۴)

اعتراض:

(۳۲۰) اجرت پر حافظ مقرر کرنا مکروہ ہے۔ (ہدایہ جلد ا ص ۵۶۵)

جواب:

حوالہ صحیح نہیں ہے۔

اعتراض:

(۳۲۱) بدعتی کی امامت مکروہ ہے۔ (ہدایہ جلد ا ص ۵۶۵)

(۳۲۲) کم عمر لڑکا اگر زیادہ عالم ہو تو اس کی امامت جائز ہے۔

(درمختار جلد ا ص ۲۶۲، ہدایہ جلد ا ص ۴۴۹)

جواب:

یہ بات ہدایہ میں نہیں ہے نہ درمختار میں بلکہ ان میں اس کے خلاف ہی مصرح ہے:

لا یجوز للرجال ان یقتدوا بامرأة أو صبی. اھ

(ھدایہ مع فتح القدیر ج۱ ص۲۵۴)

اور مردوں کے لیے عورتوں اور نابالغ بچوں کے پیچھے اقتدا جائز نہیں۔

یہ بالکل ظاہر اور مسلّم ہے کہ نابالغوں پر نماز فرض نہیں اور بالغوں پر فرض ہے تو نفل پر فرض کی بناء کس طرح کی جا سکتی ہے۔ جب کہ دونوں مختلف ہیں اور حدیث صحیح میں صاف وارد ہے۔

عن انس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: انما جعل الامام یؤتم بہ فلا

تختلفوا الیه. اخرجه البخاری ومسلم. (نصب الرایۃ ج۲ ص۵۴)

حضرت انسؓ سے روایت ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا امام کا تقرر اس لیے ہے کہ اس کی اقتدا کی جائے تو اس کے ساتھ اختلاف نہ کیا کرو۔ بروایت بخاری ومسلم۔ (یہ حدیث عام ہے چاہے اختلاف نیت میں ہو چاہے افعال میں)

اعتراض:

(۳۲۳) امام مقتدیوں کو حکم کرے کہ ایک دوسرے سے ملے رہیں اور بیچ کی جگہ کو بند کریں۔ (درمختار جلد۱ ص۲۶۴، شرح وقایہ ص۱۱۴، بہشتی گوہر ص۶۹)

جواب:

شرح وقایہ کا حوالہ دینا صحیح نہیں۔

اعتراض:

(۳۲۴) حدث ہونے پر امام اپنا خلیفہ کردے۔ (ہدایہ جلد۱ ص۱۲۷، درمختار جلد۱ ص۲۸۰)

باب جماعت کے متعلق

اعتراض:

(۳۲۵) حنفی شافعی کی اقتدا کرے تو صحیح ہے۔

(درمختار جلد۱ ص۲۶۲، ۳۱۱، عالمگیری جلد۱ ص۱۱۳، ہدایہ جلد۱ ص۴۴۸)

جواب:

ہدایہ کا حوالہ صحیح نہیں ہے۔

اعتراض:

(۳۲۶) مختلف فیہ مسئلوں میں اقتداء غیر حنفی کی درست ہے۔ (درمختار جلد۱ ص۳۱۱)

جواب:

یہ مسئلہ درمختار میں نہیں ہے۔

اعتراض:

(۳۲۷) نماز میں اپنے امام کو لقمہ دے تو جائز ہے، کسی طرح مفسد نہیں۔
(درمختار جلد ا ص ۲۹۰، عالمگیری جلد ا ص ۱۳۶، ہدایہ جلد ا ص ۴۹۵، مالا بد ص ۳۳، بہشتی گوہر ص ۶۷)

(۳۲۸) امام کی لغزش ہونے پر مقتدی سبحان اللہ کہے۔ (ہدایہ جلد ا ص ۴۹۸)

(۳۲۹) اقتدا جب درست ہوگی کہ ایڑیاں برابر ہوں۔ (درمختار جلد ا ص ۲۵۶)

جواب:

نادانی کی وجہ سے مسئلہ مؤلف کی سمجھ میں نہیں آیا۔ مسئلہ اس طرح ہے:

(من شرائط ربط صلاة المؤتم بالامام) عدم تقدمه عليه. اھ

(در مختار مع الشامی ج۱ ص۵۵۱)

مقتدی کی نماز امام کی نماز سے وابستہ ہونے کی شرائط میں سے یہ بھی ہے کہ مقتدی اپنے امام سے ایڑیوں کے لحاظ سے آگے نہ بڑھے۔ تو اگر مقتدی اور امام کی ایڑیاں برابر بھی رہ گئی ہوں تو بھی اقتدا درست ہے اگرچہ پاؤں بڑا ہونے کی وجہ سے مقتدی کی انگلیاں آگے بڑھی ہوئی ہوں۔

اعتراض:

(۳۳۰) شارع عام کی مسجد میں تکرار جماعت کی مکروہ نہیں۔ (درمختار جلد ا ص ۲۵۷)

جواب:

مگر غیر مقلدین ہاں شارع عام کی قید نہیں۔ مولوی وحید الزمان صاحب نے لکھا ہے:

ویکره تکرار الجماعة باذان واقامة فی مسجد واحد. اھ

(نزل الابرار ج۱ ص۹٤)

اور ایک ہی مسجد میں اذان واقامت سے تکرار جماعت مکروہ نہیں۔

اعتراض:

(۳۳۱) ایک مقتدی امام کے برابر ہے اور دوسرا آیا تو امام آگے بڑھ جاوے یا مقتدی پیچھے ہٹے۔ (درمختار جلد ا ص ۲۶۴، ہدایہ جلد ا ص ۴۵۲، شرح وقایہ ص ۱۱۳)

جواب:

ایک حوالہ بھی صحیح نہیں۔

اعتراض:

(۳۳۲) دوسرا مقتدی بائیں طرف آ کھڑا ہو تو امام دونوں کو پیچھے ہٹنے کا اشارہ کر دے۔
(درمختار جلد ا ص ۲۶۴)

جواب:

درمختار کا حوالہ دینا صحیح نہیں۔

اعتراض:

(۳۳۳) صف کے پیچھے تنہا نہ کھڑا ہو بلکہ کسی مقتدی کو آگے کی صف سے کھینچ لے۔
(درمختار جلد ا ص ۲۶۴، و ص ۳۰۲، عالمگیری جلد ا ص ۱۸۴، بالا بد ص ۳۵، بہشتی گوہر ص ۷۰)

(۳۳۴) صف کے بیچ میں جگہ ہو اس میں کھڑا ہو جائے تو اس کی مغفرت ہو گی۔
(درمختار جلد ا ص ۲۶۴)

جواب:

اس میں درمختار کا حوالہ دینا صحیح نہیں۔

اعتراض:

(۳۳۵) صف میں جگہ چھوڑنا ثواب کو فوت کرتا ہے۔ (درمختار جلد ا ص ۲۶۵)

(۳۳۶) دو شخص امام و مقتدی ہوں تو برابر کھڑے ہوں۔
(ہدایہ جلد ا ص ۱۵۱، درمختار جلد ا ص ۲۶۴)

(۳۳۷) ایک لڑکا مردوں کی صف میں داخل ہو سکتا ہے۔ (درمختار جلد ا ص ۲۶۶)

(۳۳۸) جس سے دین میں خصومت ہو وہ مقتدی ہو سکتا ہے۔ (ہدایہ جلد ا ص ۳۴۹)

جواب:

یہ مسئلہ ہدایہ میں نہیں ہے۔ اور معلوم نہیں مولف صاحب کیا سمجھے ہیں۔

اعتراض:

(۳۳۹) فرض تنہا پڑھ چکا ہو تو جماعت میں شریک ہو جائے سوائے فجر اور عصر کے۔
(ہدایہ جلد ا ص ۵۶۷)

جواب:

ہدایہ میں یہ بھی مصرح ہے کہ مغرب کے بعد بھی شرکت نہ کرے اور یہ ظاہر الراولیۃ ہے۔

اعتراض:

(۳۴۰) جس نے اقتدا کی اور امام رکوع میں ہے اور ٹھہرا یہاں تک کہ امام نے سر اٹھایا تو وہ رکعت اس کو نہیں ملی۔ (شرح وقایہ ص ۱۲۷)

(۳۴۱) جب مقیم و امام اپنی دو رکعت پڑھ لے مقیم اپنی نماز کو چار رکعتیں کر لے۔
(کنز ص ۵۹)

باب وتر کے متعلق

اعتراض:

(۳۴۲) وتر میں سورہ اعلیٰ اور سورہ کافرون و سورہ اخلاص پڑھنا مسنون ہے۔
(درمختار جلد ا ص ۳۱۰)

جواب:

مسنون نہیں بلکہ مستحب ہے اور اپنے اوپر اس کا التزام ضروری اور واجب سمجھے تو مکروہ ہے۔

اعتراض:

(۳۴۳) وتر ایک رکعت بھی ہے۔

(ہدایہ جلد ا ص ۵۲۸، ۵۲۹، شرح وقایہ ص ۱۲۵، منیہ ص ۹۶)

جواب:

یہ صریح جھوٹ ہے حنفیہ کی کسی بھی معتبر کتاب میں یہ بات نہیں ہے بلکہ ان سب کتابوں میں بھی اس کے خلاف یہی مصرح ہے کہ:

الوتر ثلاث رکعات لا یفصل بینهن بسلام. اھ

(هدایه مع فتح القدیر ج۱ ص ۳۰۲)

وتر تین رکعتیں ہیں ان کے درمیان سلام سے فصل نہ کرے۔

اعتراض:

(۳۴۴) ایک وتر پر مسلمانوں کا اجماع ہو چکا ہے۔ (ہدایہ جلد ۱ ص ۵۲۹)

جواب:

یہ بھی سفید جھوٹ ہے، مولف جھوٹ بولتے ہوئے بھی نہیں شرماتا۔ ہدایہ میں تو اس کے خلاف یہی مذکور ہے:

وحکی الحسن رحمه اجماع المسلمین علی الثلاث. اھ

(هدایه مع فتح القدیر ج۱ ص۳۰٤)

اور حسن بصریؒ نے تین رکعات پر مسلمانوں کا اجماع نقل کیا ہے۔

(قال الزیلعی): روی ابن ابی شیبة فی مصنفه عن الحسن قال اجمع المسلمون علی ان الوتر ثلاث لا یسلم الا افراهن.

زیلعیؒ نے فرمایا: ابن ابی شیبہ اپنی "مصنف" میں حضرت حسن بصری سے روایت کی ہے انہوں نے فرمایا کہ مسلمانوں نے اس پر اجماع کیا ہے کہ وتر کی تین رکعتیں ہیں، ان کے اتمام کیے بغیر سلام نہ پھیرے۔

اور اجلۂ فقہاء سبعہ سے بھی یہی منقول ہے چنانچہ طحاوی میں ہے:

ابی الزناد عن (الفقهاء) السبعة سعید بن المسیب وعروه بن زبیر والقاسم بن محمد وابی بکر بن عبد الرحمن وخارجة وزید وعبید الله بن عبدالله وسلیمان بن یسار فی مشیخة جوامعهم اهل فقة وفضل وربما اختلفوا فی الشئ فأخذ یقول اکثرهم وافضلهم رأیا فکاف مما وعیت عنهم علی هذه الصفة اما الوتر ثلاث لا یسلم الا فی اخراهن.

(شرح معانی الآثار ج۱ ص۲۰٤)

ابوالزناد فقہاء سبعہ یعنی سعید بن مسیب، عروہ بن زبیر، قاسم بن محمد، ابوبکر بن عبدالرحمٰن، خارجہ بن زید، عبیداللہ بن عبداللہ اور سلیمان بن یسار اور ان کے سوا دوسرے اہل علم و فضل کے متعلق بیان کرتے ہیں کہ اکثر یہ لوگ آپس میں اختلاف کرتے تھے۔ تو میں ان میں سے

ان لوگوں کی رائے اختیار کرتا تھا جو تعداد میں زیادہ اور رائے میں افضل ہوتے تھے۔ (یہ اصول بیان کر کے کہتے ہیں کہ) میں نے ان لوگوں سے اسی اصول پر یہ مسئلہ اخذ کیا ہے کہ وتر تین رکعتیں ہیں جن میں سے صرف آخری رکعت میں سلام پھیرا جاوے۔

وفی آثار السنن اسناده حسن. (اعلاء السنن ج٦ ص ٣٨)

آثار سنن میں ہے کہ اس کی اسناد حسن ہے۔

معلوم ہوا کہ ان مذکورہ حضرات کا بھی یہی مذہب ہے کہ وتر کی تین رکعتیں ہیں۔ اس سے اجماع فقہاء مدینہ بھی مفہوم ہوتا ہے۔

اعتراض:

(٣٤٥) وتر ایک تین، پانچ، سات رکعت ہیں۔

(ہدایہ جلد ا ص ٥٢٦، شرح وقایہ ص ١٢٣)

جواب:

یہ مسئلہ بھی نہ ہدایہ میں ہے نہ شرح وقایہ میں۔ مؤلف کی غلط بیانی ہے۔

اور مولانا وحید الزمان صاحب نے لکھا ہے کہ:

الوتر بثلاث ركعات ...... منهي عنه. اھ (نزل الابرار ج١ ص ١٢٢)

تین رکعت والی وتر ممنوع ہے۔

حالانکہ یہ بات احادیث صحیحہ اور مذاہب جمہور علماء وفقہاء کے خلاف ہے۔

اعتراض:

(٣٤٦) تین وتر کی روایت ضعیف ہے۔ (شرح وقایہ ص ١٢٣)

جواب:

یہ بھی صریح جھوٹ ہے۔ شرح وقایہ میں کہیں نہیں۔ اور وتر کی تین رکعت کا ذکر تو صحیحین میں بھی ہے۔ مولف کو اختیار ہے کہ اپنے اصول کے خلاف صحیحین کی روایتوں کو بھی ضعیف بتائے۔

عن ابی سلمة بن عبدالرحمن انه سأل عائشة كيف كانت صلوٰة رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان؟ فقالت ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يزيد في رمضان ولا في غيره على احدیٰ عشره ركعة يصلي اربعًا فلا تسأل عن حسنهن وطولهن ثم يصلي اربعًا فلا تسأل عن حسنهن

وطولهن ثم يصلى ثلاثا. الحديث) رواه البخاری ومسلم
(اعلاء السنن ج٦ ص ٢٢)

ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن سے روایت ہے کہا میں نے حضرت عائشہؓ سے دریافت کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز (تہجد) رمضان میں کیسی تھی؟ فرمایا: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رمضان یا غیر رمضان میں گیارہ رکعتوں سے زیادہ نہ پڑھتے تھے۔ (یہ بر بنا غالب ہے، ورنہ ان سے تیرہ رکعتیں بھی مروی ہیں) آپ پہلے چار رکعتیں پڑھتے تھے، سوان کی عمدگی اور درازی کومت پوچھو پھر چار رکعتیں اور پڑھتے تھے سوان کی خوبی اور درازی کومت پوچھو اس کے بعد تین رکعتیں (وتر) کی پڑھتے تھے۔ بروایت بخاری ومسلم

اس طرح عبداللہ بن عباسؓ کی حدیث کے آخر میں ہے:

بعد وتر ثلاث (الحديث) رواه مسلم (اعلاء السنن ج٦ ص٢٣)

اس کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین رکعتیں وتر پڑھی۔

اور بھی سینکڑوں صحیح اور حسن روایتیں ہیں جن سے تین رکعت کا ثبوت متواتر ملتا ہے۔

اعتراض:

(۳۴۷) قنوت میں دونوں ہاتھ اٹھا کر چھاتی تک دعا مانگنے کی طرح ہتھیلیاں آسمان کی طرف رکھے۔ (ابو یوسفؒ) (درمختار جلد ا ص ۳۱۰، شرح وقایہ ص ۱۲۷)

جواب:

شرح وقایہ میں یہ مسئلہ مذکور نہیں ہے اور حنفیہ کا فتویٰ بھی اس پر نہیں ہے کیونکہ روایات صحیحہ جن میں قنوت کا ذکر ہے وہاں ہاتھ اٹھانے کی کیفیت مذکور نہیں ہے۔

اعتراض:

(۳۴۸) بعد رکوع کے دعائے قنوت پڑھنے کی روایت چاروں خلفاء سے ہے۔
(شرح وقایہ ص ۱۲۵)

جواب:

شرح وقایہ میں یہ بات بالکل مذکور نہیں مؤلف کا افترا ہے۔ حدیث میں صاف ہے:

عن ابی بن کعب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يوتر بثلاث ركعات كان يقرا فى الاولى بسبح اسم ربك الاعلىٰ وفى الثانية بقل يا ايها

الکافرون وفی الثالثة بقل هو الله احد، ویقنت قبل الرکوع. رواہ النسائی وابو علی بن السکن فی صحیحه وجعله ابن عقیلی حجة ثا قال العینی ورواہ ابن ماجة بسند صحیح. (اعلاء السنن ج٦ ص ٤٥)

حضرت ابی بن کعبؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تین رکعتوں سے وتر پڑھتے تھے، پہلی رکعت میں سبح اسم ربك الاعلی دوسری رکعت میں قل یا ایھا الکافرون، تیسری رکعت میں قل ھو اللہ احد پڑھتے تھے اور قنوت پڑھتے تھے رکوع سے پہلے بروایت نسائی اور اس کو ابن السکن نے اپنی صحیح میں روایت کیا ہے۔ اور عقیلی نے اس کو حجت قرار دیا ہے۔ عینی نے کہا اس کو ابن زیاد نے بسند صحیح روایت کیا ہے۔

دوسری ایک روایت میں ہے کہ:

عن علقمة ان ابن مسعود واصحاب النبی صلی الله علیه وسلم کانوا یقنتون قبل الرکوع. رواہ ابن ابی شیبة فی "مصنفه".

(نصب الرایة ج٢ ص١٢٥)

علقمہ سے روایت ہے کہ عبد اللہ بن مسعودؓ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دیگر صحابہ وتر میں رکوع سے پہلے قنوت پڑھتے تھے۔ اس کو ابن ابی شیبہ نے اپنی "مصنف" میں روایت کیا ہے۔

وھذا سند صحیح علی شرط مسلم (الجوھر النقی) فی السرایة اسنادہ حسن. وقال ابو بکر بن ابی شیبة ھذا الامر عندنا.

(اعلاء السنن ج٦ ص٤٨)

اور اس کی سند امام مسلم کی شرط پر ہے بحوالہ "الجوہر النقی" اور درایہ میں ہے اس کی سند حسن ہے اور ابو بکر بن ابی شیبہ نے کہا کہ ہمارا عمل اس پر ہے۔

طحاوی میں بسند صحیح حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے قنوت صبح رکوع سے پہلے پڑھی ہے ان کے علاوہ اور بھی بکثرت روایات صحیحہ وحسنہ موجود ہیں۔ ان سے یہ بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ سنت قنوت قبل الرکوع ہے۔

اعتراض:

(۳۴۹) ابن ہمام نے کہا کہ بعد رکوع کے قنوت پڑھنے کی نص صریح حدیث حسن بن علیؓ

بروایت حاکم ہے۔ (ہدایہ جلد اص ۵۳۰)

جواب:

ہدایہ میں ابن ہمام کا حوالہ مؤلف جیسے ناسمجھ کو ہی نظر آ سکتا ہے کہ جس کو رات میں سورج دکھائی دیتا ہے۔

''فتح القدیر'' میں روایت حسن بن علیؓ سے خصوم کی حجت کرنے پر تردید کرنے کے لیے اس کو روایت کیا ہے۔ چنانچہ انہوں نے قبل الرکوع قنوت پڑھنے کے ثبوت پر روایات اور طرق پیش کرنے کے بعد فرمایا:

ان کل طریق منها اما حسن او صحیح و ما فی حدیث انس انه صلی الله علیه وسلم قنت بعد الرکوع فاقرا منه ان ذلك كان شهرًا فقط، بدلیل ما فی الصحیح من عاصم الاحول سألت أنسًا فی القنوت فی الصلٰوة قال نعم فقلت أكان قبل الرکوع او بعده؟ قال: قبله، قلت فان فلنا اخبرنی عنك انك قلت بعده، قال: كذب انما قنت صلی الله علیه وسلم بعد الرکوع شهرًا.

(فتح القدیر ج۱ ص۳۰۵)

ان روایات کے طریق حسن ہیں یا صحیح اور جو حدیث انسؓ میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رکوع کے بعد قنوت پڑھی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ صرف ایک مہینہ تھا کیونکہ عاصم احول سے صحیح میں ہے کہ عاصم نے کہا: میں نے حضرت انسؓ سے نماز میں قنوت پڑھنے کے متعلق پوچھا تو فرمایا: ہاں، پھر میں نے پوچھا: رکوع سے پہلے یا بعد؟ فرمایا: رکوع سے پہلے، تو میں نے کہا فلاں شخص نے آپ سے یہ خبر بتائی کہ آپ نے کہا قنوت رکوع کے بعد ہے۔ تو انہوں نے فرمایا کہ اس نے جھوٹ بتایا۔ تحقیق یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک مہینہ تک رکوع کے بعد قنوت پڑھی تھی۔

اعتراض:

(۳۵۰) دعائے قنوت اللهم اهدنی الخ حدیث سے ثابت ہے۔

(درمختار جلد اص ۳۱۱، عالمگیری جلد اص ۱۵۴، ہدایہ جلد اص ۵۳۱، شرح وقایہ ص ۱۲۶، کنز ص ۳۸)

جواب:

یہ بات مذکورہ کتابوں میں کہیں بھی نہیں ہے۔ دعائے قنوت کے جتنے الفاظ مختلف روایتوں میں آتے ہیں سب حدیث سے ثابت شدہ ہیں چنانچہ علامہ نعمانی لکھتے ہیں:

قد اطنب الحافظ السیوطی فی بیان الفاظه ومخرجیه فی خاتمة کتابه "الدر المنثور فی التفسیر بالماثور" اھ(تخریج الحزب الاعظم ص۵۱)

حافظ سیوطی نے دعائے قنوت کے الفاظ اور مخارج کے بیان میں بڑی تفصیل سے کام لیا۔ اپنی کتاب "**الدر المنثور فی التفسیر بالماثور**" کے خاتمہ میں۔

اسی لیے حنفیہ کے ہاں کوئی دعائے قنوت علی التعیین نہیں ہے۔

اعتراض:

(۳۵۱) امام قنوت جہر سے پڑھے تو مقتدی آمین کہے۔ (ابو یوسفؒ)

(ہدایہ جلد ۱ ص ۱۴۰، منیہ ص ۹۷)

جواب:

ہدایہ میں تو یہ مسئلہ ہے ہی نہیں اور منیہ میں یہ ہے:

قال محمد بن الفضل یخافت...... وقال صاحب الذخیرة استحسنوا الجهر فی بلاد العجم لیتعلموا ...... وذلك الجهر دون جهر القرأة واما المقتدی فهو مخیر ...... وان قنت او امن لا یرفع صوته بالاتفاق.

(منیة ص ۱۰۶)

ابوبکر محمد بن الفضل نے کہا کہ اخفا کرے اور صاحب ذخیرہ نے کہا کہ مشائخ کے نزدیک بہتر ہے عجم کے شہروں میں جہر سے پڑھے تا کہ لوگ سیکھیں مگر قنوت کا جہر قرأت کے جہر سے کم ہونا چاہیے اور مقتدیوں کو چاہیے کہ وہ قنوت پڑھیں یا آمین کہیں یا خاموش رہیں۔ اگر قنوت یا آمین کہے تو بالاتفاق اونچی آواز سے نہ کہے۔

یہ ظاہر ہے کہ قنوت دعا ہے اور دعا میں اصل اخفا ہے چنانچہ یہ بات آمین بالجہر کی بحث میں مبین طور سے گزر چکی ہے۔ اس لیے امام اور مقتدی سب کو قنوت وتر میں اخفا کرنا چاہیے جیسا حدیث میں ہے۔

ان النبی صلی الله علیه وسلم قال: خیر الدعاء الخفی. رواه ابن حبان فی صحیحه. اھ(اعلاء السنن ج٦ ص ٧٦)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بہتر دعا وہ ہے جو مخفی ہو اس کو ابن حبان نے اپنی "صحیح" میں روایت کیا ہے۔

اعتراض:

(۳۵۲) نماز فجر میں قنوت پڑھنا چاروں خلفائے راشدین وعمار بن یاسر وابی بن کعب و ابوموسیٰ اشعری وابن عباس وابو ہریرہ و براء بن عازب وانس وسہل بن سعد ومعاویہ وعائشہ رضی اللہ عنہم اجمعین سے ثابت ہے۔ اسی طرف اکثر صحابہؓ وتابعینؒ گئے ہیں۔

(ہدایہ جلد اص ۵۳۴)

جواب:

ہدایہ کا حوالہ دینا محض جھوٹ وہاں یہ بات سرے سے مذکور ہی نہیں۔ ابو ہریرہؓ، ابو سلمہؓ اور سعیدؒ سے روایت ہے، فرمایا انہوں نے:

ان رسول الله صلی الله علیه وسلم لا یقنت فی صلاة الصبح ان یدعو لقومهم او علی قوم. اخرجه ابن حبان (وکذا الخطیب عن انسؓ) قال صاحب التنقیح وسند ...... الحدیثین صحیح.

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز فجر میں قنوت نہیں پڑھتے تھے، ہاں اگر کسی کے لیے دعا یا کسی پر بددعا کرنا چاہتے تھے تو پڑھتے۔ ابن حبان نے اس کی تخریج کی ہے اور اس طرح خطیب نے بھی حضرت انسؓ سے تخریج کی ہے۔ صاحب تنقیح نے کہا کہ ان دو حدیثوں کی سند صحیح ہے۔

اخرج الترمذی والنسائی وابن ماجة عن طارق الاشجعی صلیت خلف النبی صلی الله علیه وسلم فلم یقنت وصلیت خلف ابی بکرؓ فلم یقنت وصلیت خلف عثمانؓ فلم یقنت وصلیت خلف علیؓ فلم یقنت قال یا بنی انما بدعة. قال الترمذی حدیث حسن صحیح. (وفی لفظ الترمذی وابن ماجة "الفجر" مصرح) (نصب الرایة ج٢ ص ١٣٠)

اور ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے طارق اشجعی سے تخریج کی ہے، انہوں نے کہا: میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، ابوبکر، عمر، عثمان اور علی کے پیچھے فجر کی نماز پڑھی کسی نے بھی قنوت نہیں پڑھی۔ پھر کہا: یہ بدعت ہے۔ ترمذی نے کہا: یہ حدیث حسن اور صحیح ہے۔ اور ترمذی اور ابن ماجہ میں لفظ ''فجر'' مصرح ہے۔

عن عبداللہ بن مسعود ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یقنت فی الجفر قط الا شھرًا. (الحدیث) رواہ محمد وھذا حدیث صحیح لا غبار علیہ.

(اعلاء السنن ج٦ ص٦٦)

عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مہینہ کے علاوہ کبھی صبح کی نماز میں قنوت نہیں پڑھی۔ بروات محمدؒ یہ حدیث بے غبار صحیح ہے۔

اس طرح اور بھی کثیر تعداد میں روایات صحیحہ موجود ہیں جن میں یہ بالکل ظاہر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء راشدین اور صحابہ کرام فجر میں قنوت نہیں پڑھتے تھے۔ ہاں کسی حوادث کے پیش آنے میں قنوت نازلہ پڑھتے تھے۔

اعتراض:

(۳۵۳) وتر کے قومہ میں قنوت پڑھنے والے کی حنفی کو متابعت کرنی چاہیے۔

(عالمگیری جلد ا ص ۱۵۵، ہدایہ جلد ا ص ۵۳۰، وص ۵۳٦، مالابد ص ۱۰۹)

(۳۵۴) قنوت ہر سختی اور نازلہ میں ہر نماز میں جائز ہے اور مقتدی آمین کہے۔

(درمختار جلد ا ص ۳۱۲، ہدایہ جلد ا ص ۵۲۹، وص ۵۳۴)

جواب:

یہ مسئلہ ہدایہ میں نہیں ہے اور علامہ شامی نے تصریح کی ہے کہ حنفیہ کے یہاں قنوت نازلہ صرف نماز فجر میں ہے۔

باب سجدہ سہو کے متعلق

اعتراض:

(۳۵۵) سجدہ سہو دونوں طرف سلام پھیرنے کے بعد کرے۔

(درمختار ص ۳۳۸، وہدایہ جلد ا ص ۵۸۴، شرح وقایہ ص ۱۳۹)

جواب:

درمختار اور شرح وقایہ کی عبارت یوں ہے:

یجب له بعد سلام واحد سجدتان. اھ (شرح وقایه ج۱ ص ۲۲۰)

واجب ہے (سہو کرنے والے مصلی پر) دو سجدے ایک سلام کے بعد۔

شامی میں ہے: **هذا قول الجمهور اھ (شامی جلد۲ ص ۷۸)** یہ جمہور کا قول ہے۔

اعتراض:

(۳۵۲) سجدہ سہو سلام سے پہلے بھی جائز ہے۔

(درمختار جلد ا ص ۳۳۸، ہدایہ جلد ا ص ۵۸۳، ۵۸۴، شرح وقایہ ص ۱۳۹، مالابد ص ۲۴)

جواب:

شرح وقایہ کا حوالہ دینا صحیح نہیں۔ افضل یہ ہے کہ سجدہ سہو سلام کے بعد کرے اس کے خلاف کرنے کو صاحب درمختار نے مکروہ تنزیہی لکھا ہے۔

عن ابن مسعود اذا شك احدكم فی صلوٰته فلیتحر الصواب فلیتم علیه ثم لیسلم ثم یسجد سجدتین. رواه البخاری. (اعلاء السنن ج۷ ص ۸۵)

ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس کو اپنی نماز میں شک ہو اس کو چاہیے کہ سوچے اور جانب راجح پر نماز ختم کرے۔ اس کے بعد سلام پھیرے اور دو سجدہ سہو کرے۔ بروایت بخاری

اس طرح صحابہ میں بکثیر روایتیں ہیں جن سے سجدہ سہو ر بعد سلام ہونا قرار پاتا ہے اور جن احادیث میں قبل السلام ہے ان کا مطلب قبل سلام الاتمام ہے۔ ہدایہ نے فرمایا:

لان سجود السهو مما لا یتکرر فیؤخر عن السلام ولو سهو عن السلام یجبر به. (هدایه مع فتح القدیر ج۱ ص ۳۵۶)

اور اس لیے کہ سجدہ سہو مکرر ہوتا نہیں تو سلام کے بعد ہونا بہتر ہے تا کہ اگر کوئی سلام میں سہو کرے تو یہ بھی سجدہ سہو سے پورا ہو جائے۔ جیسا کہ کسی کو نماز پوری ہو جانے کے بعد سلام کے قریب تعداد رکعات میں شک پڑ گیا اور سوچتا رہا یہاں تک کہ ایک رکن انداز کی تاخیر ہو گئی اس وقفہ میں اس صورت میں اگر پہلے کسی وجہ سے سجدہ سہو کر لیا تھا پھر دوبارہ اس کو اس

تاخیر کی وجہ سے سجدہ سہو واجب ہوگا جس سے سجدہ سہو کا تکرار لازم ہے اور یہ خلاف موضوع ہے۔

اعتراض:

(۳۵۷) سجدہ سہو میں ایک طرف سلام پھیرنے والا بدعتی ہے۔ (ہدایہ جلد ا ص ۵۸۵)

جواب:

مؤلف کو جھوٹا حوالہ دیتے ہوئے بالکل شرم نہیں آتی۔ ہدایہ میں ایسی لغو بات کیوں ہونے لگی۔ یہ ہدایہ کے نام پر جھوٹ ہے، حدیث میں ''سلام'' کا لفظ ہی مذکور ہے اس میں ایک طرفہ اور دوطرفہ دونوں سلام شامل ہیں کسی کی تخصیص حدیث میں نہیں ہے۔ اور چونکہ یہ ظاہر ہے کہ سجدۂ سہو داخل نماز ہے اور دونوں سلام کے بعد نماز پوری ہو جاتی ہے تو اس لیے سجدہ سہو کیا جائے تو یہ خارج صلوٰۃ متحقق ہوگا۔

اعتراض:

(۳۵۸) دونوں طرف سلام کا قول صحیح ہے۔ (ابوحنیفہؒ وابویوسفؒ)

(ہدایہ جلد ا ص ۵۸۵، شرح وقایہ ص ۱۳۹)

جواب:

یہ مسئلہ شرح وقایہ میں نہیں ہے اور ہدایہ میں شیخین کا ذکر نہیں ہے اور جمہور کی رائے اس بارے میں مسئلہ نمبر ۳۵۵ میں گزر چکی ہے۔

اعتراض:

(۳۵۹) مقتدی کے سہو سے مقتدی پر سجدہ سہو لازم نہیں۔

(درمختار جلد ا ص ۳۷۸، ہدایہ جلد ا ص ۵۸۸)

باب نماز بدعات کے متعلق

اعتراض:

(۳۶۰) صلوٰۃ رغائب یعنی رجب کے پہلے جمعہ کی شب میں نفل پڑھے جاتے ہیں۔ یہ نماز ۴۸۰ھ میں ایجاد ہوئی۔ جو کچھ اس باب میں ہے سب باطل اور موضوع ہے۔

(درمختار جلد ا ص ۳۲۷)

جواب:

درمختار کے حوالے سے یہ مسئلہ ذکر کرنا صحیح نہیں ہے۔

عتراض:

(۳۶۱) صلوٰۃ برأت مراد اس سے پندرھویں شعبان کی نفلیں ہیں۔ مراد صلوٰۃ قدر سے تائیسویں شب رمضان کی نفلیں ہیں۔ ان میں بھی جماعت مکروہ ہے۔

(درمختار جلد ۱ ص ۳۲۷)

باب مسجد کے متعلق

اعتراض:

(۳۶۲) مسجد کی محراب کا منقش کرنا مکروہ ہے۔

(درمختار جلد ۱ ص ۳۰۷، عالمگیری جلد ۴ ص ۳۶۹)

جواب:

محراب سے مراد قبلہ کی دیوار ہے۔ چنانچہ اس طرح عبارت مشرح ہے۔

اعتراض:

(۳۶۳) مال وقف سے نقش کرنا حرام ہے۔ (درمختار جلد ۱ ص ۳۰۷)

(۳۶۴) مشرک کی نجاست تو اس کے اعتقاد میں ہے تو اس کو مسجد میں آنے سے نہ روکا جائے۔ (تعجب ہے کہ مشرک نہ روکا جاوے اور مسلمان روکے جاویں۔ افسوس! اللہ تعالیٰ ہمارے حنفی بھائیوں کو سمجھ دے) (ہدایہ جلد ۱ ص ۲۹۵)

جواب:

اور اللہ تعالیٰ مؤلف کے ہم مذہب لوگوں کو بھی سمجھ دے کہ وہ جھوٹ بولنے سے توبہ کریں اور مؤلف کی کتاب کو جو سراسر جھوٹ کا پلندہ ہے اور ائمہ مقبولین کی توہین اور سب وشتم پر مشتمل ہے۔ اس کی اشاعت سے باز آئیں۔ غیر مقلدین حنفیوں کی کسی مسجد میں جا کر فتنہ و فساد کریں تو ایسے فسادی اور تخریب کاروں کو حنفی روکتے ہیں۔ اس کا کوئی بھی ثبوت نہیں کہ حنفیوں نے نمازیوں کو بھی نماز سے روکا ہو۔

باب تہجد کے متعلق

اعتراض:

(۳۶۵) تہجد کی آٹھ رکعتیں ہیں۔ (درمختار جلد ۱ ص ۳۱۷)

جواب:

شوکانی صاحبؒ نے فرمایا:

اکثرھا (ای صلٰوۃ اللیل) ثلاث عشر رکعۃ ویوتر آخرھا رکعۃ.

(الدر البھیۃ مع شرحہ الروضۃ الندیۃ ص ۷۵)

صلٰوۃ لیل کی اکثر رکعات تیرہ ہیں ان کی آخری ایک رکعت کے ساتھ وتر ادا کرے۔

معلوم ہوا کہ تہجد کی بارہ رکعتیں ہیں۔ جناب نواب صاحب اس کے مؤید ہیں۔ اور بہت سارے حنفیہ بھی اس کی قائل ہیں۔

باب تراویح کے متعلق

اعتراض:

(۳۶۶) تراویح بیس رکعت کی حدیث ضعیف ہے۔

(درمختار جلد ا ص ۳۲۶، ہدایہ جلد ا ص ۵۶۳، شرح وقایہ ص ۱۳۳)

جواب:

یہ بالکل افتراء ہے کسی کتاب میں بھی اس کو ضعیف نہیں کہا۔ حدیث حسن اور صحیح ہے، تراویح کی بیس رکعات حدیث سے ثابت ہیں۔ ابن عباسؓ سے روایت ہے، فرمایا انہوں نے کہ

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی فی رمضان عشرین و ثلاث رکعت والوتر اخرجہ ابن ابی شیبۃ فی "مصنفہ" ولکشی فی "مسندہ" والبغوی فی "معجمہ" والطبرانی فی "الکبیر لہ" والبیھقی فی "سننہ" ورجالہ کلھم ثقات الا ابراھیم مختلف فیہ فھو حسن الحدیث. (فالحدیث حسن) (اعلاء السنن ج ۷ ص ۴۶)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رمضان کو بیس رکعات اور تین وتر پڑھتے تھے۔ ابن ابی شیبہ نے اپنی ''مصنف'' میں، کشی نے اپنی ''مسند'' میں، بغوی نے اپنی ''معجم'' میں، طبرانی نے اپنی ''کبیر'' میں اور بیہقی نے اپنی ''سنن'' میں اس کی تخریج کی ہے اور اس کے کل رجال ثقات ہیں مگر ابراہیم مختلف فیہ ہے اور وہ حسن الحدیث ہے تو حدیث حسن ہی ہوئی۔

(دوسری حدیث میں ہے:)

عن عبدالرحمن بن عبد القاری انه قال: خرجت مع عمر ابن الخطاب ليلة في رمضان إلى مسجد فاذا الناس اوزاع متفرقون على الرجل لنفسه يصلي الرجل فيصلي بصلاته الرهط فقال عمر إني أرى لو جمعت هولآء على قارئ واحد لكان امثل ثم عزم فجمعهم على ابي بن كعب ثم خرجت معه ليلةً اخرى والناس يصلون بصلوٰة قارئهم قال عمر نعم البدعة هذه. (الحديث) رواه البخاری ورواه اصحاب السنن وحسنه الترمذی وصححه.
(نصب الراية ج۲ ص۱۵۳)

عبدالرحمٰن بن عبدالقاری سے روایت ہے کہ ایک شب میں حضرت عمرؓ کے ساتھ رمضان میں مسجد گیا تو دیکھا کہ لوگ متفرق نماز پڑھ رہے ہیں کوئی تنہا نماز پڑھ رہا ہے، کسی کے ساتھ کچھ لوگ نماز پڑھ رہے ہیں۔ حضرت عمرؓ نے یہ حال دیکھ کر فرمایا: مجھے خیال ہوتا ہے کہ اگر میں ان کو ایک امام پر متفق کر دوں تو اچھا تو اس کے بعد ان کا خیال پختہ ہو گیا تو انہوں نے لوگوں کو ابی بن کعب پر متفق کر دیا۔ اس کے بعد دوسری رات ان کے ساتھ مسجد گیا، دیکھا کہ سب اپنے امام کے پیچھے نماز پڑھ رہے تھے تو حضرت عمرؓ نے فرمایا: یہ نئی بات تو بہت عمدہ ہے۔ بخاری اور اصحاب سنن نے اس کی روایت کی اور ترمذی نے اس کی تحسین وتصحیح کی ہے۔

ان دو حدیثوں سے یہ بات بالکل واضح ہو گئی کہ قیام رمضان جو بیس رکعات کے ساتھ ہے یہ سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے اور لوگوں کو ایک امام پر جمع کرنا یہ سنت عمرؓ ہے جس کو انہوں نے لفظاً بدعت فرمایا۔ بیہقی کی روایت میں بسند جید ثابت ہے۔ حضرت ابی بن کعبؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات میں بھی رمضان میں اپنی امامت میں نماز پڑھائی تھی جس کی تحسین حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کی، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ اس سنت کا رواج دینے والا ہے، موطا امام مالکؒ کی روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ کے زمانے میں لوگ تیئس رکعتیں پڑھتے تھے۔ اس طرح اور بھی بکثرت صحیح روایات موجود ہیں جس سے یہ حقیقت مبین طور پر کھل جاتی ہے۔

اعتراض:

(۳۶۷) تراویح آٹھ رکعت کی حدیث صحیح ہے۔ (شرح وقایہ ص ۱۲۳)

(۳۶۸) تراویح صحیح حدیث سے مع وتر کے گیارہ رکعت ثابت ہیں۔

(ہدایہ جلد ۱ ص ۵۶۳، شرح وقایہ ص ۱۱۳)

جواب:

یہ دونوں باتیں محض جھوٹ ہیں۔ نہ شرح وقایہ میں ان کا ذکر ہے نہ ہدایہ میں۔

اعتراض:

(۳۶۹) مع وتر کے تراویح گیارہ رکعت سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اور بیس رکعت سنت خلفاء راشدین۔ (شرح وقایہ ص ۱۳۴، ہدایہ جلد ۱ ص ۵۶۳)

جواب:

ہدایہ اور شرح وقایہ میں یہ بات نہیں ہے اور جب مؤلف بیس رکعت کو سنت خلفائے راشدین مانتے ہیں تو اس پر عمل کیوں نہیں کرتے۔ اور جب یہ تسلیم ہے کہ آٹھ رکعات تراویح اور تین رکعات وتر سنت رسول ہیں تو پھر تین رکعت وتر کا انکار کیوں؟

تم اپنے پر میری اور خلفاء راشدین کی سنت کو لازم پکڑو۔ اسی معنی پر ترمذی نے بھی روایت کی اور تصحیح و تحسین کی۔ (یہ امر رہے)

اعتراض:

(۳۷۰) حضرت عمرؓ نے جو نعم البدعۃ فرمایا ہے اس سے مراد معنی لغوی ہے نہ شرعی۔

(شرح وقایہ ص ۱۳۳)

جواب:

اس بارے میں شرح وقایہ کا حوالہ دینا صحیح نہیں ہے۔

اعتراض:

(۳۷۱) تراویح آٹھ رکعت سنت ہیں اور بیس مستحب ہیں۔ (شرح وقایہ ص ۱۳۴)

جواب:

شرح وقایہ میں تو یہ نہیں لکھا مگر جب آپ بیس رکعات تراویح کو مستحب مانتے ہیں تو ا؟

پر عمل کیوں نہیں کرتے۔ شرح وقایہ میں ہے:

وسن التراویح عشرون رکعتة. (شرح وقایه ج۱ ص۲۰۷)

اور تراویح بیس رکعات ہیں۔

اعتراض:

(۳۷۲) تراویح میں کم عمر لڑکے کی اقتدا جائز ہے۔

(درمختار جلد ۱ ص ۳۶۸، عالمگیری جلد ۱ ص ۱۱۵، ہدایہ جلد ۱ ص ۴۵۳، منیہ ص ۹۵)

جواب:

حنفیہ کے ہاں یہ مختلف فیہ مسئلہ ہے اور فتویٰ اس کے خلاف ہے چنانچہ مذکورہ کتابوں میں مصرح ہے:

والمختار انه لا يجوز فی الصلوات كلها لان نفل الصبی دون لعل البالغ حيت لا يلزمه القضاء بالافساد بالاجماع ولا بين قوی علی الضعيف. اه

(هدايه مع فتح القدير ج۱ ص۲۵۴)

اور مختار یہ ہے کہ تمام نمازوں میں (خواہ فرض ہوں یا نفل) لڑکے کے پیچھے اقتدا جائز نہیں ہے کیونکہ بچہ کے نفل کی حیثیت بالغ کے نفل سے کمتر ہے چنانچہ اگر بچہ اپنی نفل کو فاسد کردے تو بالاجماع اس کی قضا نہیں ہے اور قوی کی بنا ضعیف پر نہیں ہوتی ہے۔

اعتراض:

(۳۷۳) جس نے فرض تنہا پڑھے تو تراویح کی جماعت میں شریک ہو۔

(ہدایہ جلد ۱ ص ۵۶۵)

(۳۷۴) جس نے تراویح نہ پائی یا دوسرے کے ساتھ پڑھی تو وتر میں اقتدا کرسکتا ہے۔

(ہدایہ جلد ۱ ص ۵۶۵)

جواب:

یہ دونوں مسئلے ہدایہ میں مذکور نہیں، ان میں ہدایہ کا حوالہ دینا غلط ہے۔

اعتراض:

(۳۷۵) صحیح یہ ہے کہ تراویح میں تین مرتبہ قل ہو اللہ پڑھنا مکروہ ہے۔

(بہشتی گوہر ص ۴۲)

جواب:

بہشتی گوہر کی عبارت یوں ہے: ''مسئلہ صحیح یہ ہے کہ قل ھو اللہ کا تراویح میں تین مرتبہ پڑھنا جیسا آج کل دستور ہے مکروہ ہے۔

باب جمعہ کے متعلق

اعتراض:

(۳۷۶) جمعہ جماعت سے مشتق ہے کمتر سوا امام کے تین شخص ہوں۔ (امام ابوحنیفہؒ) صاحبینؒ کے نزدیک دو ہوں۔ (ہدایہ جلد ا ص ۶۴۹)

جواب:

آپ کے وحید الزمان صاحب نے کہا:

واقلها امام ومقتدى. (كنز الحقائق ص ۳۵)

اور جمعہ کی کمتر تعداد امام اور ایک مقتدی ہے۔

اعتراض:

(۳۷۷) جن بڑے گاؤں میں بازار ہوں تو وہاں جمعہ فرض ہے۔ (درمختار جلد ا ص ۳۶۸)

جواب:

درمختار کا حوالہ صحیح نہیں۔ اور یہ اس وقت ہے اگر اقامت جمعہ کا اذن حاکم نے دیا ہو۔

اعتراض:

(۳۷۸) حاکم کی اجازت سے اگر گاؤں میں جامع مسجد بن جائے تو جمعہ جائز ہے۔ (درمختار جلد ا ص ۳۶۸)

(۳۷۹) جمعہ کو زوال کے وقت نفل پڑھنے جائز ہیں۔ (ابویوسفؒ)

(درمختار جلد ا ص ۱۷۳، وص ۳۸۳، شرح وقایہ ص ۸۴، منیہ ص ۶۹)

جواب:

شرح وقایہ کا حوالہ دینا صحیح نہیں۔ اور حنفیہ کا صحیح مذہب یہ ہے کہ سورج کے استواء کے وقت کوئی نماز جائز نہیں۔

اعتراض:

(۳۸۰) حالت خطبہ میں دو رکعت پڑھنا ثابت ہے۔

(ہدایہ جلد ا ص ۲۸۷، شرح وقایہ ص ۱۴۸)

جواب:

ہدایہ اور شرح وقایہ میں اس بات کا وجود ہی نہیں۔ بلکہ اس کے خلاف تصریح ہے۔

النفل اذا خرج الامام لخطبة الجمعة. اھ (شرح وقایه ج۱ ص ۱۵۰)

جب امام خطبہ جمعہ کے لیے نکلے تو نفل مکروہ تحریمی ہے۔

اور نبیشہ ہذلی کی حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ لفظ بھی مذکور ہے کہ

ان وجد الامام قد خرج جلس فاستمع وانصت حتى...... الامام جمعته وكلامه (الحديث) رواه احمد ورجاله رجال الصحيح خلا شيخ احمد وهو ثقة. (اعلاء السنن ج۲ ص۵٤)

اور اگر امام کو دیکھا کہ نکل گیا تو بیٹھ جائے، کان لگا کر سنے اور چپ رہے یہاں تک کہ امام جمعہ اور کلام تمام کرلے۔ بروایت احمد اس کے رجال رجال صحیح ہیں۔ امام احمد کے شیخ کے علاوہ اور وہ ثقہ ہیں۔

اور بھی بہت روایات حسنہ اور صحیحہ ہیں جن میں یہ بات حد شہرہ تک پہنچ گئی کہ جب امام خطبہ کے لیے نکلے تو نماز وغیرہ کچھ بھی نہیں۔ منع مقدم ہی ہوتی ہے۔

اعتراض:

(۳۸۱) حضرت ابوبکرؓ کا قبل زوال کے خطبہ پڑھنا ثابت ہے۔ (شرح وقایہ ص ۱۴۸)

جواب:

یہ بات بھی شرح وقایہ میں سرے سے مذکور نہیں ہے۔ مؤلف کا افترا ہے۔ حدیث میں صاف مذکور ہے۔

عن انسؓ قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي الجمعة حين تميل الشمس. رواه البخاري (بهذا المعنى اخرج المسلم)

(نصب الراية ج۲ ص۱۹۵)

حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ کی نماز پڑھتے تھے جب سورج ڈھل جاتا۔ بروایت بخاری اور اسی معنی میں مسلم نے بھی روایت کی ہے۔

(علامہ زیلعی نے فرمایا:)

واما الحديث عبدالله بن سيدان، قال: وكانت وخطبته (اى ابى بكر) قبل الزوال الخ ضعيف. (نصب الراية ج۲ ص۱۹۵)

اور عبداللہ بن سیدان کی حدیث کہ حضرت ابوبکرؓ کا خطبہ قبل الزوال تھا، ضعیف ہے۔

علامہ عبدالحیؒ لکھنوی نے شرح وقایہ کے حاشیہ میں ابن ہمام وعینی وغیرہ سے فرمایا کہ یہ بات قابل حجت ہی نہیں۔ (حاشیہ شرح وقایہ ج۱ ص۲۴۲)

اعتراض:

(۳۸۲) جمعہ کو ایک اذان آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے زمانہ میں تھی اور دوسری اذان حضرت عثمانؓ کے زمانہ میں شروع ہوئی۔

(درمختار جلد ۱ص ۳۸۷، ہدایہ جلد ۱ص ۱۵۸)

(۳۸۳) خطیب کو عصار کھنا مسنون ہے۔ (درمختار جلد ۱ص ۳۸۱)

جواب:

اس مسئلہ میں بھی درمختار کا حوالہ صحیح نہیں ہے۔ اور حدیث سے اس کا دوام ثابت نہیں۔ استراحت وغیرہ کے لیے اگر اس کی طرف محتاج ہو تو مستحب ہے۔

اعتراض:

(۳۸۴) خطیب جب ممبر پر بیٹھے سلام کرے۔ (امام شافعیؒ) (درمختار جلد ۱ص ۳۷۴)

جواب:

حنفیہ کا یہ مذہب نہیں ہے۔

اعتراض:

(۳۸۵) خطبہ میں خطیب حمد وثنا، درود اور وعظ ونصیحت اور قرأۃ قرآن کرے۔

(درمختار جلد ۱ص ۳۷۴، ہدایہ جلد ۱ص ۱۴۷، بہشتی گوہر ص ۹۹)

جواب:

اس میں درمختار اور ہدایہ کا حوالہ دینا صحیح نہیں ہے۔

اعتراض:

(۳۸۶) خطیب کا خطبہ میں امر بالمعروف کے لیے بولنا جائز ہے۔

(درمختار جلد اص ۳۷۴)

(۳۸۷) خطبہ کے وقت نہ کلام ہے نہ سبحان اللہ نہ امر بالمعروف یہ سب سامع کو حرام ہے۔ (درمختار جلد اص ۳۷۹)

(۳۸۸) خطیب سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نام سن کر اپنے جی میں درود پڑھے۔

(درمختار جلد اص ۳۷۹)

(۳۸۹) خطیب ایک سیڑھی اترے اور چڑھے تو یہ بدعت شنیع ہے۔ (درمختار جلد اص ۳۸۰)

جواب:

درمختار کے حوالہ سے صحیح نہیں ہے اور یہ فعل دوسرے خطبہ میں بدعتی لوگ کرتے ہیں۔

اعتراض:

(۳۹۰) خطبہ میں شعر پڑھنا مکروہ تحریمی ہے۔ (بہشتی گوہر ص ۹۹)

جواب:

بہشتی گوہر کی عبارت یوں ہے: (عربی کے علاوہ) اور کسی زبان میں خطبہ پڑھنا یا اس کے ساتھ کسی اور زبان کے اشعار وغیرہ ملا دینا...... مکروہ تحریمی ہے۔ (بہشتی گوہر ص ۸۷)

اعتراض:

(۳۹۱) جب خطیب پہلے خطبہ کو پڑھ کر بیٹھے تو لوگ دعا نہ مانگیں۔ (درمختار جلد اص ۳۷۳)

جواب:

درمختار کا حوالہ صحیح نہیں۔ یہ ہاتھ اٹھا کر دعا مانگنے کے متعلق ہے۔

اعتراض:

(۳۹۲) دعا کرنا (دو خطبوں کے درمیان) مکروہ تحریمی اور حرام ہے اور نا درستی پر فتویٰ ہے۔ (درمختار جلد اص ۳۷۳، بہشتی گوہر ص ۱۰۰)

(۳۹۳) دعا کرنا (دو خطبوں کے درمیان) نامشروع اور بدعت ہے۔

(درمختار جلد اص ۳۷۳، شرح وقایہ ص ۱۳۹)

(۳۹۴) حضرت عمارؓ نے جب بشیر بن مروان کو دعا مانگتے دیکھا تو بد دعا دی۔
(درمختار جلد ا ص ۳۷۲)

(۳۹۵) اس دعا کی بدعت خلفائے مروانیہ کے زمانہ سے پیدا ہوئی۔
(درمختار جلد ا ص ۳۷۴)

جواب:

ان مسائل میں ۲۹۲ سے ۲۹۵ تک درمختار کا حوالہ غلط ہے۔ اور مسئلہ نمبر ۳۹۳ میں شرح وقایہ کا حوالہ بھی صحیح نہیں ہے۔

اعتراض:

(۳۹۶) رمضان کے آخری خطبہ میں الوداع پڑھنا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وصحابہؓ سے منقول نہیں نہ صحابہؓ سے ثابت ہے۔ اس لیے بدعت ہے۔ (بہشتی گوہر ص ۱۰۰)

(۳۹۷) خطبہ ہر زبان میں جائز ہے۔ (ابوحنیفہؒ) (ہدایہ جلد ا ص ۳۴۹)

جواب:

نہ اس پر فتویٰ ہے نہ اعتماد اور امامؒ سے رجوع جب ثابت ہے تو اعتبار ہی کیسے؟

اس سلسلے میں حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اپنی شرح مؤطا میں لکھتے ہیں:

لما لاحظنا خطب النبی صلی اللہ علیہ وسلم وخلفائہ رضی اللہ عنھم وھلم جراً فتنقحنا وجود اشیاء منھا ...... کون الخطبة عربیة ...... واما کونھا عربیة فلاستمرار اھل المسلمین فی المشارق والمغارب بہ مع ان فی کثیر من الاقالیم کان المخاطبون اعجمین وقال النووی فی کتاب الاذکار ...... ویشترط کونھا (ای خطبة الجمعة......) بالعربیة.

(بحوالہ جواہر الفقہ (مولانا مفتی شفیع صاحبؒ) ج ا ص ۳۵۵، مکتبہ دارالعلوم کراچی)

جب ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء رضی اللہ عنہم کے خطبوں کو ملاحظہ کیا تو ان میں سے چند چیزوں کا ثبوت ملا۔ جن میں سے ایک یہ ہے کہ خطبہ عربی ہونا چاہیے اور اس کا عربی میں ہونا اس لیے ہے کہ ابتدا اسلام سے لے کر مشرق ومغرب کے مسلمانوں کا ہمیشہ یہی عمل رہا ہے باوجود اس بات کہ اکثر ممالک میں مخاطب عجمی لوگ رہے۔ اور امام نوویؒ نے "کتاب الاذکار" میں فرمایا کہ شرائط خطبہ میں سے یہ بھی ہے کہ وہ عربی زبان میں ہو۔

امام رافعی شافعیؒ فرماتے ہیں:

وهل يشترط كون الخطبة كلها بالعربية وجهان الصحيح استراطه فان لم يكن منهم من يحسن العربية خطب بغيرها ويجب عليهم التعليم وإلا عصوا (شرح احياء العلوم للزبيدى) (بحواله جواهر الفقه ج١ ص ٣٥٥)

اور کیا خطبہ کا عربی میں ہونا شرط ہے اس میں دو وجہ ہیں۔ صحیح یہ ہے کہ عربی میں ہونا شرط ہے پس اگر حاضرین میں ایسا کوئی آدمی نہ ہو جو عربی پڑھ سکے تو عربی کے سوا دوسری زبان میں خطبہ پڑھے پھر ان پر واجب ہوگا کہ عربی سیکھیں ورنہ گنہگار ہوں گے۔

ان مختصر باتوں سے یہ مسئلہ واضح ہوگیا کہ خطبہ غیر عربی میں جائز نہیں ہے۔ اگر خطبہ کا غیر عربی زبان میں ہونا یا غیر زبان میں ترجمہ کرنا یا کروانا جائز ہوتا تو ضرور اس کا ثبوت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء راشدینؓ اور صحابہ کرامؓ سے ملتا۔ حالانکہ ان کے زمانے میں تبلیغ دین کی اشد ضرورت تھی اس کے باوجود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حاضرین عجم کے لیے اس کا ترجمہ کروایا نہ صحابہؓ نے ممالک عجم کے لیے اس کا ترجمہ کیا یا کروایا۔ مگر غیر مقلدین قیاس کرتے ہیں کہ خطبہ کا مقصد تبلیغ ہے ترجمہ کے بغیر اس کا حصول مشکل ہے لہٰذا ساتھ ساتھ ترجمہ کرنا چاہیے یا صرف ان کی زبان میں ہونا چاہیے یعنی غیر عربی میں۔

اعتراض:

(٣٩٨) جس شی کے حاجت ہو خطیب خطبہ میں بیان کر دے۔ (درمختار جلد ۱ ص ٣٨٨)

جواب:

یہ حاجت صرف تعلیمی سلسلے میں ہے۔ چنانچہ وہیں پر مصرح ہے:

اعتراض:

(٣٩٩) نماز جمعہ میں سورہ جمعہ وسورہ منافقون یا سورہ اعلیٰ وسورہ غاشیہ پڑھنا مسنون ہے۔ (درمختار جلد ۱ ص ٣٨١)

جواب:

یہ مسئلہ درمختار میں نہیں ہے۔

اعتراض:

(۴۰۰) بعد جمعہ کے چار رکعتیں سنت ہیں۔ (منیہ ص ۹۹)

جواب:

ساتھ ساتھ یہ بھی ہے کہ

وعند ابی یوسف ستة (منية المصلی ص ۱۵۴)

امام ابو یوسفؒ کے نزدیک چھ رکعتیں ہیں اور اسی پر حنفیہ کا عمل ہے۔

اعتراض:

(۴۰۱) جمعہ کو سورہ کہف پڑھنا مسنون ہے۔ (درمختار جلد ا ص ۳۸۳)

جواب:

مسنون بمعنی مستحب ہے یعنی باعث فضیلت ہے اور یہ جمعہ کی خصوصیات میں سے ہے۔

اعتراض:

(۴۰۲) جمعہ کے دن زیارت قبور افضل ہے۔ (درمختار جلد ا ص ۴۲۳)

باب عیدین کے متعلق

اعتراض:

(۴۰۳) عیدین میں تکبیر جہر سے کہے یہی سنت ہے۔

(درمختار جلد ا ص ۳۸۵، وص ۳۸۶، ہدایہ جلد ا ص ۱۶۲، شرح وقایہ ص ۱۵۰)

جواب:

یہ مسئلہ شرح وقایہ میں نہیں ہے اور درمختار میں یہ مسئلہ عید الاضحیٰ کے سلسلے میں ہے مگر وہاں مستحب لکھا ہے اور ہدایہ کی عبارت یوں ہے:

ویتوجه الی المصلی ولا یکبر عند ابی حنیفة رحمه الله فی طریق المصلی وعندهما یکبر اعتبارا بالاضحی وله ان الاصل فی الثناء الاخفاء والشرع ورا به فی الاضحی لانه یوم تکبیر ولا کذالك یوم الفطر. اھ

(هدایه مع فتح القدیر ج۱ ص۴۲۲)

اور عیدگاہ کی طرف متوجہ ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک (عید الفطر میں) عیدگاہ کے راستہ

میں جہر سے تکبیر نہ کہے اور صاحبینؒ کے نزدیک برقیاس عید الاضحیٰ جہر سے تکبیر کہے اور امام ابوحنیفہؒ کی ممانعت جہر کی دلیل یہ ہے کہ ذکر میں اصل اخفاء ہے اور شرع کا ورود جہر کے ساتھ عید الاضحیٰ میں ہے کیونکہ وہ تکبیر کا دن ہے اور عید الفطر ایسا نہیں ہے۔

پھر مؤلف کا علی الاطلاق عیدین میں سنت کہنا صحیح نہیں۔ آپ کے میر نور الحسن خان فرماتے ہیں:

در مشروعیت مطلق تکبیر در ایام تشریق شکے نیست امام تعیین لفظ مخصوص ووقت مخصوص ثابت نشده. (عرف الجاری ص ٤٨)

ایام تشریق میں مطلق تکبیر کی مشروعیت میں شک نہیں ہے۔ مگر مخصوص لفظ کی تعیین اور وقت کی تعیین میں آیت نہیں۔

اس عام حکم کے لپیٹ میں عیدین کی راہ کی تکبیر بھی آ گئی، حالانکہ حضرت علیؓ، عمرؓ، ابن عباسؓ اور عبداللہ بن مسعودؓ جیسے جلیل القدر صحابہ کے آثار سے تعیین وقت ولفظ دونوں ثابت ہیں۔ (اعلاء السنن ج ۷ ص ۸۵)

اوران آثار سے اس مسئلہ کے متعلق احادیث کی پوری تائید ہو جاتی ہے۔

اعتراض:

(۴۰۴) تکبیر باآواز بلند کہے راستہ میں اور عیدگاہ میں۔ (درمختار جلد ا ص ۳۸۹)

(۴۰۵) نماز عید میں بارہ تکبیروں کی حدیث صحیح ہے۔

(ہدایہ جلد ا ص ۲۶۶ ،شرح وقایہ ص ۱۵۱)

جواب:

ہدایہ اور شرح وقایہ دونوں کتابوں میں یہ بات سرے سے مذکور نہیں مؤلف کی من گھڑت ہے۔

اعتراض:

(۴۰۶) عیدین میں چھ تکبیروں کی بابت ابن مسعودؓ کا قول ہے۔

(ہدایہ جلد ا ص ۲۶۵ ،شرح وقایہ ص ۱۵۲)

جواب:

شرح وقایہ میں یہ بات مذکور نہیں ہے اس لیے اس کا حوالہ دینا غلط ہے اور اس بارے

میں سنن ابی داؤد میں مرفوع حدیث بھی موجود ہے۔ یہ مسلم ہے کہ غیر معقول امور میں صحابہ کے آثار سماع پر محمول ہیں ابن مسعود کے اثر کے متعلق حافظ ابن حجرؒ اور رئیس غیر مقلدین ابن حزمؒ کی تحقیق ملاحظہ ہو:

رواه عبدالرزاق عن ابن مسعود باسناد صحيح وذكره ابن حزم في "المحلى" وقال: هذا اسناد في غاية الصحة.

(حاشية على نصب الراية ج۲ ص۲۱۴)

اثر ابن مسعودؓ کی روایت عبدالرزاق نے بسند صحیح کی اور ابن حزم نے اس کو "محلی" میں ذکر کیا اور کہا: اس کی اسناد انتہائی صحیح ہے۔

یہ نہیں بلکہ حدیث حسن سے بھی ثابت ہے۔

عن بعض اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: صلى بنا النبي صلى الله عليه وسلم يوم عيد فكبر اربعا واربعا (الحديث) اخرجه الطحاوي وقال حسن الاسناد. (اعلاء السنن ج۸ ص۷۳)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک صحابی نے فرمایا کہ ہم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عید کی نماز پڑھائی اور پہلی رکعت میں تکبیر تحریمہ سمیت علاوہ تکبیر رکوع کے چار تکبیریں اور دوسری رکعت میں تکبیر رکوع سمیت چار تکبیریں۔ طحاوی نے اس کی تخریج کی ہے اور کہا کہ اس کی اسناد حسن ہے۔

اعتراض:

(۴۰۷) دونوں رکعتوں میں قبل قرأت تکبیرات کہے۔ (قدوری ص۴۰)

جواب:

قدوری کی عبارت میں تو اس کے خلاف یہ لکھا ہے

يكبر في الاولى تكبيرة الاحرام وثلاثا بعدها ثم يقرأ اذا فرغ من القرأة (في الركعة الثانية) كبر ثلاث تكبيرات يكبر وتكبيرة رابعة يركع.

(قدوری ص۴۱)

پہلی رکعت میں تکبیر تحریمہ کے بعد تین تکبیریں اور کہے اور پھر قرأت کرے اور جب دوسری رکعت کی قرأت سے فارغ ہو جائے تو تین تکبیریں کہے اور چوتھی تکبیر کہہ کر رکوع کرے۔

حدیث ابن مسعودؓ جس سے حنفیہ کا تمسک ہے اسی طریقہ پر ہے۔

اعتراض:

(۴۰۸) عیدین میں سورہ اعلیٰ وغاشیہ پڑھنا مسنون ہے۔ (درمختار جلد ا ص ۳۸۷)

(۴۰۹) عید الفطر کے دن خطیب صدقۃ الفطر کے مسائل بیان کرے۔
(درمختار جلد ا ص ۳۸۸)

(۴۱۰) مصافحہ بعد عید کے مکروہ ہے۔ یہ طریقہ رافضیوں کا ہے۔ (درمختار جلد ا ص ۳۸۵)

جواب:

مؤخر الذکر دو مسئلوں میں درمختار کا حوالہ دینا صحیح نہیں ہے۔

(۴۱۱) معانقہ بھی بعد عید کے بے اصل اور مکروہ ہے۔ (درمختار جلد ا ص ۳۸۵)

باب نماز کسوف وخسوف کے متعلق

اعتراض:

(۴۱۲) نماز کسوف (سورج گہن) قرآن وحدیث واجماع سے ثابت ہے۔
(درمختار جلد ا ص ۳۹۲)

جواب:

یہ عبارت بھی درمختار میں نہیں ہے۔

اعتراض:

(۴۱۳) نماز کسوف (سورج گہن) نماز خسوف (چاند گہن) جہر سے پڑھے۔ (صاحبینؒ)
(درمختار جلد ا ص ۳۹۲، ہدایہ جلد ا ص ۱۷۹، شرح وقایہ ص ۱۳۵)

جواب:

درمختار اور شرح وقایہ میں اخفاء کی تصریح ہے۔ قول صاحبین کا ذکر وہاں نہیں ہے اور ہدایہ میں یہ بھی مذکور ہے۔

امام محمدؒ سے امام ابوحنیفہؒ کی طرح اخفاء کی بھی روایت ہے۔ اور حنفیہ کا فتویٰ امامؒ کے قول پر ہے کیونکہ دلیل اس کو ثابت کرتی ہے۔ چنانچہ سمرہ بن جندبؓ سے روایت ہے:

صلی بنا رسول الله صلی الله علیه وسلم فی کسوف لا نسمع صوتا.

رواه الترمذی وقال حسن صحیح غریب. (اعلاء السنن ج۸ ص۹۸)

فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو کسوف میں اس طرح نماز پڑھائی کہ ہم آپ

صلی اللہ علیہ وسلم کی آواز نہ سن پائے۔ ترمذی نے اس کی روایت کی اور حسن صحیح اور غریب کہا۔

(ای بطول منه) واخرجه اصحاب الاربعة وابن حبان فی صحیحه والحاکم فی المستدرك وقال حدیث صحیح علیٰ شرط البخاری ومسلم. (نصب الرایة ج۲ ص۲۳٤)

اور کو مطولاً بھی روایت کیا گیا ہے اور اس کی تخریج اصحاب سنن اربعہ اور ابن حبان اپنی صحیح میں اور حاکم نے "مستدرک" میں کی ہے اور حاکم نے کہا کہ یہ حدیث بخاری اور مسلم کی شرط پر صحیح ہے۔

بخاری و مسلم نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے جس میں یہ لفظ بھی ہے:

ثم قیاماً طویلاً نحوا من سورة البقرة. (الحدیث)

(نصب الرایة ج۲ ص۲۳۳)

پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے طویل قیام کیا تقریباً سورہ بقرہ پڑھنے کے انداز۔

امام شافعی نے فرمایا: یہ اس بات کی دلیل ہے کہ انہوں نے قرأت نہیں سنی، سنتے تو اندازہ نہ لگاتے۔ قرطبی نے کہا: یہ اخفاء کے قول کرنے والوں کی بھی ہے اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم جہر کرتے تو ابن عباسؓ معلوم کر لیتے۔ منذری نے کہا: اس کی دلالت اخفاء پر ہے۔

(از نصب الرایہ)

زیلعی نے فرمایا:

انما الجهر عن الزهری فقط وهو ان کان حافظا فیشبه ایکون العددا اولٰی بالحفظ من المواحد. (نصب الرایة ج۲ ص۲۳۳)

اور جہر کی روایت فقط زہری سے ہے وہ اگرچہ حافظ ہے مگر چند حفاظ کا حفظ اولیٰ ہے ایک کے حفظ سے۔

باب نماز استسقاء کے متعلق

اعتراض:

(۳۱۴) نماز استسقا میں دعا کی جائے اور دوگانہ جہر سے پڑھا جائے۔ (صاحبینؒ)

(درمختار جلد ا ص ۳۹۳، ہدایہ جلد ا ص ۶۸۵، مالا بد ص ۴۴، بہشتی گوہر ص ۴۴)

(۴۱۵) خطبہ میں چادر تبدیل کرنی جائز ہے۔ (محمدؒ)

(در مختار جلد ۱ ص ۳۹۳، ہدایہ جلد ۱ ص ۶۸۶، شرح وقایہ ص ۱۳۵)

جواب:

شرح وقایہ کا حوالہ دینا صحیح نہیں اور چادر تبدیل کرنے کا مطلب مخصوص طریقہ سے پلٹ دینا ہے۔ اگر استسقاء میں صرف دعا کی گئی یا نماز منفرداً ادا کی گئی تب بھی امام اعظمؒ کے قول کے مطابق صحیح ہے۔ کیونکہ یہ بھی احادیث سے ثابت ہے۔

کتاب الجنائز

(باب مردے کے غسل دینے کے متعلق)

اعتراض:

(۴۱۶) شوہر کا بیوی کو نہلانا بعد مرنے کے تینوں اماموں کے نزدیک جائز ہے۔

(در مختار جلد ۱ ص ۴۰۳)

جواب:

حنفیہ کے نزدیک اس کی اجازت نہیں۔ درمختار کی عبارت ملاحظہ ہو:

يمنع زوجها عن غسلها ومسها لامن النظر اليها...... وقالت الائمة الثلاثة يجوز لأن عليا غسل فاطمة رضى الله عنها قلنا هذ المحمول على بقاء الزوجته لقوله عليه الصلاة والسلام كل سبب ونسب ينقطع بالموت إلا ...... ونسبى مع ان بعض الصحابة انكر عليه شرح الجمع للعينى.

(الدر المختار مع الشامى ج۲ ص۱۹۸)

اور شوہر کو اپنی بیوی کے نہلانے سے اور ہاتھ لگانے سے روکا جائے گا۔ نہ اس کی طرف دیکھنے سے اور تینوں اماموں نے فرمایا کہ نہلانا جائز ہے۔ اس لیے کہ حضرت علیؓ نے حضرت فاطمہؓ کو غسل دیا تھا۔ تو ہم جواب دیتے ہیں کہ حضرت علیؓ کا یہ نہلانا بقاء زوجیت پر محمول ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہر سبب بعد نسب موت سے جاتا رہتا ہے مگر میرا سبب اور نسب اس سے نہیں جاتا علاوہ اس کے کہ بعض صحابہؓ نے بھی اس پر انکار کیا۔ بحوالہ

شرح المجمع للعینی

اور یہ جواب حدیث عائشہؓ پر بھی ہے کہ یہ دونوں حدیثیں خصوصیت پر محمول ہیں۔ دوسرے نصوص کی وجہ سے علاوہ اس کے یہ دونوں حدیثیں ضعیف بھی ہیں۔ چنانچہ حافظ زیلعیؒ نے اس کی تصریح کی ہے۔(نصب الرایہ) اور حضرت عمرؓ سے روایت ہے:

قال نحن کنا حق بھا اذا کانت حیة فاما اذا ماتت فانتم حق بھا (کتاب الآثار لمحمد) قال محمد وبه ناخذ. (اعلاء السنن ج۸ ص۱۳۵)

فرمایا جب کہ وہ زندہ تھی تو ہم زیادہ حق دار تھے۔اب جب مرگئی تو تم زیادہ حق دار ہو امام محمدؒ نے فرمایا: ہم اسی پر عمل کرتے ہیں۔(بحوالہ کتاب الآثار للامام محمدؒ)

اعتراض:

(۴۱۷) بیوی شوہر کو نہلا دے۔(درمختار جلد ۱ ص ۴۰۳، بہشتی زیور حصہ ۲ ص ۸۸)

جواب:

یہ اسماء بنت عمیس کی حدیث سے ثابت ہے جس پر صحابہ میں سے کسی نے بھی انکار نہیں کیا، اس پر پچھلے مسئلہ کو قیاس نہیں کیا جا سکتا کیونکہ شوہر کی موت کے بعد عورت عدت میں مقید رہتی ہے جس کی وہ عدت میں دوسری شادی نہیں کر سکتی۔ بخلاف مرد کے کہ اس کو بیوی کی موت کے ساتھ ساتھ اس کی بہن سے شادی کی اجازت ہے تو شوہر بیوی کی موت سے کلی اجنبی ثابت ہوا بخلاف بیوی کے۔

باب نماز جنازہ کے متعلق

اعتراض:

(۴۱۸) تکبیرات جنازہ میں رفع الیدین جائز ہے۔(ائمہ اربعہ وفقہاء بلخ)

(درمختار جلد ۱ ص ۴۱۰)

جواب:

درمختار میں ائمہ اربعہ کا ذکر نہیں یہ مولف کا اپنی طرف سے اضافہ ہے اور تکبیر اولیٰ ہی میں رفع الیدین کرنا یہی ظاہر الروایۃ اور مسنون ہے۔

حدیث میں ہے:

عن ابی ھریرۃؓ قال: کان رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم اذا صلی علی

الجنازة رفع يديه في الول تكبيرة اخرجه الترمذی. (واخرج بمعناه الدار قطني عن ابن عباس. (نصب الراية ج۲ ص۲۸۵)

حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے فرمایا کہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب جنازہ کی نماز پڑھتے تھے تو پہلی تکبیر پر رفع کرتے تھے۔ ترمذی نے اس کی تخریج کی ہے اور دار قطنی نے بھی اسی معنی میں ابن عباس سے تخریج کی ہے۔ اور مشہور غیر مقلد وحید الزمان صاحب نے بھی یہی بتایا مگر مؤلف صاحب کا رخ دوسری طرف موڑ گیا۔

اعتراض:

(۴۱۹) نماز جنازہ میں الحمد پڑھنا اکثر عالموں کے نزدیک جائز ہے۔ (مالابد ص ۴۸)

جواب:

حنفیہ کے ہاں بھی بقصد ثنا و دعا سورہ فاتحہ پڑھ سکتا ہے البتہ قرأت نماز جنازہ میں نہیں ہے اور علامہ ابن رشد نے فرمایا ہے کہ

قال مالك قرأة فاتحة الكتاب فيها ليس بتمول به في بلدنا. اھ

(بداية المجتهد ج۱ ص ۲۲۷)

امام مالک نے فرمایا نماز جنازہ میں قرأت فاتحہ کا معمول ہمارے شہر مدینہ میں نہیں ہے۔

کیونکہ حدیث میں ہے:

عن ابی ھریرۃ ان النبی صلی اللہ علیه وسلم قال اذا صليتم على الميت فاخلصوا له الدعاء. رواه ابو داؤد وصححه ابن حبان. (بلوغ المرام ص۵۱)

حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب مردہ پر نماز پڑھو تو دعا اس کیلئے خالص کرلو۔ روایت ابوداؤد اور ابن حبان نے اس کی تصحیح کی ہے۔

اعتراض:

(۴۲۰) بعد تکبیر اولی الحمد دعا کی نیت سے پڑھنا جائز ہے۔ (درمختار جلد ۱ ص ۴۱۱)

(۴۲۱) دعائے جنازہ اللھم اغفر له الخ حدیث سے ہے۔

(درمختار جلد ۱ ص ۴۱۱، ہدایہ جلد ۱ ص ۱۷۱، بہشتی گوہر ص ۱۱۵)

(۴۲۲) اگر دونوں دعاؤں یعنی اللھم اغفر له الخ اور اللھم اغفر لحینا کو پڑھے

تو بہت اچھا ہے۔ (درمختار جلد ا ص ۴۱۱)

جواب:

مؤخر الذکر دونوں مسئلوں میں ہدایہ اور درمختار کا حوالہ دینا صحیح نہیں ہے۔

اعتراض:

(۴۲۳) امام مرد کے جنازہ پر سر کے مقابل اور عورت کے وسط میں کھڑا ہو۔

(ہدایہ جلد ا ص ۱۶۷)

جواب:

یہ امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت ہے لیکن فتویٰ چونکہ اس پر نہیں ہے اس لیے صاحب ہدایہ نے اس قول کے بعد اس کی تردید کرتے ہوئے حدیث انسؓ جو اس کا مبنیٰ ہے اس کی تاویل نقل کر دی ہے:

قلنا تأويله ان جنازتها لم تكن منعوشة فحال بينها وبينهم.

(هداية مع فتح القدير ج١ ص٤٦٢)

ہم کہتے ہیں کہ کلام انسؓ کی تاویل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں عورت کا جنازہ نعش دار نہیں ہوتا تھا۔ اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم عورت اور قوم کے درمیان حائل ہو جاتے تھے۔

لیکن فتویٰ اس پر ہے کہ:

ويقوم الذى يصلى على الرجل والمرأة بحذاء الصدر اه

(هدايه مع الفتح ج١ ص٤٦٢)

اور جو شخص مرد اور عورت کے جنازہ پر نماز پڑھتا ہے وہ سینہ کے مقابل کھڑا ہو۔

عن سمرة بن جندب قال صليت وراء النبى صلى الله عليه وسلم عل امرأة ماتت فى نفاسها عليها للصلاة وسطها. رواه الائمة الستة.

(نصب الراية ج٢ ص٢٧٥)

سمرہ بن جندب سے روایت ہے فرمایا: میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے ایک عورت پر جنازہ کی نماز پڑھی جو حالت نفاس میں فوت ہوئی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس

کے بیچ کھڑے ہوئے۔ بروایت ائمہ ستہ

اور اسی پر اکثر علماء کا فتویٰ ہے، ابن رشد لکھتے ہیں:

قال جملة من العلماء يقوم وسطها ذكرا كان وانثى وليس عند مالك والشافعي حد ذلك حدًا. (بداية المجتهد ج١ ص٢٢٨)

علماء کے ایک جم غفیر نے کہا کہ امام وسط جنازہ میں کھڑا ہو، میت مرد ہو یا عورت، اور امام مالکؒ اور شافعیؒ کے ہاں کوئی حد مقرر نہیں ہے۔

حنفیہ کے نزدیک وسط میں کھڑا ہونا مستحب ہے اس کے خلاف بھی درست ہے۔ چنانچہ وحیدالزمان لکھتے ہیں:

فان عكس جاز مع كراهية. (نزل الابرار ج١ ص١٧٣)

اگر مذکورہ ترتیب سے خلاف کھڑے ہو تو جائز ہے مکروہ ہونے کے ساتھ۔

اعتراض:

(۴۲۴) ولی کا نماز پڑھنا پیچھے غیر شخص کے گویا اس کو نماز پڑھانے کی اجازت دینا ہے۔ (درمختار جلد ۱ ص ۴۱۵)

(۴۲۵) اقتدا کرنے ہی سے اجازت ہو جاتی ہے۔ (درمختار جلد ۱ ص ۴۷۰)

جواب:

لیکن غیر مقلدین کے ہاں ولی کی اجازت کی ضرورت نہیں ہے چنانچہ مولوی وحیدالزمان لکھتے ہیں:

ولا يشترط اذن الولي لغيره بالصلوٰة. اھ (نزل الابرار ج١ ص١٨٣)

یہ شرط نہیں ہے کہ ولی اپنے غیر کو نماز کی اجازت دے۔

حالانکہ حضرت عمر بن الخطابؓ سے صاف تصریح ہے:

قال الاب حق بالصلوٰة على الميت (الحديث) رواية ابي حنيفة اخرجه محمد في "الآثار". (اعلاء السنن ج٨ ص١٥٤)

فرمایا کہ باپ زیادہ حق دار ہے میت پر جنازہ کے لیے، بروایت ابوحنیفہؒ، اس کی تخریج امام محمدؒ نے آثار میں کی ہے۔

اعتراض:

(۴۲۶) سب جنازوں کوخواہ ایک صف میں رکھے اوران میں افضل کے مقابل امام کھڑا ہو، یاسب جنازوں کوقبلہ کی جانب رکھیں اس ترتیب سے کہ اول افضل پھر بڑی عمروالا پھر لڑکا پھر عورت۔ (درمختار جلد اص ۴۱۳)

(۴۲۷) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنازہ غائب بادشاہ نجاشی اور معاویہ بن مزنیؓ اورزید بن حارثؓ اور جعفر طیارؓ پر پڑھی ہے۔ (شرح وقایہ ص ۱۵۷)

جواب:

شرح وقایہ میں سرے سے غائب پرنماز جنازہ پڑھنے کا ذکر ہی نہیں۔ مؤلف نے حسب عادت غلط بیانی سے کام لیا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ نجاشی پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا جنازہ پڑھنا یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی۔ چونکہ یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات میں سے تھے چنانچہ عمران بن حصینؓ کی روایت کے آخر میں ہے:

فصلی علیه و ما نحسب الجنازة الا موضوعة بین یدیه. رواه احمد في "مسنده" ورجاله ثقات من رجال الصحیحین (وبمعناه رواه ابن في صحیحه باسناد جید) (حاشیه نصب الرایة ج۲ ص ۲۸۳)

تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جنازہ کی نماز پڑھی اورہم سمجھ رہے تھے کہ جنازہ ان کے سامنے رکھا ہوا ہے۔ امام احمدؒ نے اپنی مسند میں اس کی روایت کی اوراس کے رجال ثقات ہیں اور رجال صحیحین میں سے ہیں۔ اسی معنی میں بسند جید ابن حبان نے بھی اپنی صحیح میں روایت کی ہے۔

اور محدثین نے معاویہ بن مزنی کی حدیث کی اس قدر تضعیف کی ہے کہ قابل حجت نہ رہی اور زید بن حارثؓ اور جعفر طیارؓ کی حدیث میں صاف کشف کا لفظ مذکور ہے جو معجزہ پر دال ہے۔ چنانچہ واقدی نے تخریج کی ہے کہ:

و کشف له ما بینه و ما بین الشام (الحدیث) (نصب الرایة ج۲ ص ۲۸٤)

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور شام کے درمیان کھل گیا۔

باب مردے کے لے جانے کے متعلق

اعتراض:

(۴۲۸) جنازہ جلد لے جائیں دوڑیں نہیں۔

(درمختار جلد ۱ ص ۴۱۸، عالمگیری جلد ۱ ص ۲۲۷، ہدایہ جلد ۱ ص ۲۳۷، شرح وقایہ ص ۱۶۰، کنز ص ۶۸، مالابد ص ۴۹، بہشتی گوہر ص ۱۲۰)

(۴۲۹) جنازہ کے آگے چلنا درست ہے۔(درمختار جلد ۱ ص ۴۱۹)

جواب:

درمختار میں یہ بھی ہے کہ پیچھے چلنا مستحب ہے اور آگے چلنے کی نسبت اس میں فضیلت زیادہ ہے۔

عن البراء بن عازبؓ قال: امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بسبع و نهانا عن سبع امرنا باتباع الجنائز. (الحديث) رواه البخاري

براء بن عازب سے مروی ہے فرمایا ہم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پانچ باتوں کا حکم دیا اور پانچ باتوں سے روکا، حکم دیا کہ جنازہ کے پیچھے چلے۔ بروایت بخاری۔(یہ امر ہے)

وعن معمر ابن طاؤس عن ابيه قال وامشي رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى مات إلا خلف الجنازة. رواه عبدالرزاق في مصنفه وسنده صحيح على شرط الحرمة ولكنه مرسل. (اعلاء السنن ج۲ ص ۱۷۹)

ابن طاؤس اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عمر بھر میں جنازہ کے آگے نہیں چلے۔ عبدالرزاق نے اس کو اپنی "مصنف" میں روایت کیا۔ اس کی سند صحیح جماعت کی شرط پر لیکن یہ مرسل ہے۔

اور غیر مقلدین کا فتویٰ ہے کہ آگے پیچھے چلنا برابر ہے۔ چنانچہ وحید الزمان صاحب لکھتے ہیں:

والمشي امام الجنازة وخلفها سواء في الفضيلة. (نزل الابرار ج۱ ص ۱۷۴)

جنازہ کے آگے پیچھے چلنا فضیلت میں برابر ہے۔

اعتراض:

(۴۳۰) ذکر اور قرأۃ قرآن جہر سے مکروہ ہے۔(درمختار جلد ۱ ص ۴۱۹)

جواب:
یعنی جنازہ کے ساتھ

باب دفن کے متعلق

اعتراض:

(۴۳۱) قبر میں اتارتے وقت بسم اللہ وعلی ملة رسول اللہ پڑھے۔
(درمختار جلد ا ص ۴۲۰)

(۴۳۲) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پائینتی کی طرف سے قبر میں داخل کیے گئے۔
(ہدایہ جلد ا ص ۲۶ے)

جواب:

ہدایہ میں پائینتی کی طرف سے داخل کرنے کی تصریح نہیں بلکہ صاحب ہدایہ کی تصریح تو یہ ہے: واضطربت الروایات فی ادخال النبی علیه السلام.

(هدایه مع الفتح القدیر ج۱ ص۴۷۰)

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو قبر میں داخل کیے جانے کے بارے میں روایات مضطرب ہیں۔

چونکہ زیلعی لکھتے ہیں:

عن ابراهیم ان النبی صلی الله علیه وسلم ادخل من قبل القبلة ولم یسلّ سلًا اخرجه ابو داؤد فی مراسیل، وابن ابی شیبة، وکذا ابن عدی فی الکامل عن بریدة وابن ماجة عن ابی سعید. (نصب الرایة ج۲ ص۲۹۹)

ابراہیم سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قبلہ کی جانب داخل کیے گئے۔ اور سلول نہیں کیے گئے یعنی پائنتی کی طرف سے داخل نہیں کیے گئے۔ ابوداود نے "مراسیل" میں اس کی تخریج کی ہے اور ابن ابی شیبہ نے اور اس طرح کچھ زیادہ کے ساتھ ابن عدی نے "کامل" میں بریدہ نے اور ابن ماجہ نے ابوسعیدؓ سے تخریج کی ہے۔

اس لیے صاحب ہدایہ نے صاف فرمادیا کہ:

ویدخل المیت مما یلی القبلة (لأن) جانب القبلة معظم فیستحب

الاخال منه. (هدايه مع فتح القدير ج١ ص٤٧٠)

اور میت کو قبلہ کی جانب سے داخل کیا جائے گا کیونکہ جانب قبلہ بزرگ ہے تو اس طرف سے داخل کرنا مستحب ہے۔

اور حدیث میں بھی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میت کو قبلہ کی جانب سے داخل کیا، چنانچہ ابن عباسؓ نے فرمایا:

ان النبی صلی الله علیه وسلم دخل قبرًا لیلا فورسج له سراج فاخذه من قبل القبلة (الحدیث) رواه الترمذی وقال حدیث حسن.

(نصب الراية ج٢ ص٣٠٠)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رات کو ایک قبر میں داخل ہوئے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے چراغ روشن کیا گیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مردہ کو قبلہ کی جانب سے لیا۔ اس کو ترمذی نے روایت کیا اور کہا یہ حدیث حسن ہے۔

وابن ابی شیبة فی "مصنفه". (حاشية نصب الراية ج٢ ص٣٠٠)

اور ابن ابی شیبہ نے بھی اس کی روایت کی۔

وعن علیؓ انه ادخل یزید بن المکفف من قبل القبلة رواه عبدالرزاق وابن ابی شیبة وصححه ابن حزم "المحلی" (اعلاء السنن ج٨ ص١٨٦)

حضرت علیؓ سے روایت ہے انہوں نے یزید بن المکفف کو قبلہ کی جانب سے داخل کیا، عبدالرزاق اور ابن ابی شیبہ نے اس کی روایت کی اور ابن حزم نے بھی اس کی تصحیح کی ہے۔

اعتراض:

(۴۳۳) مٹی دیتے وقت منها خلقنکم الخ پڑھے۔ (درمختار جلد ١ ص ٤٢٠)

جواب:

پہلی دفعہ منها خلقنا کم دوسری دفعہ وفیها نعید کم تیسری دفعہ ومنها نخرجکم تارة اخریٰ پڑھے۔

اعتراض:

(۴۳۴) دفن کے بعد قبر پر کچھ ٹھہرنا جائز ہے۔ (درمختار جلد ١ ص ٤٣٠)

جواب:

درمختار میں مستحب ہونے کی تصریح ہے اور دعا کی بھی جائز کا لفظ نہیں ہے۔ چنانچہ حضرت عثمانؓ سے روایت ہے:

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا افرغ من دفن الميت وقف عليه وقال استغفروا لأخيكم. (الحديث) رواه ابو داؤد.

(جمع الفوائد ج۱ ص۱۳۷)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب دفن میت سے فارغ ہوتے قبر پر ٹھہرتے اور کہتے کہ تمہارے بھائی کے لیے استغفار کرو۔ بروایت ابوداؤد۔

مگر غیر مقلدین حدیث سے ناواقف ہیں اس لیے مؤلف نے مستحب کے بجائے ''جائز'' کا استعمال کیا۔

اعتراض:

(۴۳۵) حضرت ابن عمرؓ دفن کے بعد قبر پر سورہ بقرہ کا اول و آخر پڑھنا مستحب جانتے تھے۔ (درمختار جلد۱ ص۴۲۱)

جواب:

اس مسئلہ میں درمختار کا حوالہ دینا صحیح نہیں۔

باب قبور کے متعلق

اعتراض:

(۴۳۶) قبر پر پانی چھڑکنے میں مضائقہ نہیں۔ (درمختار جلد۱ ص۴۲۱)

جواب:

صحیح یہ ہے کہ مستحب ہے، چونکہ حدیث سے ثابت ہے۔

اعتراض:

(۴۳۷) قبروں پر قرآن پڑھنا مکروہ اور بدعت ہے۔ (ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ)
(عالمگیری جلد۱ ص۲۳۳، ہدایہ جلد۴ ص۲۸۸)

جواب:

یہ مسئلہ نہ عالمگیری میں ہے نہ ہدایہ میں البتہ عالمگیری میں یہ مذکور ہے۔

قرأة القرآن عند القبور عبد محمد رحمه الله تعالٰی لا تکره ومشائخنا رحمهم الله تعالٰی اخذوا بقوله ویکره عند القبر ما لم یعهد من السنة. اھ

(عالمگیری ج۱ ص ۱٦٦)

قبروں کے پاس قرآن پڑھنا امام محمدؒ کے نزدیک مکروہ نہیں اور ہمارے مشائخ اسی کو لیے ہیں اور قبر پر ہر وہ چیز مکروہ ہے جو سنت سے ثابت نہیں۔

اور حضرت علاء بن اللجلاج کی حدیث کے آخر میں ہے فرمایا، اپنے بیٹے کو

ثم قرأ عند رأسی بفاتحة البقرة وخاتمتها فانی سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم ذلك. رواه الطبرانی فی المعجم الکبیر واسناده صحیح.

(اعلاء السنن ج۸ ص ۲۱۰)

پھر میرے سرہانے سورہ بقرہ کا شروع اور آخر کا پڑھنا کیونکہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ کہتے ہوئے سنا۔ اس کو طبرانی نے معجم کبیر میں بسند صحیح روایت کیا ہے۔

اس طرح دوسری روایات سے سورہ یٰسین، سورہ فاتحہ، سورہ اخلاص اور سورہ تکاثر کا پڑھنا ثابت ہے۔ مگر مؤلف اس پر راضی نہیں ہے۔

اعتراض:

(۴۳۸) پختہ قبر نہ بنائی جائے۔ (درمختار جلد ۱ ص ۴۲۱، کنز ص ۶۹)

(۴۳۹) عمارت بنانا قبر پر زینت کے لیے حرام ہے۔ (درمختار جلد ۱ ص ۴۲۱)

جواب:

درمختار میں مطلقاً منع فرمایا زینت کی قید نہیں اس کی عبارت یہ ہے: ولا یرفع له بناء یعنی قبر پر کوئی عمارت نہ بنائی جائے۔

اعتراض:

(۴۴۰) اولیاء اللہ کی قبروں پر بلند مکان بنانا اور چراغ جلانا بدعت ہے اور حرام ہے۔
(درمختار جلد ۴ ص ۲۴۲، ہدایہ جلد ۴ ص ۴۸۹، مالا بد ص ۴۹)

جواب:

اس مسئلہ میں درمختار اور ہدایہ کا حوالہ دینا صحیح نہیں ہے۔

اعتراض:

(۴۴۱) انبیاءؑ اور اولیاءؒ کی قبروں کو سجدہ کرنا اور طواف کرنا اور مراد ماننا اور نذریں چڑھانا حرام اور کفر ہیں۔ (مالا بد ص ۵۴)

جواب:

مالا بد منہ کی آخری عبارت اس طرح ہے:

بلکه چیز ها ازاں بکفر پر ساند اھ (مالا بد منه ص ۱۰۰)

بلکہ ان میں سے بعض چیزیں کفر تک پہنچاتی ہیں۔

اعتراض:

(۴۴۲) قبر پر اذان دینا بدعت ہے۔ (بہشتی گوہر ص ۱۲۶)

جواب:

بہشتی گوہر کا حوالہ دینا صحیح نہیں۔

اعتراض:

(۴۴۳) قبر کو بوسہ دینا جائز نہیں کہ نصاریٰ کی عادت ہے۔ (درمختار جلد ۴ ص ۲۴۳)

جواب:

اس بارے میں درمختار کا حوالہ صحیح نہیں ہے۔

باب رسومات کے متعلق

اعتراض:

(۴۴۴) سوگ ترک زینت کو کہتے ہیں یعنی بناؤ سنگھار نہ ہو۔

(مالا بد ص ۵۰، بہشتی زیور حصہ ۴ ص ۶۱)

(۴۴۵) مردے کی طرف سے اسقاط دینا مذموم ہے۔ (درمختار جلد ۱ ص ۳۳۶)

جواب:

یہ بات درمختار میں ہے ہی نہیں اور اسقاط کے متعلق بحث حصہ اول میں کافی ہو چکی۔

اعتراض:

(۴۴۶) تیجہ، دسواں، چالیسواں نہایت مذموم اور بدعت ہے۔
(بہشتی زیور حصہ ۶ ص ۸۹)

(۴۴۷) فاتحہ مروجہ بدعت ہے۔ (بہشتی زیور حصہ ۶ ص ۸۰)

(۴۴۸) جو مباح وجوب کی نوبت کو پہونچ جائے تو وہ مکروہ ہے۔ (درمختار جلد ۱ ص ۳۵۸)

جواب:

درست ہے۔

کتاب الزکوٰۃ

اعتراض:

(۴۴۹) آثار حضرت عمرؓ و حضرت ابن مسعودؓ و حضرت ابن عمرؓ سے زیور پر زکوٰۃ ہے۔
(شرح وقایہ ص ۱۷۰)

جواب:

اس مسئلہ میں شرح وقایہ کا حوالہ دینا غلط ہے۔ اور یہ مسئلہ صرف آثار سے نہیں بلکہ صحیح احادیث سے بھی ثابت ہے۔

چنانچہ مروی ہے:

ان امرأة اتت النبی صلی الله علیه وسلم ومعها ابنة لها وفی ید ابنتها سکتان من ذهب فقال لها: أتعطین زکوٰة هذا؟ قالت لا، قال: أ یسرك ان یسورك الله بها یوم القیامة سوارین من نار فالقتها. رواه الثلاثة اسنا قوی وصححه الحاکم من حدیث عائشة. (بلوغ المرام ص ۵۵)

ایک عورت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی اس کے ہمراہ اس کی چھوٹی سی بچی بھی جس کے ہاتھ میں سونے کے کڑے تھے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کیا تم اس کی زکوٰۃ دیتی ہو؟ عرض کیا نہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کیا تم کو یہ اچھا معلوم ہوتا کہ قیامت کے دن اللہ تعالیٰ ان کے بدلے آگ کے کنگن پہنائے؟ یہ سن کر اس نے ان کو اتار دیا۔ روایت نسائی، ابوداؤد، الترمذی اور اس کی اسناد قوی ہے۔ حدیث عائشہؓ

سے حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے۔

مگر غیر مقلدین میں سے بعض حضرات کی رائے اس کے خلاف ہے، ملاحظہ ہو:

''زیورات پر زکوٰۃ واجب نہیں، اگر دے تو اچھا ہے۔اھ

(اہل حدیث امرتسر ۴ نومبر ۱۹۳۸ء)(فتاویٰ ثنائیہ ج ۱ص ۲۹۳)

اعتراض:

(۴۵۰) زیور مستعملہ وغیر مستعملہ دونوں پر زکوٰۃ ہے۔

(شرح وقایہ ۱۶۹، کنز ص ۴۷، قدوری ص ۵۴، مالابد ص ۵۴، بہشتی زیور حصہ ۳ ص ۲۸)

جواب:

شرح وقایہ کا حوالہ غلط ہے۔

اعتراض:

(۴۵۱) مال تجارت میں زکوٰۃ واجب ہے۔ (ہدایہ جلد ۱ ص ۱۸۵، کنز ص ۵۷)

جواب:

غیر مقلدین کا فتویٰ یہ ہے کہ مذکورہ ذیل اشیاء کے علاوہ کسی مال میں بھی خواہ وہ مال تجارت ہو زکوٰۃ نہیں ہے۔ چنانچہ علامہ وحید الزمان صاحب لکھتے ہیں:

اموال الزکوٰۃ الذھب والفضۃ والحنطۃ والشعیرۃ والذرۃ من الحبوب والتمر والزبیب من الفواکہ والعسل والابل والبقر والغنم والجاموس والضان والا شیء فیما عداھا ولو کانت للتجارۃ. اھ (کنز الحقائق ص ۴۲)

اموال زکوٰۃ سونا، چاندی اور حط میں گیہوں، جو اور باجرہ اور میوہ جات میں خرما، کشمش اور شہد، اونٹ، گائے، بکری، بھینس اور بھیڑ ہیں ان کے علاوہ اور کسی بھی چیز میں زکوٰۃ نہیں اگر چہ تجارت کے لیے بھی ہو۔

حالانکہ اللہ تعالیٰ نے حکم فرمایا کہ:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنفِقُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ (البقرة: ٢٦٦)

اے ایمان والو خرچ کرو ستھری چیزیں اپنی کمائی میں سے۔

اور حدیث سے ثابت ہے کہ کسب طیب میں سے تجارت بھی ہے۔ پھر حدیث میں صاف مذکور ہے کہ:

عن سمرة بن جندب قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمرنا ان نخرج الصدقة من الذى نعد للبيع. رواه ابو داؤد وسكت عنه.

(اعلاء السنن ج۹ ص ۳٦)

سمرہ بن جندبؓ سے روایت ہے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم کو حکم کیا کرتے تھے کہ ہم اس مال سے بھی زکوٰۃ ادا کریں جو تجارت کے لیے ہمارے پاس ہو۔ بروایت ابوداؤد

عن ابن عمرؓ ليس فى العروض زكوة إلا ما كان للتجارة. رواه البيهقى اسناد صحيح. (اعلاء السنن ج۹ ص ۳۷)

حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے فرمایا: سامان میں زکوٰۃ نہیں مگر جو تجارت کے لیے ہو اس پر زکوٰۃ ہے بروایت بیہقی بسند صحیح

ان کے علاوہ اور بھی روایات صحیحہ اور حسنہ موجود ہیں جو علی اطلاق مال تجارت پر زکوٰۃ واجب کرنے والی ہیں۔

اعتراض:

(۴۵۲) سید کو زکوٰۃ دینی درست نہیں۔ (بہشتی زیور حصہ ۳ ص ۴۰)

(۴۵۳) فی سبیل اللہ میں طلبہ بھی داخل ہیں بلکہ کل خیرات مراد ہیں۔

(درمختار جلد ۱ ص ۴۷۵)

جواب:

مطلب یہ ہے کہ ہر وہ شخص جو طلب علم کے علاوہ کسی نیک کام یا خیرات وطاعات میں سعی کرے وہ زکوٰۃ کا مستحق ہے۔

اعتراض:

(۴۵۴) جو مال صدقہ میں آوے اس کو ہدیۃً دینا جائز ہے۔ (شرح وقایہ ص ١٧٦)

جواب:

اس مسئلہ میں شرح وقایہ کا حوالہ دینا صحیح نہیں ہے۔

کتاب الصوم

اعتراض:

(۴۵۵) شک کے دن روزہ نہ رکھے۔

(درمختار جلد ا ص ۵۰۰، شرح وقایہ ص ۱۸۲، بہشتی زیور حصہ ۳ ص ۴)

جواب:

اگر شک کے دن کا روزہ اپنی عادت کے نفل روزہ کے موافق ہو جیسے کہ کسی کو جمعرات یا دو شنبہ کے روزہ کی عادت ہو تو نفل روزہ شک کے دن رکھنا جائز ہے اور یہ حدیث سے ثابت ہے چنانچہ حصہ اول میں گزر چکا اور خواص کو چاہیے کہ یہ مواقع تہمت سے بچیں اور احتیاط کریں۔

اعتراض:

(۴۵۶) شک کے دن کا روزہ مکروہ تحریمی ہے اہل کتاب کی مشابہت ہے۔

(درمختار جلد ا ص ۵۰۰، ۵۰۱)

جواب:

درمختار کی عبارت یوں ہے:

ولو جزم ان یکون عن رمضان کرہ تحریمًا. اھ

(در مختار مع الشامی ج۲ ص۳۸۱)

اگر شک کے دن جزم کر کے رمضان کا روزہ رکھا تو مکروہ تحریمی ہے۔

اعتراض:

(۴۵۷) ہر شہر کی رویت جدا ہے اور اپنے شہر کی رویت معتبر ہے۔

(درمختار جلد ا ص ۵۰۰)

جواب:

یہ بعض حنفیہ کی رائے ہے، غیر مقلدین اور اکثر حنفیہ کی رائے اس کے خلاف ہے۔

چنانچہ مولوی وحید الزمان لکھتے ہیں:

ولا اعتبار لاختلاف المطالع. اھ (کنز الحقائق ص ۴۷)

اختلاف مطالع کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

اعتراض:

(۴۵۸) روزہ میں تیل اور سرمہ لگانا مکروہ نہیں۔

(درمختار جلد ۱ ص ۵۳۴، کنز ص ۸۴، بہشتی زیور حصہ ۳ ص ۱۱)

(۴۵۹) روزے میں مسواک کرنا بعد زوال کے بھی مکروہ نہیں بلکہ بہتر ہے۔

(درمختار جلد ۱ ص ۵۳۵، ہدایہ جلد ۱ ص ۹۱۱، کنز ص ۴۷، بہشتی زیور حصہ ۳ ص ۱۵، بہشتی گوہر ص ۱۳۲)

(۴۶۰) افطار میں جلدی سحری میں دیر کرنا اور مسواک کرنا رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہے۔ (درمختار جلد ۱ ص ۵۲۵، ہدایہ جلد ۱ ص ۹۳۲؛ بہشتی زیور حصہ ۳ ص ۱۶، وص ۱۷)

(۴۶۱) دعوت کے عذر سے نفل روزہ توڑنا مباح ہے۔ (ہدایہ جلد ۱ ص ۹۲۲)

(۴۶۲) بغیر عذر کے روزہ توڑنا مباح ہے۔ (ہدایہ جلد ۱ ص ۹۲۳)

جواب:

مؤلف کی سمجھ کا پھیر ہے ہدایہ میں تو اس کے خلاف یہ لکھا ہے۔

عندنا لا يباح لافطار فيه لغير عذر. اھ (هدايه مع فتح القدير ج۲ ص۸۵)

ہمارے نزدیک نفل روزے میں بغیر عذر افطار مباح نہیں ہے۔

اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

وَلَا تُبْطِلُوْٓا اَعْمَالَكُمْ (محمد: ۳۳) (نصب الراية ج۲ ص۴٦٦)

آیت کا حکم عام ہے، اور احادیث میں بھی عذر ہی سے توڑنا مذکور ہے۔ اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قضا کا حکم فرمایا۔ چنانچہ حدیث عائشہؓ اور حفصہؓ میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نفل روزہ توڑنے پر ان کو حکم فرمایا کہ:

اقضيا يومًا آخر مكانه. اخرجه ابو داؤد والترمذى والنسائى.

(نصب الراية ج۲ ص۴٦٦)

تم دونوں اس کی جگہ دوسرا روزہ قضا رکھو۔ بروایت ابوداؤد، ترمذی اور نسائی

اعتراض:

(۴۶۳) رمضان میں جورو کا بوسہ لینے میں مضائقہ نہیں جب کہ اپنے نفس پر امن ہو۔
(ہدایہ جلد ا ص ۸۹۶)

(۴۶۴) بعض حدیثوں میں آدھے شعبان کے بعد روزہ رکھنا منع آیا ہے۔ (مالا بد ص ۲۶)

جواب:

ساتھ ساتھ یہ علت بھی بیان کردی گئی ہے کہ

بجهت آنکه ضعف مانع صوم رمضان نشود

یعنی اس وجہ سے کہ ضعف مانع صوم رمضان نہ ہو۔

باب اعتکاف کے متعلق

اعتراض:

(۴۶۵) اخیر عشرہ کا اعتکاف سنت مؤکدہ ہے۔

(درمختار جلد ا ص ۵۳۹، عالمگیری جلد ا ص ۳۰۱، ہدایہ جلد ا ص ۹۴۶، شرح وقایہ ص ۱۹۳، مالا بد ص ۶۷، بہشتی زیور حصہ ۳ ص ۲۵، بہشتی گوہر ص ۱۲۳)

(۴۶۶) اعتکاف ایک دن بھی ہے۔ (ابو حنیفہؒ)

(درمختار جلد ا ص ۵۴۰، شرح وقایہ ص ۱۹۵، کنز ص ۸۷، مالا بد ص ۶۷، بہشتی گوہر ص ۱۳۴)

جواب:

درمختار کی عبارت یوں ہے:

واقله نفلا ساعة عند محمد وهو ظاهر الرواية عن الامام وبه يفتى.

(در مختار مع الشامی ج۱ ص ۴۴۳)

اور نفل اعتکاف کی کمتر مدت ایک ساعت ہے۔ امام محمدؒ کے نزدیک اور امام ابو حنیفہؒ سے ظاہر الروایت بھی یہی ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔

کنز، بہشتی زیور وغیرہ کی عبارت بھی اسی طرح ہے۔ وحید الزمان صاحب لکھتے ہیں:

وقدره غير معين. (كنز الحقائق ص٥٠)

اور اس کی مقدار غیر معین ہے۔

ويصح في كل وقت. (الدرر البهية مع شرحه ص١٥٤)

جب بھی چاہے صحیح ہے۔ (وقت جتنا بھی ہو)

اعتراض:

(۴۶۷) اعتکاف آدھے دن سے زیادہ کا بھی ہے۔ (ابو یوسفؒ) (مالا بد ص ٦٧)

(۴۶۸) اعتکاف کی اقل مدت ایک ساعت بھی ہے۔ (محمدؒ)

(درمختار جلد اص ۵۴۰، شرح وقایہ ص ۱۹۵، کنز ص ۸۷، مالا بد ص ٦٧)

کتاب الحج

اعتراض:

(۴۶۹) زیارت روضہ شریف آں سرور کائنات مندوب و مستحب و افضل ہے۔

(ہدایہ جلد اص ۱۱۷، شرح وقایہ ص ۲۲۳)

جواب:

اس مسئلہ میں ہدایہ اور شرح وقایہ کا حوالہ دینا صحیح نہیں ہے۔

اعتراض:

(۴۷۰) جب زیارت کی نیت کرے تو مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کی نیت کرے۔

(ہدایہ جلد اص ۱۱۷، عالمگیری جلد اص ۳۸۴)

جواب:

ہدایہ میں صورت مسئلہ یہ نہیں ہے اور عالمگیری کی عبارت اس طرح ہے:

اذا نوى زيارة القبر فلينو معه زيارة مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه احد المساجد الثلاثة. اھ (عالمگیری ج١ ص٢٦٥)

جب زیارت قبر کی نیت کرے تو اس کے ساتھ مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کی بھی نیت کرے کیونکہ حدیث میں جن میں تین مساجد کے سفر کے متعلق ذکر ہے یہ ان میں سے ایک ہے۔

کتاب النکاح

اعتراض:

(۴۷۱) قبل نکاح کے عورت کا دیکھ لینا مستحب ہے۔

(در مختار جلد ۲ص ۳، وجلد ۴ ص ۲۱۰، ہدایہ جلد ۴ ص ۲۳۱، شرح وقایہ ص ۵۶۵)

جواب:

ہدایہ کا حوالہ دینا صحیح نہیں ہے۔

اعتراض:

(۴۷۲) جو خدا اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو نکاح میں گواہ کرے تو نکاح درست نہیں بلکہ وہ کافر ہے۔ (در مختار جلد ۲ ص ۱۰، وص ۵۲، مالا بد ص ۸۹)

جواب:

مسئلہ دوبارہ دہرایا گیا، فتوئی کفر کی بحث اس حصہ کے نمبر ۱۱۰ میں گزر چکی ہے۔ اور در مختار کی عبارت کفر کے فتوئی میں اس طرح نہیں ہے۔

اعتراض:

(۴۷۳) جو نکاح باپ کی ولایت سے ہوا ہو اور عورت ناخوش ہو تو نکاح فسخ ہوگا۔

(ہدایہ جلد ۲ ص ۳۵، شرح وقایہ ص ۲۴۰، وص ۲۴۱)

جواب:

یہ بات ہدایہ اور شرح وقایہ میں نہیں ہے۔ جب لڑکی نکاح پر راضی نہیں ہوئی تو نکاح ہی نہیں ہوا۔ فسخ تو جب ہوتا جب کہ صحیح ہوتا۔

اعتراض:

(۴۷۴) اہل کتاب کی عورت سے نکاح درست ہے۔ (در مختار جلد ۲ ص ۱۸)

جواب:

غیر مقلدین کے ہاں اور بھی وسعت ہے۔ چنانچہ مولوی وحید الزمان صاحب لکھتے ہیں:

وحل تزوج...... الكتابية والصابئة والمجوسية. اھ (کنز الحقائق ص ۶۰)

اور کتابیہ، صابیہ اور مجوسیہ (آتش پرست) سے نکاح حلال ہے۔

اعتراض:

(۴۷۵) نکاح حاملہ کا جس کا حمل زنا سے ہے، صحیح ہے۔ (درمختار جلد۲ ص۴۰)

(۴۷۶) زانیہ حاملہ سے زانی مرد نے نکاح کیا تو اس کو اس سے وطی کرنا حلال ہے۔ (ابوحنیفہؒ وشافعیؒ) (درمختار جلد۲ ص۲۰)

جواب:

درمختار کی عبارت اس طرح ہے کہ حنفی اور شافعی اس مسئلہ میں متفق ہیں۔ مگر یہ اس صورت میں ہے جب کہ اسی زانی سے نکاح ہو جس سے وہ حاملہ ہوئی ہے۔

کتاب الطلاق

اعتراض:

(۴۷۷) طلاق بدعی حرام ہے۔ وہ یہ کہ حیض میں طلاق دے یا جس طہر میں وطی کی ہو اس میں طلاق دے یا یکبارگی تین طلاق دے۔

(درمختار جلد۲ ص۹، ہدایہ جلد۲ ص۱۴۳، شرح وقایہ ص۲۶۴، کنز ص ۱۲۸، قدوری ص۱۷۳)

(۴۷۸) ایک طہر میں دو طلاق دینا بھی بدعت ہے۔ (ہدایہ جلد۲ ص۱۴۵)

(۴۷۹) بعضوں کے نزدیک تین طلاق ایک جلسہ میں ایک طلاق ہوگی۔

(شرح وقایہ ص۲۶۴)

جواب:

اس مسئلہ کا ذکر شروح وقایہ میں بالکل نہیں ہے۔ ائمہ اربعہ کے نزدیک اگر ایک جلسہ میں تین طلاقیں دیں تو وہ تین ہی شمار ہوں گی۔ مذکورہ صورتیں اگرچہ باعث جماعت معصیت ہیں مگر کلام کے مطابق طلاق واقع ہو جائے گی۔ اس میں شک بھی نہیں مگر غیر مقلدین کے ہاں یہ ساری طلاقیں بے کار ہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

وفی وقوع ما فوق الواحدة من دون تخلل رجعة (خلاف) والراجح عدم الوقوع...... ولو طلقها ثلاثا او ثنتين متفرقة فی طهر لم يصبها فيه او طهارة قبل رجعة او حالة الحيض او طلق ثلاثا بكلمة واحدة فی طهر لم

يصبها في او في الحيض او في طهر وطئ فيه ولم يستبن حملها او طلق في صف ثم طلقها في طهر بعده فلا يقع شئ. (كنز الحقائق ص ٦٩)

درمیان میں رجعت کیے بغیر ایک سے زائد طلاق کے وقوع میں اختلاف ہے۔ راجح یہ ہے کہ اگر ایک سے زائد طلاق دے دی مگر ان کے درمیان رجعت ثابت نہیں تو طلاق واقع نہیں ہوئی۔ ایک ہی طہر میں جس میں جماع نہیں کیا گیا تین طلاقیں دے دی یا دو یا قبل رجعت کسی بھی طہر میں طلاق دی یا حالت حیض میں طلاق دی یا ایک طہر میں جس میں جماع نہیں ہوا تینوں طلاق ایک ہی کلمہ سے دے دی یا حیض یا طہر جن میں وطی کی گئی ہو اور حمل ظاہر نہیں ہوا یا حیض میں طلاق دی پھر اس کے بعد طہر میں تو ان سب صورتوں میں طلاق واقع نہیں ہوگی۔

غیر مقلدین کے یہ احکام مفصلہ کسی دلیل مبنی نہیں بلکہ اپنے زعم ورائی پر مبنی ہیں اور عموم کتاب اللہ اور تصریحات سنت کے پورے مخالف ہیں، چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ثلاث جدهن مد وهز لهن جد. النكاح والطلاق والرجعة. رواه الاربعة إلا النسائي وصححه الحاكم. (بلوغ المرام ص ٩٨)

تین چیزیں ایسی ہیں جن میں ارادہ اور عدم ارادہ دونوں برابر ہیں۔ طلاق، نکاح اور رجعت۔ بروایت ابوداؤد و ترمذی و ابن ماجہ اور حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے۔ تو معلوم ہوا جس انداز سے بھی طلاق دی جائے واقع ہے اگر چہ خلاف ماثور ہونے کی وجہ سے گناہ لازمی ہے۔

کسی نے اپنی بیوی کو ہزار طلاق دے دی تو حضرت عمرؓ کے حضور پیش ہونے کے بعد پوچھنے پر کہا میں نے مذاق کیا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا:

انما يكفيك من ذلك ثلاث. رواه ابن القيم ساكتا عليه وسنده صحيح ورجاله رجال الجماعة. (اعلاء السنن ج١١ ص١١٠)

اس میں سے تین ہی کافی ہیں۔ ابن القیم نے اس کو روایت کیا اور چپ رہا، اس کی سند صحیح ہے اور رجال رجال جماعت ہیں۔

اور صحابہ وغیرہ میں سے جمہور اہل اسلام اس پر متفق اور ان کا اجماع ہے کہ تین طلاق

مدخول بہا، مجتمعہ اور مفترقہ طور پر واقع اور غیر مدخول بہا پر مجتمعہ طور پر واقع ہونے والی ہیں۔

اور حالت حیض میں وقوع طلاق کے لیے یہی کافی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا حضرت عمر کو حکم فرمایا کہ:

مرہ فلیراجعها (الحدیث) رواہ البخاری. (اعلاء السنن ج۱۱ ص۹۸)

اس کو رجعت کے لیے حکم کردو۔ بروایت بخاری اگر طلاق واقع نہیں ہوئی ہو تو رجعت کا حکم کیوں؟

اس طرح غیر مقلدین کے ان بے اصل احکامات کے خلاف اور بھی روایات صحیحہ موجود ہیں۔ مطلولات رجوع کریں۔

اعتراض:

(۴۸۰) اگر طلاق کسی شرط پر موقوف کرے تو شرط کے پیچھے ہی طلاق واقع ہو جائے گی۔ (ہدایہ جلد۲ص ۲۲۳)

جواب:

یہ بات درست ہے اور حضرت عمر بن خطابؓ، عبداللہ بن عمرؓ، عبداللہ بن مسعودؓ، سالم بن عبداللہ، قاسم بن محمد، ابن شہاب، سلیمان بن یساران سب کا یہی مسلک ہے۔ بحوالہ موطا

کتاب المفقود

اعتراض:

(۴۸۱) زوجہ مفقود الخبر کو قاضی چار برس کے بعد تفریق کرادے۔ (مالکؒ)

(درمختار جلد۲ص ۵۴۴، ہدایہ جلد۲ص ۶۲۰)

(۴۸۲) حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا بھی یہی فیصلہ ہے۔ (درمختار جلد۲ص ۵۴۴، ہدایہ ص ۶۲۰)

(۴۸۳) حضرت علیؓ و حضرت عثمانؓ کا بھی یہی فیصلہ ہے بلکہ اسی پر اجماع صحابہؓ ہے۔

(ہدایہ جلد۲ص ۶۲۰)

جواب:

دوسری بات درمختار میں اور تیسری بات ہدایہ میں نہیں ہے بلکہ حضرت علیؓ سے اس کے خلاف مروی ہے۔ جس پر امام ابوحنیفہؒ کا فتویٰ اور عمل ہے۔ اس مسئلہ کے متعلق پوری بحث

پہلے حصہ میں گزر چکی اور اس میں غیر مقلدین کا نظریہ اور رائے کیا ہے؟ یہ بھی گزر چکی، تفصیل کے لیے حضرت تھانوی کی حلیۃ الناجزہ دیکھیں۔

کتاب الوقف

اعتراض:

(۴۸۴) مسجد وہ ہے کہ جسمیں کسی کو منع کرنے کا حق نہ ہو۔ (ہدایہ جلد۲ ص ۶۵۵)

(۴۸۵) اور جو منع کرنے کا حق حاصل ہو تو وہ مسجد نہیں۔ (ہدایہ جلد۲ ص ۶۵۵)

جواب:

دوسرا مسئلہ ہدایہ میں نہیں ہے چونکہ مؤلف نے ''کتاب الوقف'' کے تحت یہ دو مسائل بیان کیے اس لیے اگر اس کی تحت غیر مقلدین کا مذہب اور نظریہ بھی پیش کر دیا جائے تو ناموزوں نہ ہوگا۔ مولوی وحید الزمان لکھتے ہیں:

ولو وقف علی اهل الحديث لا يدخل فيهم المقلد. اه

(کنز الحقائق ص۱۲۲)

اور اگر وقف اہل حدیث (غیر مقلدین) پر کیا گیا ہو تو ان میں مقلد داخل نہیں ہوگا۔ یعنی جو مسجد غیر مقلدین کے لیے وقف ہو اس میں مقلدین کا دخول ممنوع ہے۔ مولف سے سوال ہے اس کو مسجد کہا جائے گا؟

کتاب الذبائح

اعتراض:

(۴۸۶) جس پر نام غیر اللہ کا پکارا گیا ہو اگر چہ وقت ذبح کے ''بسم اللہ اللہ اکبر'' کہا ہو تو ذبیحہ حرام ہے۔ (در مختار جلد۴ ص ۱۷۲، ص ۱۷۹)

(۴۸۷) سید احمد کبیر کی گائے اور شیخ سدو کا بکرا، اور اجالا شاہ کا مرغا حرام و مردار ہے۔
(در مختار جلد۴ ص ۱۷۹، شرح وقایہ ص ۵۵۵)

جواب:

مسئلہ اگر چہ صحیح ہے مگر اس مسئلہ میں در مختار اور شرح وقایہ کا حوالہ دینا صحیح نہیں ہے۔

اعتراض:

(۴۸۸) غیر اللہ کے نام پر ذبح کرنے والا بعضوں کے نزدیک گنہگار ہے اور بعضوں کے نزدیک کافر ہے۔ (درمختار جلد ۴ ص ۱۸۰)

(۴۸۹) نبی اور ولیؒ کے نام سے ذبح کرنا حرام ہے۔ (شرح وقایہ ص ۵۵۱)

جواب:

شرح وقایہ کا حوالہ دینا غلط ہے۔ گو مسئلہ صحیح ہے۔

اعتراض:

(۴۹۰) ذبح کے بعد پیٹ سے بچہ مردہ نکلا تو حلال ہے۔ (صاحبینؒ)
(عالمگیری جلد ۴ ص ۳۱۳، شرح وقایہ ص ۵۵۳)

جواب:

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حلال نہیں اور حنفیہ کے نزدیک اسی پر فتویٰ ہے مردہ کو کھانا بنص کتاب اللہ حلال نہیں ہے۔ اور جس حدیث میں یہ ہے:

"زكاة الجنين زكاة امه" اس کا مطلب یہ ہے کہ بچہ کی ذبح ماں کی ذبح کی طرح ہے۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ مراد ہو کہ بچہ کی ذبح ماں کی ذبح ہے۔ تو جب احتمالات کی وجہ سے شبہ ہوا تو حکم اصل پر ہوگا یعنی مردار حلال نہیں۔

اعتراض:

(۴۹۱) کھٹیک سے گوشت لینا درست نہیں بلکہ خریدنا حرام ہے۔
(شرح وقایہ ص ۵۶۱، بہشتی زیور حصہ ۲ ص ۸۰)

جواب:

یہ مسئلہ شرح وقایہ میں نہیں ہے اور بہشتی زیور کی عبارت یوں ہے:

"جو گوشت ہندو بیچتا ہے اور یوں کہتا ہے کہ میں نے مسلمان سے ذبح کرایا ہے اس سے مول لے کر کھانا درست نہیں الخ" مگر غیر مقلدین کا مذہب یہی ہے کہ یہ حلال ہے کیونکہ ان کے ہاں کافر کا ذبیحہ حلال ہے۔ چنانچہ وحید الزمان صاحب لکھتے ہیں:

وذبيحة الكافر حلال. اھ (كنز الحقائق ص ۱۸۶) اور کافر کا ذبیحہ حلال ہے۔

کتاب الاضحیہ

اعتراض:

(۴۹۲) قربانی ہر وسعت والے پر واجب ہے۔ (حدیث) (درمختار جلد ۴ ص ۱۸۲)

جواب:

درمختار کی عبارت یوں ہے:

فتجب التضحية ممكنة. (كنز الحقائق ص ١٨٦)

تو قربانی واجب ہے ایسی قدرت کی وجہ سے جو قادر کر دینے والی ہو۔ اس کی دلیل میں عبارت حدیث یوں ہے:

عن ابی هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان له سعة ولم يضح فلا يقربن مصلانا. رواه احمد وابن ماجة وصححه الحاكم. (بلوغ المرام ص ١٣٩)

حضرت ابو ہریرہؓ کہتے ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس کو قربانی کی طاقت ہو اور وہ قربانی نہ کرے وہ ہماری عیدگاہ میں نہ آئے۔ بروایت احمد و ابن ماجہ اور حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے۔

اور اس کے مقابلہ میں غیر مقلدین کا فتویٰ ہے۔

هي سنة لأهل كل بيت. اھ (كنز الحقائق ص ١٩٣)

یہ ہر گھرانے کے لیے سنت ہے۔ یعنی ہر وسعت والے پر نہیں بلکہ پورے گھر کی طرف سے صرف ایک ہی قربانی کافی ہے۔ گھر میں کتنے ہی افراد وسعت والے ہوں۔

اعتراض:

(۴۹۳) افضل دن قربانی کا عید الاضحیٰ کا دن ہے۔ (درمختار جلد ۴ ص ۱۸۳)

(۴۹۴) قربانی اپنے ہاتھ سے کرنا بہتر ہے۔ (بہشتی زیور حصہ ۳ ص ۴۸)

(۴۹۵) خصی کی قربانی جائز ہے بلکہ افضل ہے۔

(درمختار جلد ۴ ص ۱۸۷، عالمگیر جلد ۴ ص ۲۳۴، شرح وقایہ ص ۵۵۷، کنز ص ۳۷۷، قدوری ص ۲۳۸، بہشتی زیور حصہ ۳ ص ۵۲)

جواب:

مؤلف کا قول ''بلکہ افضل ہے'' یہ عبارت میں نہیں ہے۔

اعتراض:

(۴۹۶) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خصی ابلق سیاہ رنگ کے مینڈھے کی قربانی کی ہے۔(درمختار جلد۴ص ۱۹۱)

(۴۹۷) اونٹ نحر کیا جاوے اور دوسرے جانوروں کا ذبح کرنا مسنون ہے۔اس کے خلاف مکروہ ہے۔(عالمگیری جلد۴ص ۲۰۹)

جواب:

اس کے خلاف مکروہ ہے۔یہ ظاہر عبارت میں نہیں ہے۔

اعتراض:

(۴۹۸) قربانی کے جانور کی جھولی یا نکیل خیرات کردے۔

(درمختار جلد۴ص ۶۱۴، عالمگیری جلد۴ص ۲۳۵، بہشتی زیور حصہ ۳ص ۵۲)

(۴۹۹) میت کی طرف سے قربانی جائز ہے۔

(درمختار جلد۴ص ۱۹۲، کنز ص ۳۷۸، بہشتی زیور حصہ ۳ص ۲۳۵)

(۵۰۰) اہل کتاب کا ذبح کیا ہوا جانور حلال ہے بنا بر مذہب قوی کے (بقید تسمیہ)

(درمختار جلد۲ص ۱۸، وجلد۴ص ۱۷۱، شرح وقایہ ص ۵۵۱، کنز ص ۳۷۴)

جواب:

اور غیر مقلدین کے یہاں تو اہل کتاب کا کیا کفار کا ذبیحہ بھی حلال ہے۔چنانچہ ابھی اوپر حوالہ گزرچکا۔

اعتراض:

(۵۰۱) عورت کا ذبیحہ درست ہے۔(درمختار جلد۴ص ۱۷۱، شرح وقایہ ص ۵۵۱، کنز ص ۳۷۴)

(۵۰۲) نذر والی قربانی کا گوشت خیرات کردے۔(درمختار جلد۴ص ۱۸۶)

(۵۰۳) ابوحنیفہ گھوڑے کو حرام جانتے تھے مرنے سے پہلے آپ نے رجوع کی۔

(درمختار جلد۴ص ۱۷۶)

جواب:

مگر کراہت تنزیہی ضرور ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منع بھی وارد ہے۔ چنانچہ حضرت خالد بن ولیدؓ سے روایت ہے فرمایا:

نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن لحوم الخیل (الحدیث) رواہ ابو داؤد والنسائی وابن ماجۃ. (نصب الرایۃ ج٤ ص١٩٦)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑے کے گوشت سے منع فرمایا۔ بروایت ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ

حدیث اگرچہ متکلم فیہ ہے مگر ترجیح تحریم کی بنا پر کراہت تنزیہی سے خالی نہیں ہوگی۔

باب عقیقہ کے متعلق

اعتراض:

(۵۰۴) عقیقہ میں سر پر استرا اور ذبح ایک ساتھ ہونے کی رسم مہمل ہے۔

(بہشتی زیور حصہ۳ ص۵۴)

(۵۰۵) عقیقہ کا گوشت باپ، دادا، دادی، نانا، نانی سب کھاویں۔

(بہشتی زیور حصہ۳ ص۵۵)

جواب:

درست ہے۔

کتاب الشہادۃ

اعتراض:

(۵۰۶) جس فرض کا وقت معین ہے جیسے روزہ و نماز جب اس میں بلا عذر تاخیر کرے گا عدالت ساقط ۔ (عالمگیری جلد۳ ص۵۴۸)

(۵۰۷) تارک جمعہ کی گواہی قبول نہیں۔

(درمختار جلد۳ ص۲۹۶، عالمگیری جلد۳ ص۵۴۹)

(۵۰۸) زکوٰۃ نہ دینے والے کی شہادت قبول نہ کی جائے۔ (درمختار جلد۱ ص۴۳۷)

(۵۰۹) بلا عذر زکوٰۃ کی تاخیر سے عدالت ساقط ہو جاتی ہے۔ (عالمگیری جلد۳ ص۵۴۹)

جواب:

بلکہ عالمگیری میں تو اس کے برخلاف یہ بھی مذکور ہے کہ:

والصحیح ان تاخیر الزکاۃ لا یبطل العدالت. اھ(عالمگیری ج ۳ ص ۴۶۶)

اور صحیح یہ ہے کہ تاخیر زکوۃ عدالت کو باطل نہیں کرتی ہے۔

اعتراض:

(۵۱۰) یتیم کا مال کھانے والے کی گواہی ایک بار کھانے سے رد کردی جائے گی۔

(عالمگیری جلد ۳ ص ۵۴۸)

(کیا تیجے، چالیسواں میں جو یتیم کا مال کھاتے ہیں وہ اس سے مستثنیٰ ہیں؟)

(۵۱۱) بدعتی کی گواہی اخبار اور دیانات میں قبول نہیں۔(قدوری ص ۲۵۰)

جواب:

یہ بات قدوری میں بالکل نہیں ہے البتہ غیر مقلدین کی کتاب میں علی الطلاق یہ اعلان ہے کہ: وتقبل شهادة...... اهل الهواء والبدعات. اھ(كنز الحقائق ص ۱۴۲)

اور اہل ہوا اور بدعتیوں کی شہادت مقبول ہے۔

اعتراض:

(۵۱۲) جو بدعت کے پابند ہیں ان کی گواہی مقبول ہے، بشرطیکہ اس کی بدعت کفر نہ ہو اور وہ شخص بے باک نہ ہو اور اپنے لین دین میں عادل ہو۔(عالمگیری جلد ۳ ص ۵۵۱)

(۵۱۳) گانے والی عورت کی گواہی قبول نہیں۔

(درمختار جلد ۳ ص ۳۹۵، شرح وقایہ ص ۴۴۶، کنز ص ۱۸۰، قدوری ص ۲۵۷، عالمگیری جلد ۳ ص ۵۵۰)

(۵۱۴) طنبور بجانے والے کی گواہی قبول نہیں۔

(درمختار جلد ۳ ص ۲۹۸، ہدایہ جلد ۳ ص ۵۵۸، شرح وقایہ ص ۴۴۶)

(۵۱۵) راگ سننے والے کی گواہی قبول نہیں۔(درمختار جلد ۳ ص ۴۰، ہدایہ جلد ۳ ص ۳۵۸)

جواب:

بے شک مگر غیر مقلدین کا مذہب تو یہ ہے:

وندب اعلان النکاح ولو بضرب الدفوف واستعمال المزامیر والتغنی ومن حرمه فی النکاح والاعیاد ومراسم الفرح فقد اخطأ. اھ

(نزل الابرار ج۲ ص۲)

اور نکاح کا اعلان کرنا مستحب ہے اگر چہ دف اور باجے اور راگ کے ذریعہ سے بھی ہو اور جس نے گانے بجانے کو عید اور خوشیاں منانے کے مواقع پر حرام کہا ضرور خطا کی۔

حالانکہ حدیث میں صرف دف ہی کا ذکر ہے۔ اور راگ، باجے کی حرمت پر قرآن وسنت متفق ہیں۔

اعتراض:

(۵۱۶) شاعر اگر ہجو کرتا ہے تو اس کی گواہی مقبول نہیں۔ (عالمگیری جلد۳ ص۵۵۰)

(۵۱۷) مسخرہ اور ناچنے والا اور جانور کو گالی دینے والے کی گواہی قبول نہیں۔

(درمختار جلد۳ ص۴۹۶)

(۵۱۸) جو شخص جھوٹ بولنے میں مشہور ہو اس کی گواہی مقبول نہیں۔

(عالمگیری جلد۳ ص۵۵۰)

(۵۱۹) اجرت پر نوحہ کرنے والی کی گواہی قبول نہیں۔

(درمختار جلد۳ ص۲۹۵، ہدایہ جلد۳ ص۳۵۸، شرح وقایہ ص۴۴۶)

(۵۲۰) ریشمی کپڑا پہننے والے کی گواہی قبول نہیں۔

(۵۲۱) جو شخص تصویروں کے کپڑے فروخت کرتا ہے یا بنتا ہے اس کی گواہی نا مقبول ہے۔ (عالمگیری جلد۳ ص۵۵۱)

(۵۲۲) نشہ باز کی گواہی قبول نہیں۔

(درمختار جلد۳ ص۲۹۷، عالمگیری جلد۳ ص۵۴۸، شرح وقایہ ص۴۴۶، کنز ص۲۸۰، قدوری ص۲۵۷)

جواب:

مؤلف دھوکہ دینے کی خاطر پوری عبارت نہیں لائے۔ پوری عبارت ملاحظہ ہو:

و (لا تقبل الشهادة) من الشرب على اللهو. (كنز الدقائق ص ۱۳۲)

اور کھیل سے نشہ پینے والے کی گواہی نامقبول ہے۔

اعتراض:

(۵۲۳) جو شرابیوں اور بدکاروں کی مجلس میں بیٹھتا ہو اگرچہ خود بری ہو تو بھی گواہی قبول نہیں۔ (درمختار جلد۳ ص ۳۰۰، عالمگیری جلد۳ ص ۵۴۸)

(۵۲۴) چوسر کھیلنے والے کی گواہی قبول نہیں۔

(درمختار جلد۳ ص ۳۰۰، عالمگیری جلد۳ ص ۵۴۹، ہدایہ جلد۳ ص ۳۵۹، شرح وقایہ ص ۴۴۶، کنز ص ۲۸۰، قدوری ص ۲۵۷)

(۵۲۵) رنڈی باز یا لونڈے باز کی گواہی قبول نہیں۔ (ہدایہ جلد۳ ص ۳۵۸)

جواب:

مسئلہ اگرچہ صحیح ہے مگر ہدایہ کا حوالہ صحیح نہیں۔

اعتراض:

(۵۲۶) کبوتر باز و مرغ باز کی گواہی قبول نہیں۔

(درمختار جلد۳ ص ۲۹۸، عالمگیری جلد۳ ص ۵۴۹، ہدایہ جلد۳ ص ۳۵۸، شرح وقایہ ص ۴۴۶، کنز ص ۳۸۰، قدوری ص ۲۵۷)

(۵۲۷) شطرنج کھیلنے والے کی گواہی قبول نہیں۔

(درمختار جلد۳ ص ۳۰۱، عالمگیری ص ۵۴۹)

جواب:

مولف نے نادانی کی وجہ سے مسئلہ ادھورا اور علی الاطلاق نقل کر دیا۔ پوری عبارت یوں ہے:

(لا تقبل شهادة من) يقامر بشطرنج او يترك به الصلوٰة ويحلف عليه او يلعب به على الطريق او يذكر عليه فسقا. اھ

(الدر المختار مع الشامی ج۵ ص ۴۸۲)

جوشطرنج سے جوا کھیلتا ہو یا اس کی وجہ سے نماز چھوڑ دیتا ہو یا اس کے کھیلنے میں قسم کھاتا ہو یا راستے پر کھیلتا ہو یا اس سلسلہ میں فسق کی گفتگو کرتا ہو تو اس کی گواہی مقبول نہیں۔

مشہور غیر مقلد میر نور الحسن صاحب لکھتے ہیں:

ورد شهادت شطرنج بازبے مستند ست. اھ(عرف الجادی ص ۲۷۰)

اور شطرنج کھیلنے والے کی گواہی کو رد کر دینے کی کوئی سند نہیں۔

اعتراض:

(۵۲۸) شطرنج سے غافل ہو کر نماز ترک کرے تو گواہی قبول نہیں۔
(عالمگیری جلد۳ص ۵۴۹)

(۵۲۹) جو سرِ راہ شطرنج کھیلتا ہے اس کی گواہی قبول نہیں۔ (عالمگیری جلد۳ص ۵۴۹)

(۵۳۰) شعبدے باز کی گواہی قبول نہیں۔ (عالمگیری جلد۳ص ۵۴۹، ہدایہ جلد۳ص ۳۶۰)

جواب:

اس مسئلہ میں ہدایہ کا حوالہ دینا غلط ہے۔

اعتراض:

(۵۳۱) سود خوار کی گواہی قبول نہیں۔
(در مختار جلد۳ص ۳۰۱، عالمگیری جلد۳ص ۵۴۸، شرح وقایہ ص ۴۴۶، کنز ص ۲۸۰، قدوری ص ۲۵۷)

(۵۳۲) جس شخص نے ختنہ کرانے کو حقیر جان کر نہ کرایا تو اس کی گواہی مقبول نہیں۔
(عالمگیری جلد۳ص ۵۵۱)

(۵۳۳) عامل اگر عادل نہ ہوں لوگوں سے ناحق لیتے ہوں ان کی گواہی نامقبول ہے۔
(عالمگیری جلد۳ص ۵۵۲)

جواب:

عالمگیری میں "عمال" کا لفظ ہے۔

اعتراض:

(۵۳۴) بخیل کی گواہی نامقبول ہے۔ (عالمگیری جلد۳ص ۵۵۱)

(۵۳۵) گزاف بکنے والے کی گواہی بلاخلاف نامقبول ہے۔ (عالمگیری جلد۳ص ۵۵۱)

جواب:

عالمگیری کی عبارت یوں ہے:

لا تقبل شهادة المجازف فی کلامه و المسخرة بلا خلاف.

(عالمگیری جلد۳ص ۵۶۹)

اٹکل سے بات کرنے والا اور مسخرے کی گواہی بلاخلاف نامقبول ہے۔

اعتراض:

(۵۳۶) جو سلف کی بدگوئی کرے اس کی گواہی قبول نہیں۔

(درمختار جلد۳ص ۳۰۱، عالمگیری جلد۳ص ۵۵۱، کنزص ۲۸۰)

جواب:

عالمگیری میں اس سلسلے میں امام ابوحنیفہؒ اور علماء حق کا ذکر بھی ہے۔ مؤلف اور اس کے ہم مذہب غیر مقلدین ان کی بدگوئی میں رطب اللسان ہیں۔

اعتراض:

(۵۳۷) جو صحابہ کی بدگوئی کرے اس کی گواہی قبول نہیں۔

(درمختار جلد۳ص ۳۰۲، عالمگیری جلد۳ص ۵۵۱)

جواب:

غیر مقلدین کی کتاب البنیان المرصوص میں ہے کہ بعض صحابہ فاسق ہیں الخ۔

(البنیان المرصوص ص ۱۸۴)

اعتراض:

(۵۳۸) جو شخص حرام کھانے میں مشہور ہو اس کی گواہی مقبول نہیں۔

(عالمگیری جلد۳ص ۵۴۸)

(۵۳۹) فاسق جو لوگوں کی نظر میں وجیہ ذی مروت ہو اصح یہ ہے کہ اس کی گواہی مقبول نہیں۔ (عالمگیری جلد۳ص ۳۴۸)

(۵۴۰) جو اعلان کے ساتھ کبیرہ گناہ کرے اس کی گواہی قبول نہیں۔

(عالمگیری جلد۳ص ۵۴۸، ہدایہ جلد۳ص ۳۵۹)

جواب:

ہدایہ کی ظاہر عبارت اس طرح نہیں ہے۔

کتاب العلم

اعتراض:

(۵۴۱) علم سے دنیا کمانا منع ہے۔ (درمختار جلد ا ص ۱۶)

جواب:

درمختار کا حوالہ دینا صحیح نہیں۔

اعتراض:

(۵۴۲) حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک صحابی کو یہودی زبان سیکھنے کا حکم کیا تھا۔ (مقدمہ عالمگیری جلد ا ص ۱۳۲)

جواب:

عالمگیری میں یہ حدیث مذکور نہیں ہے۔

باب علماء کے متعلق

اعتراض:

(۵۴۳) علماء کو امیروں کے پاس دنیا حاصل کرنے کو نہ جانا چاہیے۔

(درمختار جلد ا ص ۱۶)

جواب:

اس مسئلہ میں درمختار کا حوالہ دینا صحیح نہیں ہے۔

اعتراض:

(۵۴۴) قرآن، حدیث وفقہ علم دین ہیں۔ جو اس کو حاصل کر چکا ہو وہی عالم ہے خواہ عربی جانتا ہو یا نہ ہو۔ (مقدمہ عالمگیری جلد ا ص ۳)

جواب:

اس قسم کی لغو باتیں بھلا عالم گیری میں کیوں ہونے لگیں۔

اعتراض:

(۵۴۵) علم سے کشاف کے نحوی بلاغت اور تلویح کے مقدمات اربعہ، اور ہدایہ کے مسائل مراد نہیں۔ (مقدمہ عالمگیری جلد ا ص ٦)

جواب:

عالمگیری میں یہ بے تکی باتیں نہیں ہیں سچ ہے "الناس اعداء کما جھلوا" یعنی لوگ جس علم کو نہیں جانتے اس کے دشمن ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ کسی غیر مقلد کی کوئی تالیف علم نحو عربیت اور اصول وغیرہ میں نہیں ہے اور نہ ان میں کشاف وتلویح وہدایہ کے سمجھنے کی استعداد ہے۔

اعتراض:

(۵۴۶) جو خالی منطق فلسفہ جانے وہ عالم نہ ہوگا۔ (مقدمہ عالمگیری جلد ا ص ٦)

جواب:

عالمگیری میں یہ بات مذکور نہیں ہے۔

اعتراض:

(۵۴۷) مولوی محمد اسماعیل شہید دہلویؒ نے ایسے زمانے میں جبکہ جہالت عالمگیر ہو رہی تھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کو زندہ کیا اور احیاء سنت میں لومۃ لائم کا بالکل خیال نہ کیا، آپ کا زہد مشہور رہے، آپ علوم ظاہری وباطنی کے ایک کامل ماہر تھے۔

(شرح وقایہ ص ۱۰۲)

جواب:

شرح وقایہ کی تصنیف کے صدیوں بعد مولوی محمد اسماعیل صاحب دہلوی کی ولادت ہوئی۔ مگر مولف کو شرح وقایہ میں ان کا تذکرہ مل گیا ہے۔ واقعی مولوی اسماعیل صاحب جہاد میں شہید ہوئے مگر غیر مقلدین کے مذہب میں تو ہندوستان میں جہاد ہی نہیں تھا۔ چنانچہ مولوی وحید الزمان صاحب اعلان کر رہے ہیں:

والصحیح فی هذا الزمان عدم الوجوب (ای وجوب الجهاد) لان دین الاسلام قد فشا اھ (کنز الحقائق ص ۱۱۰)

اور صحیح یہ ہے کہ اس زمانے میں جہاد واجب نہیں کیونکہ دین اسلام اطراف عالم میں پھیل

چکا ہے۔

علامہ صاحب ہی اپنی دوسری کتاب میں لکھتے ہیں:

فالفتنة التی وقعت ۱۲۷۳ الهجرية فی بلاد الهند ما کانت جهادًا شرعیًا اھ

(نزل الابرار ج۲ ص۲۱۱)

چنانچہ جو فتنہ ۱۲۷۳ھ میں وجود میں آیا وہ شرعی جہاد نہیں تھا۔

باب فقیہ کے متعلق

اعتراض:

(۵۴۸) فقاہت سمجھ کو کہتے ہیں۔ (مقدمہ عالمگیری جلد ۱ ص ۶)

اعتراض:

(۵۴۹) فقیہ ہونے کے لیے قرآن وحدیث کے احکام جاننا کافی ہے۔ خواہ عربی میں جانے یا اردو میں۔ (مقدمہ عالمگیری جلد ۱ ص ۶)

جواب:

دونوں مسئلے عالمگیری میں نہیں ہیں۔

اعتراض:

(۵۵۰) جو تین مسائل جانتا ہو وہ فقیہ ہے۔ (درمختار جلد ۱ ص ۱۳، و ص ۱۸)

جواب:

تعریف بحیثیت لغت ہے اور اصطلاح میں فقیہ وہ ہے جو تمام احکام کو مع دلائل جانتا ہو۔

باب مجتہد کے متعلق

اعتراض:

(۵۵۱) مجتہد کی تعریف یہ ہے کہ دس سوالوں میں آٹھ کا جواب دے دے۔

(درمختار جلد ۱ ص ۳۰)

جواب:

یہ مجتہد مقید کی علامت ہے۔ تعریف نہیں۔

اعتراض:

(۵۵۲) مجتہد وہ ہے کہ جو ناسخ اور منسوخ اور محکم اور ماول جانتا ہو۔

(درمختار جلد ۱ ص ۳۰، مقدمہ ہدایہ جلد ۱ ص ۴۵)

جواب:

اس سلسلہ میں دونوں کتابوں کے حوالے صحیح نہیں۔ اور یہ مجتہد مقید کی تعریف ہے۔ جنہوں نے یہ تعریف کی ہے، وہاں اور شرائط بھی ذکر کی ہیں مگر مؤلف نے انہیں نقل نہیں کیا۔

اعتراض:

(۵۵۳) قرآن میں سے فقط آیات احکام جاننا مجتہد کے لیے شرط ہے۔

(مقدمہ عالمگیری جلد ۱ ص ۳۸، وجلد ۳ ص ۴۰۸)

جواب:

عالمگیری کی عبارت تو اس سلسلہ میں یہ ہے:

وشرط صيرورة المرأ مجتهدًا ان يعلم من الكتاب والسنة مقدار ما يتعلق به الاحكام. واصح ما قيل في حد الاجتهاد ان يكون قد حوى علم الكتاب ووجوه معانيه وعلم السنة بطرقها ومتونها ووجوه معانيها وان يكون مصيبًا في القياس. عالمًا بعرف الناس كذا في الكافي." اھ

(عالمگیری جلد ۳ ص ۳۱۴، کتاب ادب القاضی، الباب الثالث)

مجتہد بننے کے لیے شرط یہ ہے کہ کتاب وسنت کی جو مقدار احکام سے متعلق ہے اس کو معلوم ہو اور اجتہاد کی تعریف صحیح تر یہ ہے کہ علم کتاب اور اس کے وجوہ معانی پر حاوی ہو اور علم سنت، اس کے طرق متون اور وجوہ معانی پر حاوی ہو اور نیز صحیح القیاس اور عرف الناس کا عالم ہو۔

مؤلف کو چونکہ حدیث سے لگاؤ نہیں اس لیے حدیث کا ذکر چھوڑ دیا۔

اعتراض:

(۵۵۴) مجتہد کے یہ شرائط معتبر ہیں کہ زبان عربی و بلاغت ضروری ولغت سے واقف ہو اور مورد استعمال جانتا ہو۔ (مقدمہ ہدایہ جلد ۱ ص ۴۵)

جواب:

ہدایہ کا حوالہ دینا صحیح نہیں ہے۔ غیر مقلدین حضرات تو اردو کے مجتہد ہیں پھر ان کو ان

باتوں سے کیا واسطہ؟

اعتراض:

(۵۵۵) جس کی رائے میں صواب زیادہ ہوں خطا سے اس کو اجتہاد حلال ہے۔
(عالمگیری جلد ۳ ص ۳۰۸)

جواب:

مگر غیر مقلدین اس کے دشمن ہیں (یعنی رائے کے) ان کا شمار اہل الرائے میں نہیں یہ ان لوگوں میں سے ہیں جن کی کوئی رائے اور سمجھ نہیں پھر ان کو اس مسئلہ سے کیا تعلق۔

اعتراض:

(۵۵۶) اجتہاد کے لیے بڑی عمر کا آدمی معتبر نہیں ہے۔ (عالمگیری جلد ۳ ص ۳۰۸)

جواب:

غیر مقلدین کے لیے چھوٹی عمر کا آدمی ہونا چاہیے۔ بڑی عمر کا آدمی معتبر نہیں۔

اعتراض:

(۵۵۷) مجتہد مطلق ہر زمانے میں ہوسکتا ہے کوئی زمانہ مجتہد سے خالی نہیں۔
(درمختار جلد ا ص ۳۲، ہدایہ جلد ا ص ۳۶، وص ۹۵)

جواب:

یہ بات نہ درمختار میں ہے نہ ہدایہ میں ممکن تو ہے مگر موجود کہاں؟ اور خالی نہیں محض دعویٰ ہے اس کا ثبوت تو پیش کریں۔ حنفیہ اردو خواں کو مجتہد مانتے نہیں۔ اور اگر مجتہد مطلق ہر زمانے میں ہوسکتا ہے تو بخاری مسلم کی طرح کے محدث کیوں نہیں ہوسکتے اور جب کوئی زمانہ مجتہد سے خالی نہیں پھر بخاری ومسلم جیسے حضرات سے کس طرح خالی ہوسکتا ہے پھر امام بخاری وامام مسلم کی کیا فوقیت وخصوصیت رہی۔

اعتراض:

(۵۵۸) ختم اجتہاد کا دعویٰ رجم بالغیب اور معصیت ہے۔ (ہدایہ جلد ا ص ۹۵)

جواب:

ہدایہ میں تو یہ بات بالکل نہیں مؤلف کی من گھڑت ہے۔

اعتراض:

(۵۵۹) اجتہاد کی تعریف یہ ہے کہ مقصود حاصل کرنے کے لیے کوشش کی جاوے۔
(عالمگیری جلد ۳ ص ۴۰۸)

جواب:

یہ لغوی معنی ہیں اور تفصیل تعریف مع الشرائط نمبر ۵۵۳ میں گزر چکی۔

باب قاضی کے متعلق

اعتراض:

(۵۶۰) قاضی صاحب حدیث ہو یا فقیہ۔ جس کو حدیث کی معرفت حاصل ہوتا کہ وہ منصوص علیہ حکم میں قیاس کرنے میں ''مشغول نہ ہو'' کیونکہ جس مسئلہ میں نص موجود ہے تو قیاس متروک ہے۔ (ہدایہ جلد ۱ ص ۲۸۷)

جواب:

ہدایہ میں صرف ''مشغول نہ ہو'' تک ہے یہ ہے حنفیہ کا مسلک مگر اس کے باوجود بھی غیر مقلدین حنفیہ پر سب وشتم کر کے اپنی عاقبت برباد کرتے ہیں۔

اعتراض:

(۵۶۱) ادب کا تقاضا یہ ہے عدل پھیلانا اور ظلم کو دور کرنا اور حق سے تجاوز نہ کرنا اور حدود شرع کی حفاظت کرنا اور سنت طریقہ پر چلنا اختیار کرے۔ (عالمگیری جلد ۳ ص ۴۰۰)

جواب:

اس میں کیا شبہ ہے کہ حنفیہ ہی ہیں جو اس مسئلے کے ایک ایک حرف کو عملی جامہ پہنانے والے ہیں مگر غیر مقلدین اس کے خلاف ہیں۔ نہ ہو تو عناد کیوں؟

اعتراض:

(۵۶۲) قاضی کتاب اللہ کے موافق عمل کرے اور اگر اس میں نہ پاوے تو حدیث کے موافق عمل کرے۔ (عالمگیری جلد ۳ ص ۴۰۵)

جواب:

جب حنفیہ کی یہ تصریحات ہیں تو پھر غیر مقلدوں کو حنفیہ سے اختلاف کیوں؟ یہ قرآن و سنت اور اجماع صحابہؓ سے عناد نہیں تو کیا ہے؟

اعتراض:

(۵۶۳) نص قرآنی کے خلاف جو مسئلہ ہو تو قاضی اس کو باطل کردے۔

(درمختار جلد ۲ ص ۶۱۲)

(۵۶۴) نص حدیث کے خلاف جو مسئلہ ہو قاضی اس کو باطل کردے۔

(درمختار جلد ۲ ص ۶۱۲)

(۵۶۵) (قاضی کو دلائل) سے کچھ بھی روایت نہ ہو پس اگر خود اہل اجتہاد سے ہو تو مشابہ احکام پر اجتہاد کر کے حکم دے۔ (عالمگیری جلد ۳ ص ۴۰۶)

جواب:

یہ ہے قیاس جس سے غیر مقلدین کو ہے عناد۔

کتاب الکراہۃ والاباحۃ

اعتراض:

(۵۶۶) علم راگ حرام ہے۔ (درمختار جلد ۱ ص ۱۷)

(۵۶۷) نے کا راگ، باجوں اور بانسری کی آواز سننا حرام ہے۔

(درمختار جلد ۴ ص ۲۰۱، ہدایہ جلد ۴ ص ۲۲۳، مالا بد ص ۸۲،۸۳)

جواب:

غیر مقلدین کے نزدیک حلال ہے۔ متعدد دفعہ حوالہ کے ساتھ گزر چکا۔

اعتراض:

(۵۶۸) پہلا گانے والا شیطان ہے۔ (درمختار جلد ۴ ص ۲۰۱)

جواب:

اس سلسلہ میں درمختار کا حوالہ دینا غلط ہے۔

اعتراض:

(۵۶۹) گانا نفاق اگاتا ہے۔ (درمختار جلد ۴ص ۲۰۱، ہدایہ جلد ۴ص ۲۲۳)

جواب:

اس میں بھی ہدایہ کا حوالہ صحیح نہیں ہے۔

اعتراض:

(۵۷۰) گانا حرام ہے اور سننا معصیت، اسی طرح قوالی۔

(عالمگیری جلد ۴، ص ۳۱۹، و ۳۲۰، ہدایہ جلد ۴ص ۲۸۹) (مراقبہ کی ضرورت ہے)

جواب:

یہ بات ہدایہ میں نہیں ہے اور قوالی کا لفظ بھی ان دونوں کتابوں میں نہیں، اگر ایسے اشعار جس میں حکمتیں یا فقہ وغیرہ کے مسائل ہوں اگر گا کر پڑھے مضائقہ نہیں اوپر مذکورہ حکم اس ناجائز گانے کے بارے میں ہے جس میں مزامیر کا استعمال بھی ہو۔ مولف اور ان کے ہم مذہب حضرات تو گانا کیا مزامیر تک کو حلال کہتے ہیں۔ چنانچہ سابق میں گزر چکا ہے۔

اعتراض:

(۵۷۱) گانا وقوالی ورقص جو ہمارے زمانہ کے صوفی لوگ کرتے ہیں، حرام ہے۔

(عالمگیری جلد ۴ص ۳۲۰)

(۵۷۲) اس زمانے میں عورتوں کا ڈھول بجانا امام ابویوسف ؒ کے نزدیک مکروہ ہے۔

(عالمگیری جلد ۴ص ۳۲۰)

جواب:

عالمگیری میں یہ بھی ہے کہ مگر یہ لعب فاحش کے ساتھ ہے۔

اعتراض:

(۵۷۳) دعوت ولیمہ میں اگر ناچ گانا اگر دسترخوان کے پاس ہوتو ہر ایک کو واپس آنا چاہیے۔

(درمختار جلد ۴ص ۲۰۰، ہدایہ جلد ۴ص ۲۲۲، شرح وقایہ ص ۵۶۱، کنز ص ۳۷۹، مالا بد ص ۸۲)

جواب:

اس مسئلہ میں کنز کا حوالہ دینا صحیح نہیں۔

اعتراض:

(۵۷۴) اگر جانے سے پہلے ناچ گانے کا علم ہو جاوے تو وہاں نہ جائے۔

(درمختار جلد۴ص۲۰، ہدایہ جلد۴ص۲۲۲)

(۵۷۵) مولود میں راگنی سے اشعار سننا اور پڑھنا حرام ہے۔(ہدایہ جلد۴ص۲۲۴)

(مولود کے شیدائی غور کریں)

جواب:

یہ مسئلہ ہدایہ میں کہاں ہے؟ اپنی طرف سے حوالہ دے دیا۔

اعتراض:

(۵۷۶) لحن و تگری کے ساتھ قرآن سننا معصیت ہے اور پڑھنے اور سننے والا دونوں گنہگار ہیں۔(ہدایہ جلد۴ص۲۲۳)

جواب:

یہ مسئلہ ہدایہ میں نہیں اگر تجوید کی رعایت کے ساتھ خوش الحانی بھی ہو تو اس میں کیا مضائقہ ہے۔ ورنہ قرآن کو گانا بنانا ناجائز ہے۔

اعتراض:

(۵۷۷) قرآن سے فال نکالنا حرام ہے۔(مقدمہ ہدایہ جلد۱ص۵۷)

جواب:

ہدایہ میں یہ بات مذکور نہیں ہے۔

اعتراض:

(۵۷۸) نقش اور طلسم حرام ہیں۔(درمختار جلد۳ص۱۷)

جواب:

درمختار کی عبارت میں ''علم الحرف'' کا ذکر ہے جس سے علم جفر مراد ہے کہ اس سے آئندہ وقائع کا استخراج کرتے ہیں اور اس سے طلسمات بھی مراد ہو سکتی ہے۔

اعتراض:

(۵۷۹) تعویذ بیچنا حلال نہیں۔ (ہدایہ جلد ۴ ص ۲۸۷)

جواب:

یہ بات ہدایہ میں نہیں ہے۔

اعتراض:

(۵۸۰) تعویذ قرآن یا حدیث یا عربی زبان میں ہو اور اس کو متاثر حقیقی نہ جانا جاوے تو جائز ہے اور جس کے معنی معلوم نہ ہوں تو جائز نہیں، فرشتہ یا ولی یا مخلوقات عرش کے نام ہوں تو ترک کرنا بہتر ہے۔ (درمختار جلد ۱ ص ۹۰)

جواب:

اس مسئلہ میں درمختار کا حوالہ دینا صحیح نہیں۔

اعتراض:

(۵۸۱) قرآن اگر گر جائے تو اس کے برابر اناج تولنا کوئی شرع کا حکم نہیں۔
(بہشتی زیور حصہ ۱۰ ص ۸۹)

(۵۸۲) قرآن اونچی جگہ پر ہو تو اس طرف پاؤں پھیلانا مکروہ نہیں۔
(درمختار جلد ۱ ص ۳۰۶)

(۵۸۳) قرآن اگر دور رکھا ہو تو اس طرف پاؤں پھیلانا مکروہ نہیں۔
(درمختار جلد ۱ ص ۳۰۶)

جواب:

اس مسئلہ میں درمختار کا حوالہ صحیح نہیں ہے۔

اعتراض:

(۵۸۴) مصحف (قرآن) بوسیدہ ہو جائے تو دفن کیا جاوے۔ (درمختار جلد ۱ ص ۸۹)

(۵۸۵) عبداللہ بن عمرؓ دعائے استعاذۃ اپنی اولاد کو سکھاتے اور صغیر کے گلے میں لکھ کر ڈال دیتے تھے۔ (ہدایہ جلد ۴ ص ۲۹۷)

جواب:

ہدایہ کا حوالہ دینا غلط ہے۔

اعتراض:

(۵۸۶) ایک روز میں قرآن ختم کرنا مکروہ ہے اور قرآن کے تعظیم کے واسطے تین روز سے کم میں ختم نہ کرے۔ (عالمگیری جلد۴ ص ۲۶۵)

جواب:

افضل یہ ہے کہ تلاوت معانی و مطالب میں تدبر کرتے ہوئے کی جائے عموماً ایک روز میں ختم کرنے کی صورت میں یہ بات نہیں پائی جاتی ہے اس لیے بعض فقہاء نے اس کو مکروہ کہا لیکن اگر کوئی تدبر کے ساتھ ایک روز میں ختم کرسکتا ہو تو اس کے لیے مکروہ نہیں ہے۔ چنانچہ حضرت عثمان غنیؓ، عبداللہ بن زبیرؓ وغیرہ جلیل القدر صحابہؓ سے ایک رات میں قرآن کا ختم کرنا ثابت ہے اور امت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بہت سارے ائمہ دین کا بھی یہی حال تھا۔ اسماء الرجال کی کتابیں ایسے واقعات سے بھری پڑی ہیں۔

اعتراض:

(۵۸۷) تین دن سے کم قرآن پڑھنا مکروہ ہے۔ (شرح وقایہ ص ۱۱۳)

جواب:

یہ بات شرح وقایہ میں کہیں نہیں، مولف کا افترا ہے۔

اعتراض:

(۵۸۸) ادیب کا شعر پڑھنا جس میں ذکر فسق و شراب و امرد کا ہے مکروہ ہے۔ (عالمگیری جلد۴ ص ۳۱۹)

جواب:

عالمگیری میں اس کے بعد یہ بھی مذکور ہے کہ:

فلا بأس به اذا كان من قصده ان يستعين على علم التفسير والحديث. اھ (عالمگیری جلد۵ ص ۳۵۲)

اگر اس سے مقصد علم حدیث اور تفسیر کے سلسلہ میں مدد لینا ہے تو کوئی حرج نہیں۔

اعتراض:

(۵۸۹) حکمت یونان (فلسفہ) رمل، نجوم، شعبدہ کہانت سیکھنا حرام ہے۔ (درمختار جلد۱ ص ۱۷)

(۵۹۰) منطق سیکھنا حرام ہے۔ (مگر مخالفین کے جواب کیلئے) (درمختار جلد ۱ص ۱۷)

جواب:

اس سے مراد فلسفہ کی منطق ہے۔

اعتراض:

(۵۹۱) کیمیا حرام ہے۔ (درمختار جلد ۱ص ۱۷)

جواب:

اس کی تصریح درمختار میں نہیں ہے۔

اعتراض:

(۵۹۲) ریشمی کپڑا اور زیور بچے کو پہنانا حرام ہے۔ (درمختار جلد ۱ص ۳۰۵)

جواب:

حوالہ صحیح نہیں۔

اعتراض:

(۵۹۳) نوحہ کرنا اور پیٹنا اور کپڑے پھاڑنا حرام ہے۔ (مالابد ص ۵۱)

(۵۹۴) سلام کے وقت جھکنا مکروہ ہے اس کی حدیث میں ممانعت آئی ہے۔
(عالمگیری جلد ۴ص ۳۴۵)

(۵۹۵) سلطان وغیرہ کے سامنے جھکنا مکروہ ہے کہ یہ مجوس کے ساتھ مشابہت ہے۔
(عالمگیری جلد ۴ص ۳۴۵)

(۵۹۶) مصافحہ داہنے ہاتھ سے کرنے پر اتفاق ہے۔ (ہدایہ جلد ۴ص ۲۹۳)

جواب:

یہ ہدایہ میں نہیں ہے۔

اعتراض:

(۵۹۷) مصافحہ ایک ہاتھ سے کرنا اکثر روایات صحاح سے ثابت ہے۔
(ہدایہ جلد ۴ص ۲۹۳)

جواب:

یہ بات بھی ہدایہ میں بالکل نہیں ہے۔ اور نہ اس پر کسی حدیث سے تصریح ثابت ہے۔ اور

''صفحہ'' کا معنی پیٹھ ہے۔ مصافحہ اور معانقہ میں اشتراک کا معنی ہے اور یہ اس وقت ہو سکتا ہے اگر دونوں ہاتھ سے ہو۔

اعتراض:

(۵۹۸) بیعت میں عورت سے مصافحہ کرنا جائز نہیں۔ (ہدایہ جلد۴ ص ۲۴۲)

جواب:

ہدایہ کا حوالہ دینا غلط ہے۔

اعتراض:

(۵۹۹) دوست سے ملاقات کے وقت اپنا ہاتھ چومنا جیسا جُہال لوگ کیا کرتے ہیں بالاجماع مکروہ ہے۔ (عالمگیری جلد۴ ص ۳۴۵)

جواب:

''بالاجماع'' کا لفظ عالمگیری میں نہیں ہے۔

اعتراض:

(۶۰۰) انگلیوں اور رکابی کا چاٹنا سنت ہے۔ (درمختار جلد۴ ص ۱۹۵)

(۶۰۱) سر برہنہ کھانے میں مضائقہ نہیں۔ (درمختار جلد۴ ص ۱۹۵)

جواب:

ان دونوں مسئلوں میں درمختار کا حوالہ دینا ٹھیک نہیں ہے۔

اعتراض:

(۶۰۲) شطرنج حرام ہے اور گنجفہ اور چوسر بالاجماع حرام ہے۔

(ہدایہ جلد۴ ص ۲۹۱، مالابد ص ۸۴)

جواب:

اس بارے میں ہدایہ کا حوالہ صحیح نہیں ہے۔ شطرنج کے متعلق ''کتاب الشہادۃ'' میں گزر چکا، اور گنجفہ کا لفظ نہ ہدایہ میں ہے نہ ''مالابد منہ'' میں۔

اعتراض:

(۶۰۳) کبوتر بازی اور مرغ بازی حرام ہے۔ (شرح وقایہ ص ۵۷۰، مالابد ص ۸۵)

جواب:

شرح وقایہ کا حوالہ نہیں ہے۔

اعتراض:

(۶۰۴) کشتی کرنا بقصد حصول قوت اور جہاد جائز ہے اور بقصد بازی مکروہ۔

(شرح وقایہ ص ۵۷۰، درمختار جلد۴ ص ۲۳۴، عالمگیری جلد ۴ ص ۳۲۰)

جواب:

اس مسئلہ میں شرح وقایہ کا حوالہ دینا صحیح نہیں۔

اعتراض:

(۶۰۵) ننگے ہو کر نہانا اگر پردہ ہو خواہ کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر غسل خانہ کی چھت پٹی ہو یا نہیں جائز ہے۔ (بہشتی زیور حصہ ا ص ۶۸)

(۶۰۶) خشک منی رگڑ ڈالنے سے پاک ہے۔ (بہشتی زیور حصہ ۲ ص ۱۷)

جواب:

بہشتی زیور کی عبارت یوں ہے: مسئلہ بدن میں یا کپڑے میں منی لگ کر سوکھ گئی تو کھرچ کر خوب مل ڈالنے سے پاک ہو جاوے گا۔ الخ۔ (بہشتی زیور حصہ ۲ ص ۸۷)

بہتر یہ ہے کہ دھو بھی لے، اور حدیث میں بھی ہے کہ:

عن عائشة رضی الله عنها قالت کنت أفرك المنی من ثوب رسول الله صلی الله علیه وسلم اذا کان یابسا وأغسله اذا کان رطبا. رواه الدار قطنی، ابوعوانه فی "صحیحه" وابو بکر البزار. (احیاء السنن ج۱ ص ۱۴۶)

حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے سے اگر منی خشک ہوتی تو کھرچتی تھی اور اگر تر ہوتی تو دھوتی تھی۔ اس کو دار قطنی نے روایت کیا اور ابوعوانہ نے اپنی "صحیح" میں اور بزار نے روایت کیا ہے۔

واضح رہے کہ

(ان) احتمام رسول الله صلی الله علیه وسلم فی ازالته ابدا ما بالغسل واما بالفرك من غیر ترك مرة دلیل علی نجاسته. (احیاء السنن ج۱ ص ۱۴۶)

جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے ازالہ کا ہمیشہ اہتمام فرمایا ایک بار بھی بغیر دھوئے یا کھرچنے کے نہ چھوڑنا اس کے نجس ہونے کی واضح دلیل ہے۔

اعتراض:

(۶۰۷) طاعون، ہیضہ وغیرہ میں اذان دینا بے وقوفی ہے۔ (ہدایہ جلد۴ ص ۳۴۲)

جواب:

اس مسئلہ میں ہدایہ کا حوالہ دینا صحیح نہیں ہے۔

اعتراض:

(۶۰۸) فجر کی اذان آدھی رات سے دینی درست ہے۔

(شرح وقایہ ص ۸۶، قدوری ص ۲۰)

جواب:

یہ امام شافعیؒ اور ابو یوسفؒ کا قول ہے، اس پر حنفیہ اور جمہور کا فتویٰ نہیں ہے۔ شرح وقایہ اور قدوری میں صاف تصریح ہے:

ولا یؤذن لصلٰوۃ قبل دخول وقتھا. اھ (قدوری ص ۲٤)

اور کسی بھی نماز کے لیے دخول وقت سے قبل اذان نہیں دی جائے گی۔

اور سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم بھی اس میں واضح ہے کہ

روی البیھقی انہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: یا بلال لا تؤذن حتی یطلع الفجر. قال فی "الامام" رجال اسنادہ ثقات. (اعلاء السنن ج۲ ص۹۸)

بیہقی نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلال کو حکم فرمایا کہ اے بلال! طلوع فجر سے قبل اذان مت دے، اس کے رجال سند سارے ثقات ہیں۔ (اور بخاری میں ہے:)

قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یمنعن احدکم او احدًا منکم اذان بلال من سحورہ فانہ یؤذن أو ینادی بلیل لیرجع قائمکم ولینبہ نائمکم. (الحدیث) (اعلاء السنن ج۲ ص۹۷)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم میں سے کوئی بلال کی اذان کی وجہ سے سحری کھانے سے رو کے نہ رہے یا یہ فرمایا کہ تم میں سے کسی کے لیے بلال کی اذان سحری کھانے

سے مانع نہ ہو کیونکہ اذان دیتا ہے (یا یہ فرمایا) منادی کرتا ہے رات کو تا کہ جاگنے والے سو جائے اور سونے والے متنبہ ہو جائے۔

ان دو حدیثوں سے یہ بات واضح ہوگئی کہ فجر کے لیے فجر سے قبل اذان مشروع نہیں اور حضرت بلال کی اذان فجر کے لیے نہیں تھی۔ بلکہ فجر کے لیے حضرت ابن ام مکتوم ہی اذان دیا کرتے تھے اور بعض روایت میں ہے کہ حضرت بلال کو قبل الفجر اذان دینے کی وجہ سے دوبارہ اذان دینے کا حکم کیا گیا تھا۔ اس طرح بکثرت روایات موجود ہیں جن سے جمہور کی بات مبینہ طور پر ثابت ہو کر رہتی ہے۔

اعتراض:

(۶۰۹) اذان اور اقامت پر اور تعلیم فقہ اور دیگر عبادات پر مزدوری لینی جائز نہیں۔ (ابو حنیفہؒ)

(در مختار جلد ۴ ص ۳۴، ہدایہ جلد ۳ ص ۲۴۹، شرح وقایہ ص ۲۹۴، کنز ص ۳۳۴، مالا بد ص ۸۵)

جواب:

اسلامی حکومت کے نہ ہونے اور بیت المال کے فقدان اور دوسرے اسباب کی وجہ سے اذان، اقامت، امامت، تعلیم فقہ اور قرآن پر اجرت لینے پر جواز کا فتوٰی ہے۔ اور یہ مذکورہ کتابوں میں بھی مصرح ہے اور بعض غیر مقلدین کا بھی یہی فتوٰی ہے۔ چنانچہ علامہ وحید الزمان صاحب لکھتے ہیں:

یجوز الاستیجار علی تعلیم القرآن والاذان والاقامة لفقد بیت المال. اھ (کنز الحقائق ص ١٦٤)

تعلیم قرآن، اذان، اقامت پر اجرت جائز ہے کیونکہ بیت المال مفقود ہے۔

امام شوکانی تو اس سے بھی ایک قدم آگے بڑھ گئے، فرماتے ہیں:

ویجوز الاستیجار علی تلاوة القرآن. (الدرر البهیة مع الروضة ص ٢٦٦)

اور تلاوت قرآن پر اجرت جائز ہے۔

اعتراض:

(۶۱۰) چغل خور کی امامت مکروہ ہے۔ (شرح وقایہ ص ۱۱۱)

جواب:

شرح وقایہ کا حوالہ صحیح نہیں۔

اعتراض:

(٦١١) اصل ہر شئی میں اباحت ہے۔ (درمختار جلد ا ص ۴۸)

(٦١٢) تمباکو کی حرمت پر کوئی دلیل نہیں لیکن ترک اولیٰ ہے۔

(مقدمہ عالمگیری جلد ا ص ۱۱۸، ہدایہ جلد ا ص ۸۹۷)

جواب:

اس مسئلہ میں عالمگیری اور ہدایہ کا حوالہ پیش کرنا صحیح نہیں ہے۔

اعتراض:

(٦١٣) بلی کا جھوٹا مکروہ نہیں۔ (ابو یوسفؒ) (ہدایہ جلد ا ص ۱۲۹)

جواب:

طرفین (امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ) کا مذہب یہ ہے کہ مکروہ تنزیہی ہے۔ کیونکہ حدیث میں ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

واذا ولغت فيه (أى أنه) الهرة غسل مرة. رواه الترمذى. وقال حديث حسن صحيح. (احياء السنن ج١ ص١٠٨)

اور جب برتن میں بلی پانی پی لے تو ایک مرتبہ دھویا جائے۔ ترمذی نے اس کی روایت کی اور اس کی تحسین وتصحیح کی۔

چنانچہ وحید الزمان صاحب لکھتے ہیں:

وكذا جميع الآسار (طاهر طهور) غير سور الكلب والخنزير ففيه قولان والأصح الطهارة. (نزل الابرار ج١ ص٣١)

اور اس طرح سارے جھوٹے پاک ہیں اور پاک کرنے والے ہیں مگر کتے اور سور کے جھوٹے میں اختلاف ہے۔ صحیح یہ ہے کہ پاک ہے۔

تو معلوم ہوا کہ کتے اور سور کے جھوٹے سے وضو، غسل، پینا وغیرہ سب کچھ حلال ہے۔ یہی ستھری طبیعت ہے۔

اعتراض:

(۶۱۴) جوان مرد اپنی بیوی کا دودھ پی لے تو بیوی حرام نہیں ہوتی۔

(بہشتی زیور حصہ ۴ ص ۳۸)

(۶۱۵) خوجہ سے عورت کو پردہ کرنا چاہیے۔ (درمختار جلد ۴ ص ۲۱۲)

(۶۱۶) چھینکنے والا جب الحمد للہ کہے تو سننے والا یرحمک اللہ کہے اگرچہ دس دفعہ ہو۔

(درمختار جلد ا ص ۳۵۷)

جواب:

دس دفعہ کا ذکر درمختار میں ہے ہی نہیں بلکہ درمختار میں اس کے خلاف یہ تصریح ہے کہ اگر تین بار سے زیادہ ہو تو جواب نہ ہے۔ کیونکہ یہ نزلہ یا زکام کی وجہ سے ہے۔ اور یہی حدیث عمرؓ سے ثابت ہے۔

اعتراض:

(۶۱۷) فطرت کی دس چیزوں میں سے داڑھی بڑھانا مونچھیں کترانا ہے۔

(ہدایہ جلد ا ص ۲۰)

جواب:

اس مسئلہ میں ہدایہ کا حوالہ صحیح نہیں ہے۔

اعتراض:

(۶۱۸) مونچھوں کا کتروانا سنت ہے۔

(درمختار جلد ۴ ص ۳۳۵، عالمگیری جلد ۴ ص ۳۲۸، شرح وقایہ ص ۵۷۰)

(۶۱۹) داڑھی منڈانا اور کتروانا حرام ہے، کفار اور مجوس کی رسم ہے اور عورتوں سے تشبیہ ہے۔ (درمختار جلد ۴ ص ۵۲۳، وجلد ۴ ص ۳۳۵، بہشتی گوہر ص ۱۴۲)

(۶۲۰) داڑھی ایک مشت سے کم کتروانی حرام ہے اور بڑھائی سنت ہے۔

(مالا بد ص ۸۵)

جواب:

اس دور کے اکثر غیر مقلدین علماء کا حال ان دو مسئلوں کے خلاف ہے۔

اعتراض:

(۶۲۱) کسی نے عمداً یا خطاً داڑھی مونڈھی، اگر پوری مونڈی ہو تو پوری دیت اور آدھی مونڈی تو آدھی دیت لی جائے۔ (ضرور لی جائے تا کہ نائیوں کو عبرت ہو)
(عالمگیری جلد ۴ ص ۵۳۸)

جواب:

مؤلف کو عقل سے بیر ہے کیا مجال جو وہ کوئی مسئلہ ٹھیک طرح سمجھیں بس نائیوں کے پیچھے پڑ گئے۔ میاں داڑھی مونڈھنا اگر چہ حرام ہے۔ مگر ہر حرام بات کے ارتکاب پر دیت نہیں لی جاتی اور یہ بات اس وقت ہے اگر مونڈنے کے بعد پھر دوبارہ نہ اگی ہو مگر اس میں بھی فتویٰ یہ ہے کہ حکومت عدل یعنی قاضی کی رائے شرط ہے اس بابے میں عادل لوگوں سے مشورہ لے کر فیصلہ کرے گا۔ چنانچہ عالمگیری میں اسی کی تصریح ہے۔

اعتراض:

(۶۲۲) سر کچھ منڈانا اور کچھ چھوڑنا مکروہ ہے۔ (ہدایہ جلد ۴ ص ۲۹۸)

جواب:

اس مسئلہ میں ہدایہ کا حوالہ دینا غلط ہے۔

اعتراض:

(۶۲۳) لنگودی بال جو پیشانی پر بڑھائے جاتے ہیں جائز نہیں۔ (بہشتی گوہر ص ۱۴۲)
(۶۲۴) آزار آدھی پنڈلی تک پہنے، ٹخنوں تک جائز ہے، ٹخنوں سے نیچے حرام ہے۔
(مالا بد ص ۷۲)
(۶۲۵) دعا بحق ولی و نبی مانگنا مکروہ ہے۔ اس واسطے کہ مخلوق کا کچھ حق اللہ پر نہیں ہے۔
(درمختار جلد ۴ ص ۲۳۰، عالمگیری جلد ۴ ص ۲۶۷، ہدایہ جلد ۴ ص ۳۲۶)

جواب:

اگر حق سے حق وجوبی مراد ہو جیسے کہ معتزلہ وغیرہ قائل ہیں تو مکروہ ہے اور اگر حق تفضلی ہو تو جائز ہے۔ اگر حق سے مراد عظمت و حرمت مراد ہو تو بطریق وسیلہ جائز ہے۔ چنانچہ قرآن میں ہے:

وَابْتَغُوْٓا اِلَيْهِ الْوَسِيْلَةَ (المائدة:٣٥)
اور طلب کرو اس کی طرف وسیلہ۔

اعتراض:

(٦٢٦) شرعی احکام کا مدار خواب پر نہیں ہو سکتا۔ (در مختار جلد ا ص ۴۲۴)

جواب:

در مختار کا حوالہ دینا صحیح نہیں ہے۔

اعتراض:

(٦٢٧) شرط یکطرفہ درست ہے۔
(در مختار جلد ۴ ص ۲۶۴، شرح وقایہ ص ۵۷۰، کنز ص ۴۴۹)

جواب:

یہ مسئلہ مسابقت کے متعلق ہے کہ جانبین سے مال کی شرط حرام ہے۔

اعتراض:

(٦٢٨) مردہ بدعتی کی برائی کرنا درست ہے۔ تا کہ اور لوگ بدعت سے باز رہیں۔
(در مختار جلد ا ص ۴۳۲)

جواب:

یہ در مختار میں نہیں ہے۔

اعتراض:

(٦٢٩) اعلانیہ گناہ کرنے والے اور بد عقیدہ کی غیبت جائز ہے۔
(در مختار ج ۴ ص ۲۳۶، ہدایہ ج ۴ ص ۳۰۰)

جواب:

ہدایہ کا حوالہ دینا صحیح نہیں ہے۔

اعتراض:

(٦٣٠) رات کے وقت درخت سوتے ہیں یہ بات غلط ہے۔
(بہشتی زیور حصہ ۱۰ ص ۸۹)

(۶۳۱) جو بھنگ کو حلال جانے وہ ملحد اور بدعتی ہے۔ اس کا قتل مباح ہے۔
(درمختار جلد۴ ص ۲۶۸)

جواب:

بھنگ کے متعلق حصہ اول میں گزر چکا ہے اور اس کی حرمت حرمت شراب سے کم تر ہے۔
اور وحید الزمان صاحب نے لکھا ہے کہ:

ویکرہ اکل النبج...... ولا بأس بأکل القلیل...... للتداوی. اھ

(کنز الحقائق ص۱۹۱)

اور بھنگ کھانا مکروہ اور علاجاً اگر تھوڑا سا کھالیا تو کوئی ہرج نہیں۔ (کنز الحقائق ص۱۹۱)

اعتراض:

(۶۳۲) جس نے مولود پڑھوانے یا مزار پر چادر چڑھوانے یا عبدالحق کا توشہ یا سید کبیر کی گائے یا مسجد میں گلگلے چڑھانے یا اللہ میاں کے طاق بھرنے یا بڑے پیر کی گیارھویں یا مولا مشکل کشا کا روزہ یا آس بی بی کا کونڈا کرنے کی منت مانی ہو تو اس کو پورا کرنے کی ضرورت نہیں بلکہ سب واہیات خرافات ہیں اور روزہ ماننا تو شرک ہے۔
(بہشتی زیور حصہ۳ ص ۶۴)

(۶۳۳) مولود مروجہ بدعت ہے۔ (بہشتی زیور حصہ۶ ص ۹۷)

(۶۳۴) بسم اللہ کی رسم بے اصل اور لغو ہے۔ (بہشتی زیور حصہ۶ ص ۲۳)

(۶۳۵) شب برات کا حلوا اور دیگر رسومات اور رسومات محرم سب بدعت ہیں۔
(بہشتی زیور حصہ۶ ص۹۹)

(۶۳۶) غیر اللہ کی قسم کھانا قسم نہیں بلکہ شرک ہے۔ (بہشتی زیور حصہ۳ ص ۶۶)

جواب:

مگر شرک ہے کا مطلب یہ ہے کہ مشرکوں کا کام ہے یہ نہیں کہ آدمی غیر کی قسم کھاتے ہی فوراً مشرک ہو جائے۔

اعتراض:

(۶۳۷) غیر اللہ کی منت ماننا شرک ہے اور اس چیز کا کھانا حرام ہے۔
(بہشتی زیور حصہ۳ ص ۶۵)

جواب:

بہشتی زیور کی پوری عبارت یوں ہے: ''مسئلہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ کسی اور سے منت ماننا مثلاً یوں کہنا اے بڑے پیر میرا کام ہو جائے تو میں تمہاری یہ بات کروں گی یا قبروں یا مزاروں پر جانا یا جہاں جن رہتے ہیں وہاں جانا اور درخواست کرنا حرام اور شرک ہے بلکہ اس منت کی چیز کا کھانا بھی حرام ہے۔الخ۔(بہشتی زیور ج ۳ ص ۴۶)

نتیجہ وخاتمہ

اعتراض:

الحمدللہ آغاز رسالہ ہذا میں جو وعدہ کیا گیا تھا وہ پورا ہو گیا اور اب یہ بضاعت مزجات ناظرین کے پیش نظر ہے نیز اس کا فیصلہ خود ان کے انصاف پر موقوف ومنحصر۔ ہاں! یہ عرض کر دینا بے جا نہ ہوگا کہ اس کو بغور ملاحظہ فرمائیں گے توان شاءاللہ اس نتیجہ پر ضرور پہنچیں گے کہ:

(ا) محض رسم ورواج آبائی کا پابند رہنا پھر بمقابلہ حق اس پر اصرار وضد رکھنا مزید براں کوئی راہ سنت اختیار کرے یا اس کی طرف رہنمائی کرے اس سے تکرار اور بدسلوکی کرنا شیوہ جاہلیت کا ہے۔

جواب:

مؤلف صاحب نے ابلیس لعین کی تقلید پر یہ راہ اختیار کی ہے چونکہ ابلیس کا مسلک ہی یہی ہے کہ بری راہ کو طمع سازی سے سیدھی کر کے دکھائے اور تبلیغ کرے۔

مذہبی امور میں امام ابوحنیفہؒ کا مسلک قرآن وسنت کی روشنی میں تابندہ ہے۔ اور اسی وجہ سے عالم اسلام کی اکثریت آج حکم الٰہی نواولی الامر منکم کے پیش نظر انہی کے مذہب کی پیرو ہے کیونکہ امام سے بصراحت ثابت ہے۔ انہوں نے فرمایا

اخذ بكتاب الله فما لم اجد فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم والآثار الصحاح عنه التى فشت فى ايدى الثقات عن الثقات فان لم اجد فبقول اصحابه اخذ بقول من شئت واما اذا انتهى الامر الى ابراهيم والشعبى والحسن وعطاء فاجتهد كما اجتهدوا. اه

(مناقب ابی حنیفة للحافظ الذهبی ص۲۰)

پہلے میں مسائل کتاب اللہ سے لیتا ہوں نہیں ملتا تو سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور احادیث صحاح میں جو ثقات کے ہاں مشہور اور جن کو ثقات نے ثقات سے نقل کیا ہے ان میں تلاش کرتا ہوں ان میں نہیں ملتا تو اقوال صحابہؓ میں جس کو چاہوں لے لیتا ہوں اور جب معاملہ ابراہیمؒ، شعبیؒ، حسنؒ اور عطاءؒ تک پہونچ جاتا ہے تو پھر اسی طرح اجتہاد کرتا ہوں جس طرح انہوں نے اجتہاد کیا۔

اب غور کریں اور اسی ایک ارشاد سے اندازہ لگائیں اور انصاف کریں کہ کیا حنفی مذہب محض آبائی رسم ورواج پر مبنی ہے۔ یا اس کی بنا سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور کتاب اللہ پر ہے۔ اصل راز یہ ہے کہ یہ بھی واضح رہے کہ غیر مقلدین کے ہاں اقوال صحابہؓ اور آثار صحابہؓ حجت نہیں ہیں۔ چنانچہ ''عرف الجادی'' ص ۱۰۱ میں میر نور الحسن نے کہا ہے حالانکہ حدیث مشہور ہے کہ فرقہ ناجی صرف "ما انا علیہ واصحابی" جس طریقہ پر میں (یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) اور میرے اصحاب ہیں۔ والے ہی ہیں۔

اعتراض:

(۴) تقلید (بے تحقیق پیروی کرنا) کسی فرد امت کی خواہ امام ہو یا اور کوئی جائز نہیں اور جو امر جائز یا لازمی بلکہ فرض ہے وہ اتباع ہے اور صرف اتباع نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ہے۔

جواب:

اگر بغیر تحقیق پیروی کرنا مطلقاً حرام ہے تو پھر کسی شخص کو بھی جب تک کہ وہ کتاب اللہ کے معانی پر محققانہ نظر نہ رکھتا ہو، عمل کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ ایک عامی کو کیا معلوم کہ یہ توجیہ صحیح ہے یا غلط، مولف کے نزدیک پہلے ہر ایک تحقیق کرے پھر عمل کرے۔ اس مسئلہ کے متعلق اگر مولانا خیر محمد صاحب کی کچھ تحقیق پیش کردی جائے تو بے جانہ ہوگی، فرمایا:

''تقلید میں جو تسلیم القول بلا دلیل ہے اس کا کیا مطلب ہے؟ یہ مطلب ہے کہ جو قول نفس الامر میں بلا دلیل اور غلط ہے اس کے تسلیم کرنے کو تقلید کہتے ہیں تب تو واقعی تقلید کی جس قدر مذمت کی جائے تھوڑی ہے اور اگر یہ مراد ہے کہ ایک قول کہ جو واقعہ اور نفس الامر میں مدلل اور محقق ہے چاہے اس کی دلیل قطعی اور یقینی ہو یا ظنی مگر دلیل ضرور ہے ایسے قول کو قائل کے اعتماد پر یا کسی مخفی مجمل دلیل کی بنا پر جو اس وقت اس کلام میں مذکور نہ ہو تسلیم کرنا تقلید ہے تو پھر اس کی مذمت کی کیا دلیل ہے؟ کیا کسی صحیح بات کو بھی بلا ذکر دلیل تسلیم کرنا کفر و شرک اور حرام و گناہ ہے؟''

بخاری شریف کی حدیث کو بلا سند بیان کیے ہوئے کوئی شخص تسلیم کرے تو یہ بھی تسلیم القول بلا دلیل ہو کر تقلید ہوگی یا نہیں؟ اگر ہوگی تو تقلید مذموم ہے یا بہتر؟ اور اگر نہیں تو کیوں؟

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ سے جمع قرآن شریف کے بارہ میں کہنا اور حضرت صدیق اکبرؓ کا یہ جواب دینا: "کیف تفعل شیئاً لم یفعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" اس کے جواب میں فاروق اعظمؓ کا نہ آیات قرآنیہ کو پیش کرنا نہ حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کو بیان کرنا بلکہ "ھذا واللہ خیر" کہنا اور صدیق اکبرؓ کا حضرت فاروق اعظمؓ کے قول کو قبول فرمانا یہ تقلید فی الدین تسلیم القول بلا دلیل ہوئی یا نہیں؟ پھر زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے صدیق اکبرؓ کا جمع قرآن کو فرمانا اور زید بن ثابتؓ کا بھی وہی جواب دینا جو حضرت فاروق اعظمؓ کو حضرت صدیق اکبرؓ نے دیا تھا پھر فقط اسی قول سے دونوں حضرات کا شرح صدور ہو جانا اور اس پر تمام صحابہ میں سے کسی نے بھی انکار نہیں کیا تو سب صحابہؓ نے حضرت عمرؓ کے قول کو بلا دلیل تسلیم کر کے تقلید کا حکم ثابت فرما دیا یا نہیں؟ فرمائیے "ما انا علیہ واصحابہ" کا فرد ہوئی یا نہیں؟ مقلدین کس فرقہ میں اور غیر مقلدین بہتر میں جو بہتر ہیں؟ الخ

ہم مسلمانوں کی بے شمار تعداد جن کا بجز اللہ تعالیٰ کے کسی کو بھی علم نہیں بالکل بے پڑھے لکھے نہ دلیل کو جانیں نہ حکم کو مسلمانوں کے یہاں پیدا ہوئے محض تقلید آبائی کی وجہ سے مسلمان ہوئے اور اسلام پر ہی خاتمہ ہوا۔ حضرات غیر مقلدین کے نزدیک ان لوگوں کا اسلام مقبول ہے یا بوجہ تقلیدی ایمان کے معاذ اللہ العظیم سب کافر اور جہنمی ہیں؟ اس صورت میں اکثر حصہ امت کا کافر ہوگا۔ شاید اس کو تو کوئی بے باک کہہ بھی دے مگر مشکل تو یہ ہے کہ اکثر غیر مقلدین جو بالکل جاہل ہیں وہ بھی تقلیدی ہی ایمان رکھتے ہیں تو یہ سب کافر ہی کافر ہوں گے۔

اور جاہل تو جاہل پڑھے لکھے بہت سے غیر مقلدین کے علماء بھی اکثر مسائل کے دلائل نہیں جانتے۔

اور اگر کرم فرما کر ان بے چارے بے پڑھے لکھے مسلمانوں کے حال پر رحم کیا جائے اور اس تقلیدی ایمان کا اعتبار ہو تو سوال یہ ہے کہ جب ایمان میں تقلید معتبر ہے اور جنت کا استحقاق ہے تو رفع یدین، آمین بالجہر وغیرہ جزئیات میں یہ لوگ تقلید کر کے کیسے گمراہ بے دین اور جہنمی ہوں گے؟

(خیر البراهین فی رد غیر المقلدین ص۲۳ إلی ص۲۵، ومن ص ۳۰ إلی ص۳۱، طبع مکتبة خیر المدارس)

اور نمبر ا کے جواب اور کتاب کی دوسری جگہوں سے یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ تقلید ائمہ ہدی اور تقلید امام ابوحنیفہؒ میں تقلید نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور عین اتباع ہے، غیر مقلدین کو ذرا شرم نہیں آتی دن رات شوکانی اور نواب کی تقلید میں یہ محو ہیں اور پھر بھی اتباع کے دم بھر رہے ہیں۔ مولانا خیر محمد صاحبؒ نے خوب فرمایا کہ:

''میری ایک غیر مقلد صاحب سے ریل میں بات چیت ہوئی وہ زندہ ہیں اور اغلب ہے کہ اس مضمون کو بھی دیکھیں اور یہ قصہ بھی شاید انہیں یاد آ جائے، دیوبند سے سہارنپور کو جا رہے تھے، بندہ نے ان کا نام لے کر کہا کہ ہمیں معلوم ہے عدم تقلید کی جو حقیقت ہے کہ رات کو ''فتح الباری، عینی، فتح القدیر'' وغیرہ شروح وحواشی مقلدین کے دیکھے جاتے ہیں اور صبح کو تقلید کو حرام کہا جاتا ہے اور بیان وہی کیا جاتا ہے جو مقلدین نے کہا ہے۔ ہم اس کو نمک حرامی سمجھتے ہیں کہ آدمی جس ہنڈیا میں کھائے اسی میں چھید کرے۔

ہاں! اگر قرآن مجید اور حدیث شریف کے ہوتے ہوئے تقلید کی ضرورت نہیں اور جہاں سے اور مجتہدین نے احکام کا اخذ کیا ہے آپ بھی وہیں سے اخذ احکام فرماتے ہیں تو بسم اللہ لاؤ کسی بڑے سے بڑے غیر مقلد کو جس نے علم ہیئت وصرف ونحو نہ پڑھا ہو، آسمان اس کے سامنے موجود ہے وہ علم ہیئت کے کتنے مسائل ایجاد کرتا ہے اور کلام عرب موجود ہے دیکھو کہ صرف ونحو کے کتنے قاعدے ایجاد کرتا ہے شرم کرنی چاہیے کہ بطلیموس، فیثاغورث، خلیل اور اخفش کے جوتے اٹھاتے اٹھاتے ساری عمر مر جائیں مگر اجتہاد کا نام لیتے ہوئے دم نکلے، قرآن مجید اور حدیث شریف کی ان کے نزدیک یہ قدر ہے کہ نحو میر پڑھنے کے بعد ائمہ مجتہدین کو گالیاں دینا شروع کر دیں، قرآن مجید اور حدیث شریف سے اجتہاد کے دعوے کریں، اگر دعویٰ ہے تو بس یہی میدان ہے اور یہی امتحان، مگر اس کا کچھ جواب نہ دیا۔

(خیر البراهین ص۲۲)

اعتراض:

(۳) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد خود صحابہؓ نے کسی امتی کی (خواہ وہ خلیفہ وقت ہی

تھا) تقلید نہیں کی نہ وہ صدیقی اور فاروقی وغیرہ نام سے مشہور ہوئے بلکہ امور خلاف سنت میں ادنیٰ سے ادنیٰ صحابیؓ بڑے سے بڑے جلیل القدر صحابہؓ سے برابر معارضہ رکھتے تھے اور یہ امر ان میں قابل ملامت نہیں بلکہ سزاوار تحسین خیال کیا جاتا تھا اور اس طرح سب نے اتباع سنت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہی کو صرف اپنا ایک مضبوط شعار بنا رکھا تھا۔

(۴) تقلید مروجہ کا وجود خیر القرون میں نہیں تھا بلکہ یہ شر القرون میں بزور حکومت جاری ہوئی ہے چنانچہ اسی طرح چوتھی صدی میں اس کا آغاز ہوا، پھر ساتویں صدی میں بادشاہ وقت کے حکم سے مذاہب اربعہ کے چار قاضی جدا جدا مقرر ہوئے بعد ازاں یہی مذاہب مختلف ممالک میں علیحدہ علیحدہ سلطنتوں کے قانونی مذہب قرار پائے، اس کے بعد نویں صدی میں ان ہی مذاہب کے چار مصلے منجانب سلطنت خانہ کعبہ میں قائم ہوگئے۔

جواب:

یہ جہالت کی بیّن اور واضح دلیل ہے کہ صحابہؓ نے کسی کی بھی تقلید نہیں کی ابھی ابھی نمبر۲ میں گزرا کہ صحابہؓ نے جمع قرآن میں حضرت عمرؓ کی تقلید کی اور اس طرح جماعت تراویح وغیرہ میں بھی صحابہؓ نے ان کی تقلید کی کسی نے انکار کیا ہی نہیں اور اس طرح مانعین زکوٰۃ کے ساتھ قتال کرنے پر صحابہؓ نے حضرت صدیق اکبرؓ کی صریح تقلید کی جس کی بیّن دلیلیں کتب صحاح کی روایات ہیں۔ اس طرح بہت سارے مسائل ایسے ہیں جن میں صحابہؓ سے دوسرے صحابی کی تقلید ثابت ہے۔ اختلاف ہوتا تھا تو اجتہادی مسائل میں۔ اھ

مجتہدین صحابہ قرآن وسنت کی روشنی میں مختلف رائے رکھتے تھے۔ کسی نے اجتہاد سے کوئی بات کی دوسرے نے حدیث معلوم ہونے کی وجہ سے ٹوک دیا تو اتفاق ہوگیا یا کسی کو ناسخ کا علم تھا دوسرے کو منسوخ کا۔

مگر صحابہ آزاد غیر مقلدین کی طرح من مانی باتیں نہیں کرتے تھے، خواہشات سے بالکل بری تھے جو بات بھی ان کی دین کے متعلق ہوتی قرآن وسنت میں کہیں نہ کہیں اس کی اصل ضرور ہوتی تھی اور یہی حال ائمہ مجتہدین کا تھا۔ چنانچہ اس سلسلے میں حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''فقہاء مجتہدین اور تمام ان کے مقلدین عامل بقرآن وحدیث ہیں کسی نے کوئی روایت

حدیث کی محل اختلاف میں مرجح فرمائی اور اس پر عمل کیا کسی نے دوسری روایت پر عمل کیا مگر سب عامل بقرآن وحدیث ہیں اور سب خلاف قرآن وحدیث کو مردود فرماتے ہیں:

پس جملہ محدثین وفقہاء عامل کتاب اللہ تعالیٰ وسنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہیں اور سب وہ فرقہ ناجیہ وسنت جماعت صحیح حدیث میں وارد ہو گیا ہے بیان فرقہ ناجیہ میں کہ جب پوچھا صحابہ علیہم الرضوان نے کہ وہ کون ہیں؟ فرمایا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے:

"ما انا علیه واصحابی (الحدیث)"

جس طریقہ پر میں اور میرے صحابہ (علیہم الرضوان) ہیں۔

پس صحابہ کا طریق اور ان کا اتباع ہی راہ نجات ہے اور وہی فرقہ ناجیہ ہے لہٰذا جملہ مجتہدین اور ان کی اتباع اور جملہ محدثین فرقہ ناجیہ اہل سنت والجماعۃ ہو گئے بحکم حدیث صحیح۔ البتہ جو جہال کہ محدثین مقبولین کو اپنی تقلید کے جوش تعصب میں طعن وتشنیع کرتے ہیں یا جو عامل بحدیث بزعم خود ہو کر فقہاء ومجتہدین راسخین پر سب وشتم کرتے اور فقہ کے مسائل مستنبط عن النصوص کو بنظر حقارت دیکھ کر زشت وزبوں جانتے ہیں وہ لوگ خارج از فرقہ ناجیہ اہل السنۃ اور متبع ہوائے نفسانی اور داخل گروہ اہل ہوا کے ہیں۔

اور لاریب جو مسئلہ خلاف سب نصوص کے ہے وہ باطل اور ترک اس کا واجب ہے...... نہ یہ کہ کسی ایک دو حدیث کے مخالف، جہلاء کو معلوم ہوتا ہو اور فی الواقع دوسری نص کے موافق اور مستنبط کلیہ دین سے وہ بھی واجب الترک ہو...... معاذ اللہ...... نہیں بلکہ وہ عین نص کے حکم میں ہوتا ہے پس ایسا مسئلہ کتب فقہ متاخرین میں کوئی شاذ ونادر ہو گا کہ جملہ نصوص کے مخالف ہو ورنہ بہت مسائل ارشاد صحابہ علیہم الرضوان کے جہال کے نزدیک مخالف نص ہو کر مردود ٹھہریں گے۔ جیسا مسئلہ "عدم نقض الوضو مما مست النار" (آگ پر پکی ہوئی چیز کے استعمال سے وضو کا نہ ٹوٹنا) کا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے بمقابلہ حدیث مروی حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کو فرمایا تھا رد ہو گا۔ معاذ اللہ

اور یہ کام ہر لایعقل کا نہیں کہ مشکوٰۃ کا ترجمہ دیکھ کر مسائل فقہ پر حکم مخالفت نصوص کا کیا کرے جیسا اس زمانہ پر آشوب میں داء عضال شائع ہوا ہے کہ ہر بے عمل دو چار حدیث سیکھ کر مجتہد بن گیا ہے اور علماء پر طعن کرتا ہے پس ایسے ہی موقع پر قول مولوی محمد حسین صاحب

پیش نظر ہو جاتا ہے کہ فرماتے ہیں:

''کہ پچیس سال کے تجربہ سے معلوم ہوا کہ جو لوگ بے علمی کے ساتھ مجتہد بن بیٹھتے ہیں وہ آخر اسلام کو سلام کر بیٹھتا ہے۔'' انتہیٰ سچ ہے ایسے نادانوں کا یہ حکم ہے۔

(سبیل الرشاد ص۱۰۲)

اب یہ بات واضح ہوگئی کہ تقلید دور صحابہؓ میں تھی اور اب یہ بھی واضح ہو گیا کہ امام کی تقلید بھی خیر القرون میں شروع ہوگئی تھی۔ چنانچہ مولانا محمد علی صاحب صدیقی لکھتے ہیں:

''حافظ ابن عبدالبر نے جامع بیان العلم وفضلہ میں امام علی ابن المدینی اور ملک الحفاظ یحییٰ بن معین کے استاد امام وکیع بن الجراح کے متعلق لکھا ہے: ''کان یفتی برأی ابی حنیفة'' (یعنی امام ابوحنیفہؒ کی رائے کے مطابق فتویٰ صادر فرماتے تھے) حافظ ابن کثیر اور امام ذہبی نے یحییٰ بن سعید القطان کے بارے میں بتایا ہے۔ ''کان یحیٰی بن سعید یختار قوله فی الفتوٰی'' (البدایة ج۷ ص۱۵۷ تذکرة الحفاظ ج۱ ص۲۸۲)

(یعنی یحییٰ بن سعید فتویٰ میں امام کے قول ہی کو اختیار کرتے تھے) اس میں یہ بات سوچنے کی ہے کہ یحییٰ بن سعید القطان (اور وکیع بن الجراح) کی وفات اگر ۱۹۵ھ میں ہوئی ہے تو امام ابوحنیفہ کی تقلید ۱۹۵ھ سے پہلے شروع ہو چکی تھی۔ الخ

(امام اعظم اور علم حدیث ص۹۲)

اب پتہ لگ گیا کہ مولف کا یہ فرمانا کہ تقلید کا آغاز چوتھی صدی سے بزور حکومت ہے محض جہالت پر مبنی ہے تاریخ بتاتی ہے کہ حنفی مذہب کا رواج خود امام اعظم کی زندگی میں شروع ہو گیا تھا۔

علامہ نعمانی اپنے مختصر مقالہ بعنوان ''تقلید مجتہدین خیر القرون میں'' امور مذہبی میں فقہ کی طرف غیر فقیہ کی لازمی احتیاج قرآن وسنت کی تصریحات سے ثابت کرنے کے بعد تحریر فرماتے ہیں:

''علمی اصطلاح میں جو شخص فتویٰ دینے کا اہل ہوا اور ادلہ شرعیہ سے احکام شرعیہ کو نکال سکے وہ فقیہ اور مجتہد کہلاتا ہے اور جس میں یہ اہلیت نہ ہو وہ عامی ہے اس کو چاہیے کہ مجتہد کے قول پر عمل کرے اور اس کی تقلید کرے۔ یہ مسئلہ امت مرحومہ کا اجماعی مسئلہ ہے اور اس میں

اہل حق کا کوئی اختلاف نہیں ہے چنانچہ علامہ محدث ابوالحسن صغیر سندھی مدنی "**بهجة النظر شرح نخبة الفكر**" میں فرماتے ہیں:

قد اجمع الامة على ان العامى مامور باتباع المفتي مع انه ربما يخبر عن رأيه.

امت کا اس مسئلہ پر اجماع ہے کہ عامی کو یہ حکم ہے کہ وہ مفتی کا اتباع کرے حالانکہ بعض وقت مفتی فتوئی میں صرف اپنی رائے ہی کا اظہار کرتا ہے۔

عہد رسالت سے لے کر آج تک امت کا عمل اسی طریق پر ہے عہد نبوی میں مدینہ منورہ میں خود صحابہ کرام حضور علیہ الصلوۃ والسلام سے آکر مسائل معلوم کیا کرتے تھے لیکن مدینہ منورہ کے علاوہ جو شہر اور بستیاں تھیں وہاں کے رہنے والے ان حضرات کے فتوؤں اور فیصلوں پر عمل کرتے تھے جن کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وہاں قاضی اور معلم بنا کر بھیجا تھا۔ حضرت میاں نذیر حسین صاحب دہلوی معیار الحق میں مولانا حیدر علی صاحب ٹونکی سے ناقل ہیں۔

بر اهل علم مخفی نیست که از صحابه کرام چند صحابه معدود مجتهد بو اند و باقی همه مقلد

اہل علم پر مخفی نہیں کہ صحابہ کرام میں سے چند گنے چنے صحابی مجتہد تھے اور باقی سب مقلد۔

یہ عبارت مولانا حیدر علی ٹونکی علیہ الرحمۃ کے اس فتوئی کی ہے جس کو میاں صاحب موصوف نے تمہید کے ساتھ اپنی کتاب "معیار الحق" میں نقل کر کے مسلم رکھا ہے اور حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی "قرۃ العینین فی تفضیل الشیخین میں رقم طراز ہیں:

صحابه و تابعين هم دويك مرتبه بودند بلكه بعض ايشاں مجتهد بودند و بعض مقلد قال الله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم

صحابہ و تابعین سب ایک مرتبہ کے نہ تھے بلکہ بعض ان میں سے مجتہد تھے اور بعضے مقلد اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ضرور معلوم کر لیتے اس امر کو وہ لوگ کہ جو اس امر کی ان میں تحقیق کرنے والے ہیں۔" معلوم ہوا کہ دوسرے لوگ محقق نہیں مقلد تھے۔

غرض صحابہ اور تابعین کے دور میں عام لوگ اپنے اپنے شہر کے فقہاء اور اہل فتوئی کی تقلید

کیا کرتے تھے اور ان ہی کے بتائے ہوئے مسئلوں پر عمل کرتے تھے بعد کو جب تبع تابعین کے دور میں علوم اسلامی کی تدوین شروع ہوئی اور اس سلسلے میں علم فقہ کی تدوین بھی کتابی شکل میں عمل میں آئی تو اس دور کی حکومتوں نے اس کو اپنا دستور العمل بنایا اور عوام و خواص نے اس فقہ مدون پر عمل شروع کر دیا۔ علامہ عزالدین عبدالسلام فرماتے ہیں:

ان الناس لم یزالوا من زمن الصحابة الی ان ظهرت المذاهب الاربعة یقلدون من اتفق من العلماء من غیر نکیر من احد.

بے شک لوگ صحابہ کے عہد سے لے کر چاروں مذہبوں کے شائع ہونے تک ان علماء کی تقلید کرتے رہے جو ان کو ملتے اس پر کسی نے نکیر نہیں کی۔ (ملاحظہ ہو ''عقد الجید فی احکام الاجتہاد والتقلید'' از شاہ ولی اللہ صاحبؒ)

مجتہدین اگرچہ بہت ہوئے ہیں لیکن حق تعالیٰ نے جو قبول عام ان ائمہ اربعہ امام اعظم ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہم اجمعین کو نصیب فرمایا دوسرے ائمہ کو نصیب نہ ہوا......

ان حضرات ائمہ اربعہ میں امام اعظم ابوحنیفہؒ تو تابعی ہیں اور امام مالکؒ تبع تابعی اور امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ نے تبع تابعین کا زمانہ پایا ہے۔ ان حضرات ائمہ کی فقہ مدون ہونے کے ساتھ ہی امت میں اس پر عمل درآمد شروع ہو گیا اور ان کے عہد سے لے کر آج تک تمام اہل سنت و جماعت ان ہی حضرات کے فقہ کے پیرو ہیں ان حضرات کا اختلاف بھی امت اسلامیہ کے لیے رحمت ہے۔ واضح رہے کہ مجتہد سے اگر کسی مسئلہ میں خطا بھی ہو جائے تو ایک اجر ملتا ہے ورنہ دوہرا اجر تو اس کا ہے ہی۔ حافظ ابوالمحاسن دمشقیؒ ''عقود الجمان'' میں فرماتے ہیں:

اعلم رحمك الله ان الامة المحمدية فی جمیع بلاد الاسلام من اثناء القرن الثانی الی زماننا هذا وهو سنة ثمان وثلاثین وتسع مائة لا یخرج احد منهما اذا كان غیر مجتهد عن ان یكون مقلدًا لاحد من الائمة المجتهدین فی الفقه لانهم كلهم علی هدی من الله تعالٰی

تمہیں معلوم ہونا چاہیے اللہ تعالیٰ تم پر رحم فرمائے کہ امت محمدیہ میں تمام بلاد اسلامی میں

دوسری صدی کے وسط سے لے کر ہمارے اس زمانے تک کہ ۹۳۸ھ ہے کہ کوئی غیر مجتہد شخص ایسا نہیں گزرا کہ جو فقہ میں ائمہ مجتہدین میں سے کسی کا مقلد نہ رہا ہو کیونکہ یہ سب حضرات حق تعالیٰ کی طرف سے ہدایت پر تھے۔

غرض اواخر تبع تابعین سے لے کر آج تک امت اسلامیہ کا سواد اعظم ان ہی مذاہب اربعہ سے وابستہ رہا ہے۔ میاں نذیر حسین صاحب دہلوی بھی ''معیار الحق'' میں مذاہب اربعہ کی تقلید کو مباح قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ ان کے الفاظ ہیں:

''باقی رہی تقلید وقت لاعلمی، سو یہ چار قسم ہے:

قسم اول واجب ہے اور وہ مطلق تقلید ہے کسی مجتہد کی مجتہد اہل سنت کی لاعلی التعیین جس کو مولانا شاہ ولی اللہ نے عقد الجید میں کہا ہے کہ یہ تقلید واجب ہے اور صحیح ہے باتفاق امت.........

قسم ثانی مباح اور وہ تقلید مذہب معین کی ہے بشرطیکہ مقلد اس تعین کو امر شرعی نہ سمجھے بلکہ اس نظر سے تعین کرلے کہ جب امر اللہ تعالیٰ کا واسطے اتباع اہل ذکر کے عموماً صادر ہوا ہے تو جس ایک مجتہد کا اتباع کریں گے اسی کی اتباع سے عہد تکلیف سے فارغ ہو جائیں گے اور اس میں سہولت بھی پائی جاتی ہے۔'' (ماہنامہ ''بینات'' شمارہ ۶ ذوالحجہ ۱۳۹۸ھ نومبر ۱۹۷۸ء)

حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمہ اللہ تقلید شخصی کے ثبوت پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

عن حذیفة قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم: وانی لا ادری ما قدر بقائی فیکم فاقتدوا بالذین من بعدی واشار إلی ابی بکرؓ وعمرؓ (الحدیث) اخرجه الترمذی

حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مجھ کو معلوم نہیں کہ تم لوگوں میں کب تک (زندہ) رہوں گا سو تم لوگ ان دونوں شخصوں کا اقتدا کیا کرنا جو میرے بعد ہوں گے اور اشارہ سے حضرت ابوبکر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما کو بتلایا، روایت کیا اس کو ترمذی نے۔

ف ''من بعدی'' سے مراد ان صاحبوں کی حالت خلافت ہے کیونکہ بلا خلافت تو

دونوں صاحب آپ کے روبرو بھی موجود تھے۔ پس مطلب یہ ہوا کہ ان کے خلیفہ ہونے کی حالت میں ان کا اتباع کی جیو اور ظاہر ہے کہ خلیفہ ایک ایک ہوں گے پس حاصل یہ ہوا کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی خلافت میں تو ان کا اتباع کیا کی جیو، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت میں ان کا اتباع کی جیو۔ پس ایک زمانہ خاص تک ایک معین شخص کے اتباع کا حکم فرمایا اور یہ کہیں نہیں فرمایا کہ ان سے احکام کی دلیل بھی دریافت کرلیا کرنا اور نہ یہ عادت مستمرہ تھی کہ دلیل کی تحقیق ہر مسئلہ میں کی جاتی ہو اور یہی تقلید شخصی ہے کیونکہ حقیقت تقلید شخصی کی یہ ہے کہ ایک شخص کو جو مسئلہ پیش آوے وہ کسی مرجح کی وجہ سے ایک ہی عالم سے رجوع کیا کرے اور اس سے تحقیق کر کے عمل کیا کرے۔

عن اسود بن یزید قال: اتانا معاذ بالیمن معلمًا امیرًا فسألناه عن رجل توفی وترك ابنة واختا ففقی للابنة بالنصف وللاخت النصف ورسول الله صلی الله علیه وسلم حی اخرجه البخاری وهذا لفظهٔ ابو داؤد

اسود بن یزید سے روایت ہے کہ انہوں نے بیان کیا کہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ ہمارے یہاں تعلیم کنندہ احکام دین اور حاکم بن کر آئے ہم نے ان سے یہ مسئلہ پوچھا کہ ایک شخص مر گیا اور اس نے ایک بیٹی اور ایک بہن وارث چھوڑی، حضرت معاذ رضی اللہ نے نصف بیٹی کے لیے اور نصف کا بہن کے لیے حکم فرمایا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت زندہ تھے۔ روایت کیا اس کو بخاری اور ابوداؤد نے اور یہ الفاظ بخاری کے ہیں۔

ف: اس حدیث سے معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک میں تقلید جاری تھی کیونکہ تقلید کہتے ہیں کسی کا قول محض اس حسن ظن پر مان لینا کہ یہ دلیل کے موافق بتلا دے گا اور اس سے دلیل کی تحقیق نہ کرنا...... اور یہ حضرت معاذؓ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بھیجے ہوئے ہیں پھر اس جواب کے اتباع پر جو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات میں تھا نہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے انکار ثابت ہے نہ کسی سے اختلاف اور رد منقول، پس اس سے جواز تقلید کا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات میں اس کا بلانکیر شائع ہونا ثابت ہو گیا...... (اس سے) تقلید شخصی بھی ثابت ہوتی ہے کیونکہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذؓ کو تعلیم احکام کے لیے یمن بھیجا تو یقیناً اہل یمن کو اجازت دی کہ ہر مسئلہ میں ان سے

رجوع کر سکتے ہیں اور یہی تقلید شخصی ہے۔

عن حزیل بن شرحبیل فی حدیث طویل مختصرہ قال: سئل ابو موسیٰ ثم سئل ابن مسعود واخبر یقول ابی موسیٰ مخالفه ثم اخبر ابو موسیٰ بقوله فقال: لا یتسالونی ما دام ھذا الخبر فیکم. اخرجه البخاری وابوداؤد والترمذی.

(خلاصہ اس حدیث طویل کا یہ ہے کہ) ہزیل بن شرحبیل سے روایت ہے کہ حضرت ابوموسیٰ رضی اللہ عنہ سے ایک مسئلہ پوچھا گیا پھر وہی مسئلہ حضرت ابن مسعودؓ سے پوچھا گیا اور حضرت ابوموسیٰ کے فتویٰ کی بھی ان کو خبر دی تو انہوں نے اور طور سے فتویٰ دیا پھر جوان کے فتوے کی خبر حضرت ابوموسیٰؓ کو دی گئی تو انہوں نے فرمایا کہ جب تک یہ عالم تبحرتم لوگوں میں موجود ہیں تم مجھ سے مت پوچھا کرو۔ روایت کیا اس کو بخاری اور ابوداؤداور ترمذی نے۔

ف: حضرت ابوموسیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس فرمانے سے کہ ان کے ہوتے ہوئے مجھ سے مت پوچھو ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ ہر مسئلہ میں ان سے پوچھنے کے لیے فرمایا ہے اور یہی تقلید شخصی ہے کہ ہر مسئلہ میں کسی مرجح کی وجہ سے ایک ہی عالم سے رجوع کر کے عمل کیا کرے۔ **("الاقتصاد فی بحث التقلید والاجتہاد" للتھانویؒ ص ۲۳، ۲۴)**

خود تقلید امام ابویوسفؒ، محمدؒ اور زفرؒ وغیرہ سے ثابت ہے۔ چنانچہ متفقہ طور پہ ہر ایک کا یہ قول کتابوں میں موجود ہے۔ **(ما قلت قولا قط خالفت فیه ابا حنیفة)** یعنی میں نے ایسا قول کبھی بھی نہیں کیا جس میں امام ابوحنیفہؒ کا خلاف ہو۔ بغرضِ محال اگر تقلید خیر القرون کے دور سے ثابت نہ بھی ہو۔ مگر کتاب وسنت کی آیات بینات سے اس کا وجوب ثابت شدہ ہے۔ چنانچہ شروع میں گزر چکا۔ یہ صحیح ہے کہ صحابہؓ نہ صدیقی کہلاتے تھے نہ فاروقی یہ دونوں نسبتیں نسب سے تعلق رکھتی ہیں نہ کہ مذہب سے مگر ساتھ ساتھ یہ بھی تو ہے کہ یہ نہ محمدی کہلاتے تھے نہ اہل حدیث، نہ غیر مقلد بلکہ ان لامذہبوں مبتدع کا وجود شر القرون کے آخری حصہ (یعنی انگریز کے دور نحوست میں ہوا ہے) اور چونکہ انگریز مسلمانوں کو محمڈن کہتے تھے۔

اس لیے جس نام سے انگریز مسلمانوں کو موسوم کرتے تھے وہی نام انہوں نے اپنے لیے پسند کر لیا۔ اور اپنے آپ کو محمدی کہنے لگے۔ یہ کہتے تو اپنے کو محمدی ہیں مگر سینکڑوں احادیث

ایسی ہیں جن کے یہ مخالف ہی نہیں بلکہ برسرِ پیکار ہیں چنانچہ اس کتاب کے دونوں حصوں میں ان احادیث میں سے بہت ساری احادیث پیش خدمت کے لیے لکھی گئیں ہیں۔ حنفی اپنے کو "حنفی" لقب سے امام اعظم ابوحنیفہ نعمان بن ثابتؒ کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ یہ بوجہ محبت اور اعلم اور افضل ہونے کے ہے۔ جیسا کہ حنبلی، مالکی اور شافعی ہیں مگر حنفی ان میں سے ہر ایک کو حق جانتے ہیں مگر احادیث محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی خلاف ورزی کر کے محمدی کہلانا یہ کہاں سے ہے۔

یوں عمومی لحاظ سے تو ساری امت مسلمہ محمدی ہے، لامذہبوں کی اس سلسلہ میں کوئی خصوصیت نہیں۔ جس طرح مومنین مسلمین میں سب مسلمان داخل ہیں۔ البتہ فقہی انتساب سے امت میں حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی داؤدی، جریری، اوزاعی نسبتیں بلا نکیر شائع زائع رہی۔ لامذہبوں کا کوئی فقہی مذہب نہیں اس لیے انہوں نے شافعیوں کی دیکھا دیکھی اپنے آپ کو اہل حدیث کہنا شروع کر دیا۔ حالانکہ اہل قرآن اور اہل حدیث اہل فقہ اہل تصوف اہل کلام ان کو کہا جاتا ہے جو ان علوم کا شغل رکھتے ہیں۔

رہی یہ بات کہ خانہ کعبہ میں چار مصلے قائم کیے گئے اس کے متعلق مولانا رشید احمد گنگوہی فرماتے ہیں کہ:

"چار مصلے جو مکہ معظمہ میں مقرر کیے ہیں لا ریب یہ امر زبون ہے کہ تکرار جماعت و افتراق اس سے لازم آ گیا کہ ایک جماعت ہونے میں دوسرے مذہب کی جماعت بیٹھی رہتی ہے اور شریک جماعت نہیں ہوتی اور مرتکب حرمت ہوتے ہیں مگر یہ تفرقہ نہ ائمہ دین حضرات مجتہدین ہے نہ علمائے متقدمین سے بلکہ کسی وقت میں سلطنت میں کسی وجہ سے یہ امر حادث ہوا ہے کہ اس کو کوئی اہل علم حق پسند پسند نہیں کرتا پس یہ طعن نہ علمائے اہل حق مذاہب اربعہ پر ہے بلکہ سلاطین پر ہے کہ مرتکب اس بدعت کے ہوئے۔

(سبیل الرشاد ص ۱۰۸)

اعتراض:

(۵) خود امام ابوحنیفہؒ اور دیگر ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ جن کی تقلید ان کے بعد اختیار کی گئی ہے اپنی تقلید سے منع اور صرف اتباع سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایت بلیغ فرما کر بری

ہو چکے۔

جواب:

یہ ائمہ ہدی پر صریح بہتان ہے بلاشک اصل اتباع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہی ہے مگران ائمہ ہدی نے کتاب وسنت ہی کی تشریح اوران کے معانی کی توضیح کی ہے اور بغیر ان توضیح وتشریح کے کتاب وسنت کا سمجھنا جب تک آدمی مجتہد نہ ہو مشکل ہے اس لیے ان کا ایسی تقلید سے منع کرنا دراصل اتباع نبی میں دخل اندازی ہے۔ البتہ انہوں نے اہل اجتہاد ہی کو حکم دیا ہے کہ ان کی باتوں کی تحقیق کر کے پھر عمل کریں مگر یہ بات ہر نتھو خیرا کے لیے نہیں چنانچہ اس کے متعلق مفصل بحث شروع میں ہو چکی ہے محدثین نے اپنی تصانیف میں اپنے اجتہاد کے مطابق احادیث کی تحقیق کر کے ان کی صحت وضعف کا حکم لگایا ہے۔

اعتراض:

(۶) امام ابوحنیفہؒ بے شک ایک مسلم اور محتاط زکی الفہم عابد زاہد متقی بزرگ تھے لیکن علم حدیث میں کہ جس پر بیشتر مدار دین کا ہے ائمہ ثلاثہ یا دیگر خواص علماء امت سے کمتر پایہ رکھتے اور آپ زیادہ تر اقوال شیوخ خود سے مسائل استنباط کیا کرتے تھے۔ اسی وجہ سے امام الرائے کے مشہور ہوئے نہ اہل حدیث کے۔

جواب:

یہ محض عداوت ہے امام صاحب قرآن وحدیث کے ایک مسلم بے مثل جامع شخصیت تھے۔

علامہ ابن حجر مکی شافعی رقم طراز ہیں:

احذا ان تتقهم ان ابا حنيفة لم يكن له خبرة تامة بغير الفقه حاشا لله كان فى العلوم الشرعية من التفسير والحديث والآلة من العلوم الادبية والمقايس الحكمية بحرًا لا يجارى واماما لا يحارى وقول بعض اعدائه فيه خلاف ذلك منشؤه الحسد. اھ (الخيرات الحسان ص ۲۵)

حافظ ذہبیؒ کہتے ہیں:

قال الخريبى: ما يقع فى ابى حنيفة الا جاهل او حاسد وعن مكى بن

ابراهیم قال: کان ابو حنیفة اعلم اهل زمانه وعن علی بن عاصم یقول: لو وزن علم ابی حنیفة بعلم اهل زمانه لرجح وروی عنه من المحدثین والفقهاء وعدة لا یحصون. اھ (مناقب ابی حنیفة للذهبی ص ۱۱ إلی ص ۲۰)

خریبی نے کہا ابوحنیفہؒ پر بہتان نہیں کرتا ہے مگر جاہل یا حاسد، علی بن ابراہیم کہتے ہیں ابوحنیفہؒ اپنے عہد میں سب سے زیادہ جاننے والے تھے۔ علی بن عاصم کہتے ہیں کہ اگر علم ابوحنیفہؒ کو اپنے اہل زمانہ کے علم کے مقابلہ میں وزن کیا جائے تو ضرور امامؒ کا علم بھاری رہے گا اور امام سے فقہاء اور محدثین کی اتنی بڑی تعداد نے روایت کی جن کا شمار ناممکن ہے۔

امام الجرح والتعدیل یحییٰ بن سعید القطان فرماتے ہیں کہ:

''بخدا امام اعظمؒ اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی باتوں کے اس دنیا میں سب سے بڑے عالم تھے۔'' (ما تمس الیه الحاجة ص ۱۰ بحوالہ امام اعظم اور علم الحدیث ص ۱۳۹)

امام مسعر بن کدامؒ فرماتے ہیں:

''میں امام اعظمؒ کا رفیق مدرسہ تھا وہ علم حدیث کے طالب علم بنے تو حدیث میں ہم سے آگے نکل گئے یہی حال زہد وتقویٰ میں ہوا اور فقہ کا معاملہ تو تمہارے سامنے ہے۔''

(مناقب ذهبی ص ۲۷، بحوالہ ''امام اعظم اور علم الحدیث'' ص ۱۳۸)

اور مسعر بن کدام تو مسعر بن کدام تھے ''تذکرۃ الحفاظ'' میں ہے کہ سفیان ثوری اور امام شعبہ کے درمیان اگر کسی حدیث میں اختلاف ہوتا تو مسعر بن کدام سے رجوع فرماتے تھے اور ان کو علم حدیث کا ترازو فرماتے تھے، حافظ ابن عبدالبر نے مشہور محدث یزید ابن ہارون کا امام اعظمؒ کے بارے میں یہ تاثر نقل کیا ہے:

''میں نے ہزار محدثین کے سامنے زانوئے ادب تہ کیا ہے اور ان میں اکثر سے احادیث لکھی ہیں لیکن ان سب میں سب سے زیادہ فقیہ، سب سے زیادہ پارسا اور سب سے زیادہ عالم صرف پانچ ہیں۔ ان میں اولین مقام ابوحنیفہؒ کا ہے۔''

(جامع بیان العلم وفضله الانتقاء ص ۱۶۳)

حق یہ ہے کہ امام اعظمؒ کے علمی مناقب اور برتری کا شمار ناممکن ہے اس لیے یہیں پر اکتفا ہے اور عقل مند کے لیے اشارہ ہی بس ہے۔

اس تقریر اور اقوالِ ائمہ سے اس کا واضح سراغ لگ گیا کہ مولف تاریخ اور رجال سے ناواقف ہے۔ رہی یہ بات کہ امامؒ اور ان کے اصحاب کو حضرات شوافع ''اہل الرائے'' اور ''اصحاب الرائے'' کے لقب سے یاد کرتے ہیں۔

معلوم ہو کہ رائے کی دو حیثیتیں ہیں ایک جو ہوا و نفس پر مبنی ہو دوسری جو اصول شرعی یعنی کلیہ کتاب وسنت پر مبنی ہو اس پہلی قسم سے امام اعظمؒ اور ان کے متبعین بالکل مبراء ہیں۔

چنانچہ علامہ شعرانی لکھتے ہیں:

و ما شاه رضى الله عنه من القول فى دين الله برأى الذى لا يشهد له ظاهر كتاب ولا سنة له ...... وقت تتبعت بحمد الله اقواله واقوال اصحابه لما الفت كتاب ادلة المذاهب فلم اجد قولا من اقواله واقوال اصحابه إلا هو مستند إلى آية أو حديث أو اثر أو إلى مفهوم ذلك أو حديث ضعيف كثرت طرقه أو إلى قياس صحيح على أصل صحيح. اھ

(ميزان للشعرانى ج١ ص٥١، و ص٥٢)

علامہ فخر الاسلام بزدوی لکھتے ہیں:

واصحابنا هم السابقون فى هذا الباب (اى الفقه) ولهم الرتبة العلياء الدرجة القصوى فى علم الشريعة وهم الربانيون فى علم الكتاب والسنة مازمة القدوة وهم اصحاب الحديث والمعانى اما المعانى فقد سلم لهم العلماء حتى سموهم اصحاب الرأى والرأى اسم للفقه الذى ذكرنا وهم اولى بالحديث ايضًا الا ترى انهم جوزوا نسخ الكتاب بالسنة لقوة منزلة السنة عندهم وعملوه المراسيل تمسكا بالسنة والحديث والعمل به مع ارسال اولى من الرأى ومن رد المراسيل فقد رد كثيرا من السنة وعمل بالفرع بتعطيل الأصل وقدموا رواية الجمهول. على القياس وقدموا قول الصحابى على القياس وقال: محمد رحمه الله تعالى فى كتاب ادب القاضى: لا يستقيم الحديث إلا بالرأى ولا يستقيم الرأى إلا بالحديث حتى ان من لا يحسن الحديث أو علم الحديث ولا يحسن الرأى فلا يصلح

للقضاء والفتوى وقد ملاد كتبه من الحديث ومن استراح بظاهر الحديث عن بحث المعاني ونكل عن ترتيب الفروع على الاصول انتعب إلى ظاهر الحديث. انتهى

(اصول بزدوی علی هامش شرح کشف الاسرار ج۱ ص۱۵ إلى ۱۸)

امام طحاوی اپنی ''مختصر'' میں لکھتے ہیں:

ولا ينبغي ان يولى القضاء إلا الموثق به في عفافه وعقله وصلاحه وفهمه علمه بالسنة والآثار ووجوه الفقه ولا يولى صاحب رأى ليس له علم بالسنة والأحاديث ولا صاحب حديث ليس له علم بالفقه ولا ينبغي ان يفتي إلا من كان هكذا إلا يفتي رجل بشيء قد سمعه.

(''مختصر الطحاوی'' ص۳۳۲، لجنة احياء المعارف النعمانية حیدرآباد دکن)

یہ بات بارہا گزر چکی ہے کہ امامؒ اور ان کے اصحابؒ کے ہاں قرآن وسنت اور اقوال صحابہ کی علی الترتیب اولیت حاصل ہے۔ اور یہ بات حدِ تواتر تک پہنچ چکی ہے اس سلسلے میں علامہ ابن حجر مکی فرماتے ہیں کہ:

انهم براء من ذلك. اهـ (الخيرات الحسان ص ۲۶)

بے شک حنفیہ قیاس کو کتاب اللہ، سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور اقوال صحابہؓ پر مقدم کرنے سے بری اور پاک ہیں۔

حافظ ذہبیؒ لکھتے ہیں کہ

قال ابن حزم جميع اصحاب ابی حنيفة مجمعون على ان مذهب ابی حنيفة ان ضعيف الحديث اولى عنده من القياس والرأى. اهـ

(مناقب ابی حنيفة للذهبیؒ ص۲۱)

ابن حزم نے کہا کہ اصحاب ابوحنیفہ کا اس پر اجماع ہے کہ ابوحنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ ضعیف حدیث بھی ان کے نزدیک قیاس اور رائے سے بہتر ہے۔

مگر غیر مقلدین کے ہاں ان کے رائے زنی کے ساتھ حدیث ضعیف کیا۔ حدیث صحیح اور قرآن کا بھی کوئی مقام نہیں۔ چنانچہ حقیقۃ الفقہ کے مطالعہ سے پتہ لگ گیا ہے۔

یہ بھی واضح رہے کہ ائمہ ہدی میں سے کوئی ایک فرد بھی ایسا نہیں کہ جس نے استنباط مسائل میں قیاس کا سہارا نہ لیا ہو۔ غیر مقلدین سے عرض ہے کہ کسی ایسے مجتہد کا نام بتائیں جس نے قیاس کا سہارا لیے بغیر ایک ایک مسئلہ کو کتاب وسنت کی تصریحات سے پیش کیا ہو۔

علامہ ابن حجر مکی نے فرمایا:

والحاصل ان ابا حنيفة ينفرد بالقول بالقياس بل على ذلك عمل فقهاء الامصار كما قاله ابن عبد البر وبسط الكلام عليه ردًا على من جهل. اھ

(الخيرات الحسان ص ٦٦)

اعتراض:

(۷) امام صاحبؒ کا پایہ علم تسلیم بھی کرلیا جائے تو آج کیا بلکہ پہلے سے دنیا میں ان کی کوئی تصنیف کا پتہ نہیں چلتا جیسا کہ علامہ محقق مولانا شبلی مرحوم حنفی اپنی کتاب ''سیرۃ النعمان'' میں صاف اقرار کرتے ہیں کہ سچ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ صاحب کی تصنیف کا ایک صفحہ بھی دنیا میں نہیں ہے۔

جواب:

''سیرۃ النعمان'' جیسی اردو کی متداول کتاب کا سمجھنا بھی مؤلف کے بس کی بات نہیں۔ اس لیے مولف صاحب علامہ شبلیؒ کی عبارت بے کم وکاشت نقل کرنے سے معذور رہے۔ علامہ کی مکمل عبارت یوں ہے:

''بے شبہ ہماری ذاتی رائے یہی ہے کہ آج امام صاحب کی کوئی تصنیف موجود نہیں۔''

(سیرۃ النعمان ص ۱۱۹ طبع مفید عام آگرہ ۱۸۸۲ بحوالہ امام ابن ماجہ اور علم حدیث ص ۱۷۱)

غور فرمایئے غیر مقلدین رائے کے دشمن ہیں اور اسی کے باعث امام الائمہ پر خفا ہیں اور یہاں آکر علامہ شبلی ایک مقلد محض کی ذاتی رائے کے سامنے سر بسجود ہیں اس سلسلے میں علامہ نعمانی ''ایک غلط فہمی کا ازالہ'' کے عنوان کے تحت تحقیق حق کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

''مولانا شبلی نعمانی نے اس بارے میں شاہ ولی اللہ صاحب ہی کے فیصلے کو کافی سمجھا ہے...... ملاجیون محدث نہ تھے اس لیے ان کا انکار محل تعجب نہیں، شاہ ولی اللہ صاحب کتاب الآثار سے بخوبی واقف ہیں، انہوں نے شیخ تاج الدین علی متقی حنفی مکہ مکرمہ سے اس کے

اطراف کا سماع بھی کیا ہے چنانچہ انسان العین فی مشائخ الحرمین میں ان کے تذکرہ میں فرماتے ہیں: "واطراف...... "کتاب الآثار امام محمد و مؤطائے اواز دیے سماع نمود" شاہ صاحب ممدوح کو یہ بھی معلوم ہے کہ امام محمد اس کتاب کو امام ابوحنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں چنانچہ "مصفیٰ" میں خود ان کے الفاظ ہیں:...... "آثار کہ از امام ابو حنیفہ روایت کردہ است" ...... مگر شاید وہ اس کو امام ابوحنیفہؒ کے بجائے امام محمدؒ کی تصنیف سمجھتے ہیں...... حقیقت یہ ہے کہ امام محمد نے ان دونوں کتابوں کو ان کے مصنفین سے جس انداز پر روایت کیا ہے اس کو دیکھتے ہوئے اس قسم کی غلط فہمی کا پیدا ہو جانا کچھ زیادہ محل تعجب نہیں۔ امام موصوف کا ان دونوں کتابوں میں طرز عمل یہ ہے کہ وہ ہر باب میں اولاً اس کتاب کی روایتیں نقل کرتے ہیں پھر بالالتزام ان روایات کے متعلق اپنا اور اپنے استاد امام ابوحنیفہ کا مذہب بیان کرتے ہیں اور اگر اصل کتاب کی کسی روایت پر ان کا عمل نہیں ہوتا تو اس کو نقل کرنے کے بعد اس پر عمل نہ کرنے کے وجوہ دلائل بالتفصیل لکھتے ہیں۔ اور اسی ذیل میں "کتاب الآثار" اور "موطا" دونوں کتابوں میں بہت سی حدیثیں اور آثار اور امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے علاوہ دیگر شیوخ سے بھی منقول ہیں اسی بنا پر بادی النظر میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں کتابیں خود امام محمد کی تصنیف کردہ ہیں حالانکہ واقع میں ایسا نہیں بلکہ کتاب الآثار امام ابوحنیفہ کی اور موطا امام مالک کی تصنیف ہے اور امام محمد ان دونوں حضرات سے ان کے راوی ہیں لیکن چونکہ امام ممدوح نے ان کتابوں کی روایت میں امور مذکورہ بالا کا اہتمام رکھا ہے اس بنا پر ان کی افادیت بہت زیادہ بڑھ گئی اور ان کا تداوی اس درجہ عام ہو گیا کہ بجائے اصل مصنف کے خود ان کی طرف کتاب کا انتساب ہونے لگا اور کتاب الآثار امام محمد اور موطا امام محمد کہا جانے لگا اس لیے ان حضرات کو بھی یہ غلط فہمی ہو گئی جس کی اصل وجہ ان دونوں کتابوں کے بقیہ نسخوں پر عدم اطلاع ہے۔ انتہی

(امام ابن ماجہ اور علم حدیث ص ۱۷۱)

علامہ نعمانی "معجم المؤلفین" کے حوالہ سے رقم طراز ہیں:

اعلم ان تصانیف الامام فی علم الکلام و الفقه و الحدیث و انصرف عدیده. اھ (مقدمه کتاب العلم ص ۱۷۲)

معلوم ہو کہ علم الکلام، فقہ اور حدیث میں امام کی چند تصانیف ہیں۔ پھر اس کے بعد چودہ تک ان کے نام گنوائے اور اس کے بعد علامہ نعمانی نے ہر ایک کے متعلق توضیحات بیان کی ان میں سے "فقہ اکبر" کے حوالہ سے تو علامہ ابن تیمیہ نے مسائل عقائد بھی بیان کیے، ملاحظہ ہو ابن تیمیہ کی کتاب "الفتویٰ الحموية الكبرىٰ" اور "منهاج السنة"

(التعليق على مقدمة كتاب العلم ص ١٨٧)

اعتراض:

(٨) موجودہ ذخائر فقہ حنفیہ کا کلیۃً امام ابوحنیفہؒ سے کوئی تعلق نہیں جس کی وجہ نقلی یہ کہ اس کی سند امام صاحبؒ تک نہیں پہنچتی اور وجہ عقلی یہ کہ امام صاحبؒ جیسے محتاط اور متقی بزرگ کی شان سے بعید ہے کہ ایسے بے وجود اور ناگفتی مسائل بیان کریں جو مشتے نمونہ از خروارے رسالہ ہذا کے حصہ اول میں درج ہیں اور امام صاحب کی طرف اس کی نسبت کرنا بڑی زبردستی اور جرأۃ عظیمہ ہے۔

جواب:

یہ ویسا ہی شبہ ہے جیسا منکرین حدیث خود حدیث کے بارے میں پیش کرتے ہیں کہ موجود ذخیرہ حدیث کا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی تعلق نہیں بلکہ یہ سب ذخیرہ بعد کے دور کی پیداوار ہے۔

سند مسائل فقہ کے متعلق بحث شروع کتاب میں ہو چکی ہے بالفرض اگر ان مسائل کی سند نہ ہو تب بھی کچھ حرج نہیں کیونکہ امام کے تلامذہ نے بکثرت کتابیں تالیف کیں اور ان میں امام صاحب کے اقوال کو جمع فرمایا۔ ان میں سے امام محمد کی چھ کتابیں (١) جامع صغیر، (٢) جامع کبیر، (٣) سیر صغیر، (٤) سیر کبیر، (٥) مبسوط اور (٦) زیادات تو حد تواتر تک پہنچ چکی ہیں۔ یہ کتنی بڑی حماقت ہے کہ متواتر کو چھوڑ کر دوسری کتابوں کی سند پوچھی جائے۔

ان کے علاوہ بھی امام محمدؒ کی اور بہت سی تصنیفات ہیں جیسے کیسانیات، رقیات، ہارونیات، کتاب الآثار، کتاب الحجۃ، کتاب الکسب اور موطا وغیرہ اور امام ابو یوسفؒ نے کتاب الخراج، کتاب الآثار، کتاب الرد علی سیر الاوزاعی اختلاف ابی حنیفہ وابی لیلیٰ، امالی وغیرہ تالیف کیں اور حسن بن زیاد نے کتاب الآثار، کتاب المجرد وغیرہ ان حضرات نے امام

اعظمؒ کے اقوال کو جو بالمشافہ یا ایک واسطے سے سنے ہیں درج کر دیئے اور ان کے بعد فقہاء امت آئے اور انہوں نے وہ امام کے اقوال ان تلامذہ کی کتابوں سے اخذ کیے اس طرح ہر دور میں ہوتا رہا جم غفیران سے اخذ کرتے ہوئے چلے آرہے ہیں اور قدماء کی کتابیں دیکھنے سے پتہ چل جاتا ہے کہ امام کا قول کیا ہے اور تلامذہ کا قول کیا ہے مگر یہ بات حدیث میں نہیں کیونکہ اس کی تالیف زمانہ تابعین سے شروع ہوئی جس کی وجہ سے رجال سند کی تحقیق ضروری ہوگئی۔ جس طرح محدثین نے جاں فشانی سے احادیث صحیح، ضعیف، سقیمہ، موضوعہ وغیرہ میں تفرقہ کر دیا اس طرح ان فقہاء متقدمین نے بھی اپنے اماموں کے اقوال کی تنقیح کر دی اور روایات نادرہ روایات ظاہرہ معتبرہ میں امتیاز کر دیا اور راجح و مرجوح کی تصریح کر دی اس سلسلے میں مولانا محمد علی کاندھلوی صاحب رقم طراز ہیں:

''منہاج السنۃ'' میں ہے

قد نقل ذلك سائر اصحابه وهم خلق كثير ينقلون مذهبه بالتواتر

(ج ٤ ص ٥٧)

امام اعظم سے مسائل فقہ بتواتر منقول ہیں، حافظ جلال الدین سیوطی نے شیخ الاسلام ملک العلماء عز الدین بن عبدالسلام سے ایک سوال کا جواب کتب فقہ کے بارے میں یہ نقل کیا ہے کہ کتب فقہ پر اعتماد کرنا علماء میں متفق ہے اور اس بارے میں کبھی دو رائیں نہیں ہوئی ہیں کہ روایات فقہ بالکل صحیح ہیں (تدریب الراوی ص ٨٥)

استاذ ابو اسحاق اسفرائنی فرماتے ہیں کہ معتمد کتابوں سے نقل کرنا درست اور اس پر اجماع ہے اور اس کے لیے ان کے مصنفین تک اتصال سند شرط نہیں ہے خواہ یہ کتابیں حدیث کی ہوں یا فقہ کی (تدریب ص ٨٥)

حافظ محمد ابراہیم الوزیر فرماتے ہیں کہ اس معاملہ میں حدیث اور دوسری کتابوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ (الروض الباسم ص ١٦۔١٧)

اس لیے جیسے آج ائمہ ستہ کی حدیث کی کتابوں کو بے اصل بتانا جہل اور حمق ہے ایسے ہی فقہ کی کتابوں کو غیر معتبر کہنا علم کا منہ چڑانے کے مترادف ہے، امام محمد کی چھ کتابوں اور ابو یوسف کی کتابوں میں بھی مسائل ہیں بلکہ حضرت عبداللہ بن المبارک کی مسند، کتاب

الجہاد، کتاب الزہد اور امام وکیع کی تصانیف میں بھی یہی مسائل ہیں اور امام سفیان ثوری کی جامع کا بھی یہی ماخذ ہے۔ حافظ ابن عبدالبر نے ''الانتقاء'' میں لکھا ہے کہ قاضی ابو یوسف فرماتے ہیں: سفیان الثوری اکثر متابعة لأبی حنیفة منی (ص ۱۲۸) (یعنی سفیان ثوری مجھ سے بھی زیادہ ابوحنیفہ کی متابعت کرتے ہیں۔ (حاشیہ امام اعظم اور علم الحدیث ص ۲۳۰)

مؤلف کی لاعلمی واضح ہو گی کہ امام ابوحنیفہؒ کے مسائل کی سند نہیں ہے اور یہ کہ ان کی نسبت امام صاحب کی طرف صحیح نہیں کیونکہ یہ مسائل خلاف نصوص ہیں۔ ناظرین آپ کو تو حصہ اول کے مطالعہ سے معلوم ہو گیا ہوگا کہ یہ سارے مسائل نصوص کے موافق ہیں۔

اس سلسلہ میں حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی فرماتے ہیں:

اعلم ان فی الاخذ بهذه المذاهب الاربعة مصلحة عظيمة وه الاعراض عنها كلها مفسدة كبيرة ونحن نبين ذلك بوجوه احدها ان الامة اجمعت على ان يعتمد واعلى السلف فی معرفة الشريعة فالتابعون اعتمدوا فی ذلك على الصحابة وتبع التابعين اعتمدوا على التابعين وهكذا فی كل طبقة اعتمد العلماء على من قبلهم والعقل يدل على حسن ذلك لان الشريعة لا يعرف الا بالنقل والاستنباط والنقل لا يستقيم الا بان ياخذ كل طبقة عمن قبلها بالاتصال ولا بد فی الاستنباط ان يعرف مذاهب المتقدمين لئلا يخرج من اقوالهم فيخرق الاجماع وليبنی عليها. وليستعين فی ذلك بمن سبقه لان جميع الصناعات كالصرف والنحو والطب والشعر والحدادة والنجارة والصباغة لم يتيسر لأحد إلا بملازمة اهلها وغير ذلك نادر بعيد لم يقع وان كان جائزًا فی العقل.

واذ تعين الاعتماد على اقاويل السلف فلا بد من ان يكون اقوالهم التی يعتمد عليها فروية بالاسناد الصحيح اول للدونة فی كتب مشهورة وان تكون مخدومة بان يبين الراجح من محتملاتها وتخصص عمومها فی بعض المواضح وبقيد مطلقها فی بعض المواضع ويجمع المختلف فيها ويبين بكل اسلام والا لم يصح الا اعتماد عليها وليس مذهب فی هذه الازمة

المتاخرة بهذه الصفة الا هذه المذاهب الاربعة اللهم الا مذاهب الامامية والزيدية وهم اهل البدعة لا يجوز الا اعتماد على اقاويلهم.

وثانيا: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اتبعوا السواد الاعظم ولما اندرست مذاهب الحقة الا هذه الاربعة كان اتباعها اتباعًا للسواد الاعظم والخروج منها فروجًا من السواد الاعظم.

وثالثها: ان الزمان لما طال وبعد العهد وصبعت الامانات لم يجز ان يعتمد على اقوال علماء السوء من القضاة الجورة والمفتين التابعين لاتعوائم حتى يلبسوا اما يقولون الى بعض من اشتهر من السلف بالصدق والديانة والامانة اما صريحًا او دلالة وحفظ قوله ذلك ولا على قول من لا تدرى على جمع شروطا الاجتهاد اولا فاذا راينا العلماء المحققين فى حفظ مذاهب السلف عسى ان يصد قوافى تخريجا لهم على اقوالهم واستنباطهم من الكتاب والسنة واما اذا لم تر منهم ذلك فهيهات وهذا المعنى الذى اشار اليه عمر بن الخطاب رضى الله عنه حديث قال: يهدم الاسلام جدال المنافق بالكتاب وابن مسعود حيث قال: من كان متبعًا فليتبع من مضى انتهى.

(عقد الجيد لشاه ولى الله الادهلوى (مترجم) ص۵۳ إلى ص۵۸، قرآن محل كراچى)

معلوم ہو کہ مذاہب کے اختیار کرنے میں ایک عظیم الشان مصلحت اوران کے چھوڑنے میں ایک بڑا فسانہ ہے۔ اس کو ہم دلائل سے بیان کرتے ہیں: پہلی یہ کہ امت نے اس پر اجماع کیا ہے کہ وہ معرفت شریعت میں سلف پر اعتماد کریں گے۔ چنانچہ تابعینؒ نے صحابہؓ پر تبع تابعینؒ نے تابعینؒ پر اور اس طرح ہر طبقہ کے علماء نے اپنے سے پہلوں پر اعتماد کیا ہے اور عقل بھی اس کے حسن پر دال ہے کیونکہ شریعت کی معرفت نقل واستنباط کے بغیر ہو ہی نہیں سکتی اور نقل اس کے بغیر قائم نہیں رہ سکتی کہ ہر طبقہ اسے اپنے پہلوں سے اتصال کے ساتھ لیتا رہے۔ اور استنباط میں یہ ضروری ہے کہ مذاہب متقدمین کی پوری پوری معرفت حاصل ہو

تا کہ ان کے اقوال سے خروج کر کے خوفِ اجماع نہ ہو اور یہ بھی ضروری ہے کہ اپنے قول کی بنا متقدمین کے اقوال پر ہو، نیز اس استنباط میں پہلے والوں سے مدد بھی لے کیونکہ تمام فنون مثلاً صرف، نحو، طب، شعر، آہنگری، بڑھئی گیری اور رنگریزی وغیرہ کسی کو ان میں سے کوئی فن اس وقت تک نہ آیا جب تک ماہرِ فن کے ساتھ التزامات نہ رہا ہو اور اس التزام کے علاوہ ان کا حصول نادر اور بعید ہے اور ایسا کبھی ہوا بھی نہیں اگرچہ عقلاً اس کا امکان ہے...... جب یہ متعین ہو چکا کہ اعتماد اقوال سلف پر ہی ہو گا تو یہ ضروری ہے کہ ان کے وہ معتمد اقوال صحیح سند سے مروی یا مشہور کتابوں میں موجود ہوں۔ نیز وہ اقوال ایسے ہوں جن کو زیرِ بحث بھی لایا گیا ہو کہ ان کے محتملات کے راجح کو بیان کر دیا گیا ہو اور بعض مواضع میں عموم کی تخصیص اور مطلق کی تقیید بھی کی گئی ہو اور اختلاف شدہ اقوال میں جمع کی شکل نکالی گئی ہو اور علل احکام بھی بیان کی گئی ہوں ورنہ اعتماد صحیح نہیں ہو گا اور ان آخری زمانوں میں مذاہب اربعہ کے علاوہ ایسا کوئی مذہب نہیں ہے جو ان صفات مذکورہ کے متصف ہو ہاں بمشکل مذہب امامیہ اور زیدیہ کا نام لیا جا سکتا ہے مگر وہ بھی اہل بدعت ہیں ان کے اقوال پر اعتماد جائز نہیں۔

دوسری: یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تم بڑی جماعت کی پیروی کیا کرو اور چونکہ ان چاروں مذاہب کے علاوہ باقی سارے مذاہب حقہ مفقود ہو گئے اس لیے ان کا اتباع سوادِ اعظم یعنی بڑی جماعت کا اتباع ہے اور ان سے خروج کرنا جماعت عظیمہ سے خروج کرنا ہے۔

تیسری: یہ کہ جب خیر قرون بعید ترین ہو گیا اور امانات ضائع ہو گئیں تو یہ کس طرح بھی صحیح نہیں کہ ظالم قاضیوں اور نفس پرست مفتیوں کے اقوال پر اعتماد کیا جائے حتی کہ وہ صراحۃً یا دلالۃً اپنے قول کو سلف میں سے کسی ایسے شخص کی طرف منسوب کر دے جو صدق وامانت میں مشہور ہو پھر یہ بھی شرط ہے کہ وہ قول محفوظ بھی رہ چکا ہو...... اور اس شخص کے قول پر بھی اعتماد نہیں کیا جا سکتا ہے۔ جس کے متعلق ہمیں معلوم نہیں کہ اس میں شرائط اجتہاد پوری طرح ہیں کہ نہیں۔ اب جب ہم علماء کو دیکھیں گے کہ وہ مذاہب سلف میں ثابت قدم ہیں تو ان کے تخریجات پر جو اقوال سلف سے ہیں اور ان کے استنباطات پر جو کتاب وسنت سے ہیں تصدیق کی جا سکتی ہے اگر یہ بات نہیں تو تصدیق کرنا بعید بھی محال ہے اور یہ وہ معنی ہے جس

کی طرف حضرت عمرؓ کا اشارہ ہے۔ چنانچہ فرمایا: منافق کا قرآن سے جھگڑنا، اسلام کی دیواروں کو متزلزل کردے گا اور ابن مسعودؓ نے فرمایا: اگر اتباع کرنا ہے تو سلف کا اتباع کرو۔

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کی اس لمبی عبارت سے اب یہ بات واضح ہوگئی کہ مذہب غیر مقلدین اس تحقیق انیق کے پیش نظر قابل اعتماد نہیں ہے۔

اعتراض:

(۹) اس فقہ کے مصنفین بعض عقیدہ معتزلی شیعی اور مرجیہ وغیرہ فرقوں میں سے تھے یہی وجہ ہے کہ اس میں بے ثبوتی اور دور از کار مکروہ باتیں بھری پڑی ہیں۔ اور امام صاحبؒ کی طرف اس کی نسبت کو صرف ایک ذریعہ قبول عام بنایا گیا ہے اور کچھ نہیں۔

جواب:

مولف جہالت کے مقامات طے کرتے جارہے ہیں جن کتب فقہ پر حنفیہ کا اعتماد ہے ان کے مولفین پر یہ الزام محض افترا ہے اور اگر بعض نادراً کوئی مولف معتزلی بھی ہے تو ان کی کتابوں کے بارے میں فیصلہ دونوں حصوں کے اوائل میں گزر چکا ہے مگر کسی کتاب میں امام کی طرف کوئی ایسی بات منسوب نہیں جو آپ نے نہ فرمائی ہو۔

علامہ فخر الاسلام بزدوی لکھتے ہیں:

العلم نوعان: علم التوحيد والصفات وعلم الشرائع والاحكام والاصل فى النوع الاول هو التمسك بالكتاب والسنة ومجانبة الهوى والبدعة ولزوم طريق السنة والجماعة الذى كان على الصحابة التابعون ومضى عليه الصالحون وهو الذى كان عليه ادركنا مشائخنا وكان على ذالك سلفنا اعنى ابا حنيفة وابا يوسف ومحمد وعامة اصحابهم رحمهم الله ...... ودلت المسائل المتفرقة عن اصحابنا فى المبسوط وغير المبسوط على انهم لم يميلوا الى شيء من مذاهب الاعتزالى والى سائر الاهواء. اھ (اصول البزدوی ص۳ و ص۴، ناشر نور محمد آرام باغ کراچی)

اعتراض:

(۱۰) تقلید (بے دلیل کسی کی پیروی کرنا) انسان کو خواہ وہ علم رکھتا ہو تحقیق سے باز رکھتی

ہے اسی وجہ سے وہ جائز اور ناجائز، حلال یا حرام میں کبھی تمیز دار نہیں ہوتا اور بالکل لکیر کا فقیر بن جاتا ہے پھر لاکھ کوئی سمجھائے سمجھ میں نہیں آتا بلکہ سیدھی سے سیدھی اور بدیہی بات کا انکار کر دیتا ہے جیسا کہ حال ابنائے زمان کا شاہد ہے کہ اس بے ثبوت فقہ پر اڑے ہوئے ہیں اور سخت سے سخت معاصی یا بدعات میں مبتلا ہیں مگر بمصداق "کل حزب بما لدیھم فرحون" (ہر فرقہ جو اپنے پاس ہے اس پر خوش ہو رہے ہیں) کسی کی نہیں سنتے اور اپنی کورانہ مختار باتوں کے مقابل قرآن وحدیث کے صاف ستھرے احکام کی تردید کھلے بندوں کر بیٹھتے ہیں۔ نعوذ باللہ من ذلك

جواب:

یہ محض ہرزہ سرائی ہے جو قابل جواب نہیں۔

اعتراض:

(۱۱) فقہ کے جو مسائل درست ہیں جیسے کہ حصہ دوم رسالہ ہذا میں درج ہیں ان کی بھی سند امام صاحبؒ تک گو نہیں پہنچتی لیکن چونکہ کتاب وسنت کے موافق ہیں۔ اور دیگر تصانیف ائمہ کرام سے امام عالی مقام کا متبع سنت ہونا ثابت ہے بلکہ خود امام صاحبؒ کے اقوال "اذا ثبت الحدیث فھو مذھبی" (جو حدیث سے ثابت ہے پس وہی میرا مذہب ہے) اذا اصح الحدیث فھو مذھبی "جب صحیح حدیث ملے وہی میرا مذہب ہے۔" اور "اترکوا قولی بخبر الرسول صلی اللہ علیہ وسلم" (میرے قول کو چھوڑ دو حدیث کے آگے) بجائے خود اس بات کے قوی شاہد ہیں۔ اس لیے یہ مسائل قابل قبول اور لائق تسلیم ہیں۔

جواب:

مسائل کی سند کے بارے میں جواب گزر چکا ہے۔ حصہ دوم میں مولف نے جو مسائل نقل کیے ہیں ان میں سے اکثر ان کتابوں میں ہے ہی نہیں اور غیر مقلدین حصہ دوم کے کثیر مسائل کے خود مخالف ہیں۔ بعض میں ہم نے گرفت کی ہے اور بعض رہ گئے ہیں۔ امام صاحب کی طرف منسوب یہ تین اقوال جو مؤلف نے نقل کیے ہیں۔ ان کی بھی سند چیک کی ہے یا نہیں۔

اعتراض:

(۱۲) جو مسائل خاص اہل حدیث کے خیال کیے جاتے ہیں اور جن کی وجہ سے ان غربائے اسلام پر ہر طرح اور ہر جانب سے خفگی کا اظہار ہوتا رہتا ہے اور یہ بہر صورت نقصان رسانی سے بھی دریغ نہیں کیا جاتا وہ مسائل بالکل قرآن وحدیث کے مطابق ہیں اور فقہ حنفی بھی اس کی پوری تائید کرتی ہے (جیسا کہ حصہ دوم سے اظہر ہے) اور ان پر عمل کرنے والے لامذہب اور بے دین نہیں ہوا کرتے بلکہ خاص اہل سنت والجماعت اور خالص مطیع خدا اور رسول کے یا ارباب فرقہ ناجیہ یہی لوگ ہیں کیونکہ سبیل "ما انا علیه و اصحابی" کے تابع ہیں۔

جواب:

گزشتہ جوابات اور تقاریر سے حضرات ناظرین کے سامنے مولف کے دعویٰ کی حقیقت کھل کر سامنے آ چکی ہے۔ ہمارا ارادہ تو نہ تھا مگر مؤلف کا طرز عمل مجبور کرتا ہے کہ ان لا مذہبوں کے بھی بعض مسائل سے پردہ اٹھایا جائے تاکہ آپ فقہ حنفی کے مسائل اور ان کے مسائل کا تقابل خود کر سکو چند مسائل ملاحظہ فرمائیں۔

(۱) مرد ایک وقت میں جتنی عورتوں سے چاہے نکاح کر سکتا ہے یہ حد نہیں کہ بس چار ہی ہوں۔

(ظفر الاضیٰ ص ۱۴۱، وص ۱۴۲ مولفہ نواب صدیق حسن صاحب، عرف الجادی ص ۱۱۵ نواب نور الحسن صاحب)

(۲) خشکی کے وہ تمام جانور حلال ہیں جن میں خون نہیں ہوتا (یعنی سارے کیڑے مکوڑے حلال ہیں) (بدور الاهله ص ۳۴۸، مولفہ نواب صاحب)

(۳) جو جانور مر گیا اور میتہ ہے وہ ناپاک نہیں۔

(دلیل الطالب ص ۲۲۴ مولفہ نواب صاحب)

(۴) سور کے ناپاک ہونے پر آیت سے استدلال کرنا صحیح نہیں اور قابل اعتبار نہیں بلکہ اس کے پاک ہونے پر دال ہے۔ (بدور الاهله ص ۱۵۔۱۶)

(۵) حیض ونفاس کے خون کے علاوہ باقی تمام جانوروں اور انسانوں کا خون پاک ہے۔

(دلیل الطالب ص ۲۳۰، وبدور الاهلہ ص ۱۸، عرف الجادی ص ۱۰، مولفہ میر نورالحسن فرزندار جمند نواب صاحب)

(۶) مال تجارت میں زکوۃ نہیں۔

(بدور الاھلہ ص ۱۰۲، دلیل الطالب ص ۴۳۱، مسک الختام و شرح رسالہ شوکانی ص ۸۹، الروضۃ الندیہ)

(۷) چھ چیزوں کے علاوہ باقی تمام اشیاء میں سود جائز ہے۔

(دلیل الطالب، عرف الجادی، البنیان المرصوص وغیرہ)

(۸) بغیر غسل کیے ناپاک آدمی کو قرآن پاک کا چھونا، اٹھانا، رکھنا، ہاتھ لگانا جائز ہے۔

(کتب مذکورہ)

(۹) شراب ناپاک ونجس نہیں بلکہ پاک ہے۔

(بدور الاھلہ ص ۱۵، دلیل الطالب ص ۴۰۴، وص ۴۴۰، عرف الجادی ص ۲۴۵)

(۱۰) سونے چاندی کے زیور میں سود نہیں ہوتا، جس طرح چاہے بیچے خریدے کمی زیادتی سب جائز ہے۔ (دلیل الطالب ص ۵۷۵)

(۱۱) منی پاک ہے۔ (بدور الاھلہ ص ۱۵ وغیرہ)

(۱۲) قبل زوال نماز جمعہ جائز ہے۔ (بدور الاھلہ ص ۷۱۰)

(۱۳) تلاوت کا سجدہ کرنے والے کو نمازی کی صفت پر ہونا ضروری نہیں۔

(بدور الاھلہ ص ٦٨)

(۱۴) جوان مردوں اور لڑکوں کو چاندی کا زیور پہننا جائز ہے۔

(بدور الاھلہ ص ٥٣٦، دلیل الطالب ص ٤٣٤، و ص ٤٣٥)

(۱۵) بندوق کے شکار سے جو جانور مر جائے اس کا کھانا جائز اور حلال ہے۔

(بدور الاھلہ ص ۳۳۵)

(۱۶) اگر کوئی قصداً نماز چھوڑ دے اور پھر اس کی قضا کرلے تو قضا سے کچھ فائدہ نہیں اور اس کی وہ نماز مقبول نہیں اور نہ اس کا قضا کرنا اس کا ذمہ واجب ہے۔ (دلیل الطالب ص ۲۵۰)

(۱۷) چاندی سونے کے برتن استعمال کرنا جائز ہے۔ (بدور الاھلہ ص ٣٥٤)

(۱۸) کسی شخص نے کسی عورت سے زنا کیا ہو وہ شخص اس کی لڑکی سے نکاح کر سکتا ہے

اگر چہ وہ لڑکی اس زنا سے ہو۔ (عرف الجادی ص ۱۱۳)

(۱۹) ایک بکری کی قربانی بہت سے گھر والوں کی طرف سے کفایت کرتی ہے اگر چہ سو آدمی ہی ایک مکان میں کیوں نہ ہوں۔ (بدور الاھلہ ص ۴۳۱)

(۲۰) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مزار مبارک کی زیارت کے لیے مدینہ منورہ کا سفر کرنا جائز نہیں۔ (عرف الجادی ص ۳۵۷)

(۲۱) بدن سے کتنا ہی خون نکلے اس سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ (دستور المتقی ص ۲۹)

(۲۲) مسافر مقیم کے پیچھے نماز نہ پڑھے اور شریک ہونا ضروری ہے تو پچھلی دو رکعتوں میں شریک ہو نہ پہلی میں۔ (البنیان المرصوص ص ۱۶۲)

(۲۳) سر منڈانا خلاف سنت اور خارجیوں کی علامت ہے۔

(البنیان المرصوص ص ۱۶۹)

(۲۴) لفظ اللہ کے ساتھ ذکر بدعت ہے۔ (البنیان المرصوص ص ۱۷۲)

(۲۵) بعض صحابہ فاسق ہیں چنانچہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کہ انہوں نے ارتکاب کبائر اور بغاوت کی ہے۔ (البنیان الرصوص ص ۱۸٤)

(۲۶) عورت کی نماز بغیر تمام ستر کے چھپائے ہوئے صحیح ہے۔ تنہا ہو یا دوسری عورتوں کے ساتھ یا اپنے کے ساتھ ہو یا دوسرے محارم کے ساتھ ہو غرض ہر طرح صحیح ہے زیادہ سے زیادہ سر چھپالے۔ (بدور الاھلہ ص ۳۹)

(۲۷) ٹخنوں سے نیچے پاجامہ پہننے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ (دستور المتقی ص ۲۹)

(۲۸) رمضان میں روزے کی حالت میں کسی نے قصداً کھا پی لیا تو اس کے ذمہ کفارہ نہیں۔ (دستور المتقی ص ۱۰۲)

(۲۹) ان شہروں میں کافروں سے حیلہ کر کے سود لینا جائز ہے۔

(البنیان المرصوص ص ۱۲۲)

(۳۰) جانور کے ذبح کرتے وقت قصداً بسم اللہ نہیں پڑھی تو کھاتے وقت بسم اللہ پڑھ لے اس کا کھانا جائز ہے۔ (عرف الجادی ص ۲۳۹)

(۳۱) فرض پڑھنے والا نفل پڑھنے والے کے پیچھے نماز پڑھ سکتا ہے۔ (عرف الجادی ص ۳۷)

(۳۲) نابالغ لڑکا اگر بالغوں کی امامت کرے تو اس کی امامت صحیح ہے۔
(عرف الجادی ص ۳۸)

(۳۲) تنہا ایک آدمی کی بھی عید کی نماز صحیح ہے۔ (بدور الاهله ص ۷۸)

(۳۴) جس صورت میں چاہے خدا ظاہر ہو سکتا ہے۔ (هدية المهدى ج۱ ص ۷)

(۳۵) غیر اللہ سے استعانت کرنا اور ان سے مدد چاہنا جائز ہے شرک نہیں۔
(هدية المهدى ج۱ ص ۱۹)

(یہ کتاب مولوی وحید الزمان غیر مقلد صاحب نے امام مہدی علیہ السلام کے عمل کرنے کے واسطے لکھی ہے)

(۳۶) پردہ کی آیت خاص ازواج مطہراتؓ کے بارے میں وارد ہوئی ہے امت کی عورتوں کے واسطے نہیں۔ (البنيان المرصوص ص ۱۶۸)

(۳۷) غیر اللہ کو ندا کرنا مطلقاً جائز ہے۔ (هدية المهدى ج۱ ص ۲۳)

(۳۸) اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا حضرت علیؓ یا کسی ولی کو یہ خیال کر کے دور سے ندا کرے کہ ان کی سماعت عامۃ الناس کی سماعت سے اوسع ہے تو شرک نہیں۔
(هدية المهدى ج۱ ص ۲۵)

(۳۹) خارجیوں اور رافضیوں کے پیچھے نماز میں اقتدا کرنی جائز ہے۔
(اسرار اللغة پارہ ہشتم ص ۱۹۶ اسی کتاب کو لغات الحدیث بھی کہتے ہیں)

(۴۰) ذات خداوندی کے ساتھ حوادث قائم ہیں اس کے امتناع پر کوئی شرعی دلیل قائم ہیں۔ (نعوذ باللہ) (هديه المهدى ج۱ ص ۱۲)

(۴۱) صحابہ کرامؓ کی تفسیر قرآن قابل حجت نہیں۔ (بدور الاهلة ص ۱۳۹)

(۴۲) وطی سے حج فاسد نہیں ہوتا اور نہ اس پر کوئی کفارہ ہے۔
(الروضة الندية ص ۱۶۵)

(۴۳) حالت حیض میں عورت پر طلاق نہیں پڑتی۔
(الروضة الندية ص ۲۱۱ مولفه نواب صاحب)

(۴۴) اگر کوئی شخص دبر آدمی میں وطی کرے تو غسل واجب نہیں۔
(هدية المهدى ج۱ ص ۲۴)

(۴۵) عورت مرد میں سے کوئی صغیر ہے اور خلع کرے تو خلع نہیں ہوتا اور نہ اس سے طلاق بائن ہوتی نہ رجعی۔ (بدور الاهلة ص ۲۸)

(۴۶) ابن تیمیہ سے منقول ہے کہ جس طرح میں منبر سے اترتا ہوں اس طرح خدا آسمان سے اترتا ہے۔ (هدية المهدى ص ۱۱)

(۴۷) باری تعالیٰ کا مکان عرش ہے کیونکہ ہر موجود کے واسطے مکان کی ضرورت ہوتی ہے۔ (هدية المهدى ص ۹)

(۴۸) اللہ تعالیٰ ہر رات کو عرش سے آسمان دنیا کی طرف بذاتہ اترتا ہے اور پھر عرش و کرسی کی طرف چڑھ جاتا ہے۔ (هدية المهدى ص ۱۰)

(۴۹) اہل حدیث گو امام ابوحنیفہؒ اور شافعیؒ کی تقلید کو حرام کہتے ہیں لیکن ابن تیمیہ، ابن قیم، شوکانی اور نواب صدیق حسن خان کی اندھا دھند تقلید کرتے ہیں۔

(اسرار اللغة پاره هشتم ص ۲٤)

(۵۰) قرأۃ شاذہ کے ساتھ نماز جائز ہے۔ (هدية المهدى ص ۱۱٤)

(۵۱) جو شخص عورتوں اور لونڈیوں سے لواطت کرے اس کو منع نہیں کرنا چاہیے۔

(هدية المهدى ص ۱۱۸)

(۵۲) فاتحہ مروجہ رسمیہ سے لوگوں کو روکنا نہیں چاہیے۔ (هدية المهدى ص ۱۱۸)

(۵۳) شطرنج کھیلنے والے پر انکار جائز نہیں۔ (هدية المهدى ص ۱۱۸)

(۵۴) مجلس میلاد رسمیہ سے لوگوں کو منع کرنا اور ان پر سختی کرنا جائز نہیں۔

(هدية المهدى ص ۱۱۸)

(۵۵) ہم خدا کو یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ جسم ہے اور یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ جسم نہیں ہے۔

(هدية المدى ص)

(۵۶) ہم خدا کو مرکب بھی نہیں کہہ سکتے اور نہ یہ کہتے ہیں کہ غیر مرکب ہے۔

(هدية المهدى ص ۹)

(۵۷) صحابہؓ کے اقوال حجت نہیں اور امام بخاری اور امام احمد حجت ہیں۔

(هدية المهدى ج ٦ ص ۲۱۱)

(۵۸) مرغ اور انڈے کی قربانی جائز ہے۔ (فتاویٰ ستاریہ ج ۲ ص ۲۷)

(۵۹) جنبی بغیر غسل کے نماز پڑھ سکتا ہے اگر چہ شہر میں ہو۔ (فتاویٰ حدیثیہ ص ۱۰۰)

(۶۰) نکسیر پھوٹنے اور پچھنے لگوانے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ (فقہ محمدی ص ۶۱)

(۶۱) (زنا کے شبہ سے) دادی اور نانی کے ساتھ نکاح جائز ہے۔

(اخبار اہل حدیث المحرم ۱۳۳۰ھ)

(۶۲) اگر کسی نے اپنی ساس سے جماع کیا تو اس کی بیوی اس پر حرام نہ ہوگی۔

(نزل الابرار ج ۲ ص ۲۸)

(۶۳) پیشاب اور جماع کے وقت ذکر کرنا مکروہ تنزیہی ہے، تحریمی نہیں، اگر کوئی ایسی حالت میں اللہ کا ذکر کرے تو وہ گنہگار نہ ہوگا۔ (فقہ محمدیہ کلاں ج ۱ ص ۱۲)

(۶۴) چوپائے کی پیشاب گاہ میں اگر کوئی شخص اپنا ذکر داخل کر دے تو حق بات یہ ہے کہ اس صحبت کرنے والے پر غسل فرض نہیں۔ (هدية المهدی ج ۲ ص ۲۴)

(۶۵) نماز اور غیر نماز میں مرد کے لیے اپنے پورے جسم سے صرف آلہ تناسل اور دبر کا سوراخ ڈھانپنا فرض ہے۔ (محلی ج ۳ ص ۲۱۰)

(۶۶) نمازی حالت نماز میں سلام کہنے والے کو اشارہ سے جواب دے سکتا ہے۔

(فتاویٰ ستاریہ ج ۳ ص ۴۲)

(۶۷) ناخن پالش لگانا جائز ہے عورت ناخن پالش لگا کر وضو کر سکتی اور نماز پڑھ سکتی ہے۔ (فتاویٰ علمائے حدیث ج ۱ ص ۶۹)

(۶۸) خنزیر کی کھال پر نماز جائز ہے۔ (محلی ج ۱ ص ۱۱۸)

(۶۹) اگر جمعہ اور عید ایک دن جمع ہو جائیں تو اس دن اختیار ہے کہ عید پڑھنے کے بعد خواہ جمعہ پڑھیں یا نہ پڑھیں۔ (فتاویٰ علمائے حدیث ج ۴ ص ۵۹، فتاویٰ نذیریہ ج ۱ ص ۵۷۳)

(۷۰) جمعہ تو ایک طرف رہا اس دن (جس دن عید اور جمعہ اکٹھے ہو جائیں) ظہر کی نماز بھی پڑھنی واجب اور ضروری نہیں۔ کیونکہ جب جمعہ ساقط ہو گیا تو ظہر بھی واجب نہ رہی۔

(فتاویٰ علمائے حدیث ج ۴ ص ۵۲)

(۷۱) حائضہ عورت قرآن کریم کی تلاوت کر سکتی ہے۔ (فتاویٰ ثنائیہ ص ۵۱۹)

(۷۲) چوہا کھانا حرام نہیں۔ (نزل الابرار ج ۳ ص ۸۲)

(۷۳) گدھی، کتیا اور سورنی کا دودھ پاک ہے۔ (بدور الاھلة ص ۱۸)

(۷۴) بجو کھانا حلال ہے بلکہ اس کی قربانی بھی جائز ہے۔ (محلی ص ۳۹۸)

(۷۵) کچھوا خواہ خشکی کا رہنے والا ہو خواہ پانی کا حلال ہے۔ (محلی ج۷ ص ۲۱۰)

(۷۶) کچھوا نہ صرف حلال ہے بلکہ اس کی قربانی بھی جائز ہے۔ (محلی ج۷ ص ۲۱۰)

(۷۷) گوہ نہ صرف حلال ہے بلکہ اس کی قربانی بھی جائز ہے۔ (محلی ج۷ ص ۴۳۱)

(۷۸) کتے کا گوشت، ہڈیاں، خون، بال اور اس کا پسینہ ناپاک نہیں۔
(بدور الاھلة ص ۱٦)

(۷۹) کتے کا پیشاب بھی پاک ہے۔ (ھدیة المھدی ج۳ ص ۷۸)

(۸۰) کتے کا لعاب اور اس کا جھوٹا بھی پاک ہے۔ (ھدیة المھدی ج۳ ص ۴۷)

(۸۱) خنزیر پاک ہے۔ (کنز الحقائق ص ۱۳)

(۸۲) اونٹ کا پیشاب اور مینگنیاں پاک ہیں ان کی بیع بلا کراہت درست ہے۔
(فتاوی علمائے حدیث ج۱ ص ۴۰)

(۸۳) کافر کے کتے کا شکار بھی حلال ہے۔ (عرف الجادی ص ۲۳۸)

(۸۴) سونے چاندی کے برتنوں میں کھانا پینا جائز ہے۔ (عرف الجادی ص ۹)

(۸۵) وضو میں پاؤں دھونے کی جگہ ان کا مسح بھی جائز ہے۔ (عرف الجادی ص ۱۲)

(۸٦) نماز میں گوز مارنے سے نماز کا اعادہ کرنے کی ضرورت نہیں نماز پوری ہوگئی۔
(عرف الجادی ص ۱۴)

(۸۷) خنزیر کا خون پاک ہے۔ (عرف الجادی ص ۱۰)

(۸۸) مردار پاک ہے۔ (عرف الجادی ص ۱۰)

(۸۹) ہر شخص اپنی بہن، بیٹی اور بہو سے اپنی رانوں کی مالش کروا سکتے ہیں اور بوقت ضرورت اپنے آلہ تناسل کو بھی ہاتھ لگوا سکتا ہے۔ (فتاویٰ نذیریہ ج۳ ص ۱۷٦)

(یہ ساری باتیں "خیر البراھین فی رد غیر المقلدین" اور "ترک تقلید کے بھیانک نتائج" سے لی گئیں اور ان دونوں رسالے کے حوالے پر اعتماد کیا گیا۔ ۱۲

(۹۰) رفع یدین فرض ہے۔ (تلاش حق ص ۸۷)

یہ وہ چند مسائل ہیں جو ان کے اکابر نے اپنی تصانیف میں لکھے ہیں۔ ہم نے صرف ان

ہی پر اکتفا کیا ہے اگر ہم چاہیں تو مؤلف سے زیادہ جمع کر سکتے ہیں۔

اعتراض:

جب اس نتیجہ مندرجہ بالا تک ناظرین کی رسائی ہو جائے تو اس وقت ان کی خدمت میں مولف کی عرض ہے کہ یہ تقلید علاوہ ایک وسیلہ گمراہی کے ایک بڑا ذریعہ تعصب باہمی اور تفرقہ جماعت اسلامی کا ہے۔ جس کی ممانعت اور وعید قرآن وحدیث میں جا بجا وارد ہوئی ہے اور اسی کی بدولت اگلی امتیں فرقہ بندیوں میں غارت ہو چکی ہیں جن کی خدمت کلام الٰہی اور اخبار نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے خوب ظاہر ہے اور اسی قدیم عادات انسانی کو دیکھتے ہوئے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی امت کے لیے پیشتر ہی فرمادیا کہ بہتر فرقوں میں تقسیم ہو جائے گی اور یہ پیشین گوئی آپ کی حرف بحرف پوری ہوئی جیسا کہ تفصیل ان فرقوں کی مقدمہ رسالہ ہذا میں گزر چکی پھر ساتھ ہی آپ نے یہ تنبیہ فرمادی کہ بہتر فرقے ان میں سے ناری ہیں گویا وہ سب دائرہ اسلام سے بالکل یا قریب قریب خارج اور منقطع ہیں اور باقی ایک فرقہ ناجی ہے یعنی اسلام کا خالص فرقہ صرف ایک ہی ہے۔

جواب:

مذکورہ بالا تحریروں سے واضح ہو چکا ہے کہ اسلام کا خالص اور ناجی فرقہ کون سا ہے۔ اس میں زیادت توضیح کی ضرورت نہیں ہے۔ اب صرف تقلید کے فوائد و برکات اور عدم تقلید کے نقصانات اور مفید اثرات پر مختصر روشنی ڈالنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

واضح رہے کہ تقلید اتفاق، اتحاد، اقتصاد اور امت مسلمہ کا ایک ہی خط مستقیم پر استقامت کا واحد اور ٹھوس ذریعہ ہے جو انسان کو بے راہ روی سے باز رکھے، مطلق العنانی، خود پسندی، خود بنی اور خود سری سے روکے، شوخ چشمی، ذہنی آوارگی اور مذہبی آزاد خیالی سے منع کرے اور نفس کی بے لگام خواہشات کی اتباع اور علمائے حق کی مخالفت اور ان پر بدزبانی سے محفوظ رکھے۔

ذیل میں تقلید کے وہ فوائد اور خوش آئند ثمرات ونتائج اور عدم تقلید کے وہ نقصانات و مفسدات مختصراً مندرج کیے جارہے ہیں۔ رسالہ ''ترک تقلید کے بھیانک نتائج'' میں مفصلاً تحریر ہیں:

(۱) دنیا کے تمام علوم وفنون اور پیشوں کی تعلیم کا سلسلہ تقلید کی برکت سے جاری وساری ہے اگر ان میں مستفید نے مقید کی تقلید سے پرہیز کیا تو یہ سلسلہ ہی ختم ہو جائے گا اور سیکھنے والا کی عمر بھی بے کار ہو جائے گی۔

(۲) دنیا میں صحت کا نظام بھی تقلید کی برکت سے قائم ہے اگر مریض نے طبیب کی اتباع اور تقلید نہیں کی اور خود مختار مجتہد بن گیا تو زندگی کھو بیٹھے گا اور قبرستان آباد ہوں گے۔

(۳) دنیا کے تمام ادارے چھوٹے ہوں یا بڑے تقلید کی بدولت چل رہے ہیں، ان میں اگر ماتحت افراد نے منتظمین کی تعمیل حکم اور تقلید نہیں کی بلکہ مجتہد مطلق بن کے دلیل حکم کے پیچھے لگ گئے اور ضد کرنے لگیں تو یہ ادارے انحطاط پذیر ہو کر تباہ و برباد ہو جائیں گے۔ اور یہ مجتہدین کرام تخریب پسند عناصر میں شمار کیے جائیں گے۔

(۴) خلفائے راشدین کی خلافت کا انعقاد بھی تقلید کا مبارک کا نتیجہ ہے، چونکہ خلافت صدیقی کے سلسلے میں حضرت عمر فاروقؓ نے تقریر کے دوران فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی آخری عمر شریف میں امامت کے لیے اپنی جگہ میں ان کا انتخاب فرمایا تو ہم خلافت وحکومت کے لیے بھی ان کو پسند کرتے ہیں اس پر صحابہؓ نے ان کی تقلید میں دست صدیقیؓ پر بیعت کر لی۔

خلافت عمرؓ کا بھی یہی حال ہے کہ صدیق اکبرؓ کے انتخاب اور رائے پر تمام صحابہ کرامؓ نے اطاعت قبول کر لی اور خلافت عثمانیؓ کا حال بھی اسی قسم کا ہے کہ حضرت عمرؓ کے منتخب صحابہؓ کے مشورہ کے بعد حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے سب سے پہلے حضرت کے دست مبارک پر بیعت خلافت کی اس کے بعد پورے صحابہؓ کے مجمع نے ان کی تقلید کی۔

(۵) ہر عامی کا تقلید کے بغیر احادیث نبویہ پر عمل کرنا خارج از امکان ہے اسی کی بدولت احادیث پر عمل ہو رہا ہے کیونکہ عمل کیا جاتا ہے احادیث صحیحہ اور ضعیفہ قابل عمل پر اور ترک کیا جاتا ہے تو احادیث شدیدہ الضعف اور موضوعہ کو اور یہ ظاہر اور مسلم ہے کہ تصحیح، تحسین یا تضعیف اور جرح احادیث کا دارومدار ائمہ حدیث کے اقوال وآراء ہیں جو ان کے اجتہادات پر مبنی ہیں یعنی وہ جو تصحیح اور تضعیف کرتے ہیں اپنے ظن اور اجتہاد کی بنا پر کرتے ہیں۔ چنانچہ امام بخاریؒ نے اپنے اجتہاد کی بنا پر احادیث صحیحہ کی تصحیح کی اور سب لوگ ان کی شخصی تقلید

کرتے ہوئے بخاری پر عمل کرتے ہیں اور غیر مقلدین اس میں سب سے آگے ہیں مگر دوسرے اماموں کی تقلید کو کفر اور شرک کہتے ہیں۔

(۶) علم اسماء الرجال کا بھی دار و مدار تقلید سدید پر ہے۔ چنانچہ اس علم کی کتابوں میں راویوں کے بارے میں ائمہ جرح و تعدیل کے اقوال و آراء مذکور ہوتے ہیں اور ممکن ہے کہ ان سے کسی راوی کی توثیق و تعدیل یا تکذیب و تردید میں غلطی ہوئی ہو اور محض امکان نہیں بلکہ واقعی بات ہے اس کے باوجود بھی غیر مقلدین ان کے اجتہادات کی تقلید کرتے ہیں اور شرماتے نہیں اور ہم تو مقلد ہیں ہی۔

(۷) امت مسلمہ کا قرآن مجید کے لغت قریش میں پڑھنے پر اجماع بھی تقلید شخصی ہی کی بدولت ممکن ہوا کہ حضرت عثمانؓ نے قرآن کریم کے مختلف لغات میں پڑھنے کو ختم فرما کے صرف لغت قریش کو باقی رکھا اور جتنے مصاحف خلاف لغت قریش تھے سب کو ضائع کر دیا یا بروایت دیگر قرآن کا ایک ہی رسم الخط متعین کر دیا اور تمام صحابہ کرامؓ نے ان کی تقلید شخصی پر اجماع کیا اور اس پر عمل کیا۔

(۸) عہد صدیقیؓ میں جمع قرآن کا واقعہ بھی تقلید ہی کی بدولت وقوع میں آیا چنانچہ گزرا۔

(۹) تقلید مختلف فرقوں کی بہتات کو ختم کر کے اتحاد و اتفاق کی فضا کو سازگار کرتی ہے۔ دوسری صدی ہجری کے اختتام سے قبل چونکہ مذاہب اربعہ کا رواج ابھی نہ ہوا تھا۔ مسلمانوں میں بکثرت فرقے پیدا ہو گئے جن کی تعداد شہرستانی کی کتاب ''الملل والنحل'' میں اور دوسری کتابوں میں مذکور ہے ان ہی میں رافضی فرقہ بھی ہے۔ جس میں ایک فرقہ بنام ''محمدیہ'' بھی ہے اور غیر مقلدین بھی اپنے کو عیسائیوں کی تقلید میں محمدی کہتے ہیں۔

چونکہ دوسری صدی کے اواخر میں تقلید شخصی وجوباً شائع و ذائع ہو چکی تھی اس لیے اس کی برکات نے تھوڑے ہی عرصہ میں تقریباً تمام گمراہ فرقے معدوم و ناپید ہو گئے۔ اس کے بعد اگر کسی مبتدع فرقہ نے ذرا بھی سر اٹھایا تو ختم ہو کر رہ گیا۔

(۱۰) قرآن و سنت کو تحریف معنوی سے محفوظ رکھنے کا واحد ذریعہ تقلید ہے چونکہ فطرتاً انسانی اذہان، عقول اور طبائع مختلف ہیں اگر آیات قرآنیہ اور احادیث نبویہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تشریح و توضیح میں سلف صالحین اور ائمہ مجتہدین کی تعبیرات کی تقلید نہیں کی گئی تو قرآن و سنت

کوتحریف معنوی سے محفوظ رکھنا ناممکن نہیں بلکہ محال ہے۔

(۱۱) صحابہ کرامؓ اور سلف صالحین کے بارے میں جذبات ادب اور احترام پیدا کرنے کا سب سے بڑا ذریعہ تقلید ہے کیونکہ ان پر اعتبار اور ان کا احترام و وقار دین اسلام کا مدار مناط ہے اور ترک تقلید سے صحابہ کرامؓ اور سلف صالحین پر تنقید کا حوصلہ بڑھتا ہے اور یہ قصرِ اسلام کی خشت اول اکھاڑنے کے مترادف ہے۔

یہ تو چند ہی فوائد ہے جو ہدیہ ناظرین کیے گئے مگر تقلید کے لا تعداد فوائد اور خوش آئند ثمرات ہیں جن کے لیے دفتر چاہیے اور مطولات ان کی جگہ ہیں۔

اب ترک تقلید کے چند بنیادی مفاسد اور نقصانات ملاحظہ فرمایئے پھر بنظر تحقیق حق عدل و انصاف کا پہلو اپنایئے۔ ترک تقلید سے اتحاد پارہ پارہ ہو جاتا ہے، اختلافات کے سوتے پھوٹتے اور افتراق کے چشمے ابلتے ہیں، ترک تقلید انتشار و خلفشار و افتراق اور باہمی تو تکار پیدا کرنے کا سب سے بڑا اسبب اور باعث ہے اس کے وصول ہی اس بات کے متقاضی ہیں کہ انسانوں میں اتفاق و اتحاد باقی نہ رہے جب آدمی غیر مقلد ہو جاتا ہے تو وہ پھر شتر بے مہار بن کر ہر وقت ہر کھیتی میں منہ مارتا رہتا ہے۔

(۱) ترک تقلید کے خمیر میں چونکہ افتراق و انتشار و فتنہ و فساد ہے اور غیر مقلدیت کی سرشت اور جبلت ہی میں اختلافات کے جراثیم موجود ہیں اس لیے ان میں سخت ترین فرقے بازی کا رونما ہونا ایک فطری امر کا ظہور میں آنا ہے۔ چنانچہ ہندوستان میں انگریز سرکار کی آمد کے بعد انگریز کی زیر سرپرستی میں یہ فتنہ غیر مقلدیت ظہور پذیر ہوا اور برگ و بار لایا اور پھلا بھی پھولا بھی مگر ابھی بمشکل ایک صدی گزری ہے کہ یہ فرقہ مختلف فرقوں اور گروہوں میں بٹ چکا ہے۔ اب ان کی یہ حالت ہے کہ ان میں کوئی غزنوی ہے تو کوئی روپڑی، کوئی لکھوی تو کوئی ثنائی، کوئی ستاری ہے تو کوئی غفاری اور کوئی جماعت المسلمین اور پھر ہر ہر فرقہ دوسرے فرقہ کی تفسیق و تحقیق اور تجہیل و تکفیر کو اپنا پیدائشی اور جبلی حق سمجھتا ہے ان کی تکفیر و تفسیق کے متعلق بحث گزر چکی ہے۔ اس ساری تحریر کا مطلب یہ ہوا کہ ان میں فساد ہی فساد ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

وَلَا تُفْسِدُوْا فِی الْاَرْضِ بَعْدَ اِصْلَاحِهَا (الاعراف: ۵۶)

اصلاح کے بعد زمین میں فتنہ وفساد برپا نہ کرو۔ معلوم ہوا کہ جو باعث فتنہ وفساد ہے وہ حرام اور ممنوع ہے۔

(۲) ترک تقلید مسلمانوں میں کفر وارتداد، لادینیت، الحاد اور فسق وفجور پیدا کرنے کا سب سے بڑا سبب ہے چنانچہ مشہور غیر مقلد عالم مولانا محمد حسین صاحب بٹالوی لکھتے ہیں:

"پچیس برس کے تجربہ سے ہم کو یہ بات معلوم ہوئی کہ جو لوگ بے علمی کے ساتھ مجتہد مطلق اور مطلق تقلید کے تارک بن جاتے ہیں وہ آخر اسلام کو سلام کر بیٹھتے ہیں۔"

(رسالہ اشاعۃ السنۃ نمبر ۴ جلد ۱۱)

اور اس کی تائید مشہور غیر مقلد عالم قاضی عبدالواحد خانپوری نے "کتاب التوحید والسنۃ فی رد اہل البدعۃ ص ۲۶۲" میں کی ہے۔ اب اس کے ثمرات اور نتائج بغور دیکھئے:

(۳) فتنہ نیچیریت کی بنیاد ترک تقلید ہے چنانچہ اس کے بانی "سر سید احمد خان" ابتداء میں غیر مقلد تھے۔ مشہور محقق مورخ شیخ محمد اکرام اپنی مشہور تحقیقی وتاریخی کتاب "موج کوثر" میں لکھتے ہیں:

"سر سید احمد ۱۸۵۵ء میں ایک خط میں اپنی وفات سے تین سال قبل لکھتے ہیں: "میں نے وہابیوں کی تین قسمیں قرار دی ہیں ایک وہابی دوسرے وہابی کریلا اور تیسرے وہابی کریلا اور نیم چڑھا میں اپنے تئیں تیسری قسم (کٹر غیر مقلد) قرار دیتا ہوں...... جناب مولوی سید نذیر حسین دہلوی کو میں نے ہی نیم چڑھا وہابی بنایا ہے پھر رفع یدین کرنے لگے۔"

(موج کوثر ص ۵۱)

فتنہ انکار حدیث کی بنا بھی ترک تقلید پر ہے، چنانچہ مشہور غیر مقلد عالم مولانا ثناء اللہ صاحب امرتسری لکھتے ہیں:

"امام اہل قرآن (عبداللہ چکڑالوی) نے نفسیات کے اس مسئلہ پر اچھی طرح غور کر لیا ہے کہ جماعت کے عقائد دیر میں اور بتدریج بدلتے ہیں اس لیے جب انہوں نے دیکھا کہ اب لوگ فقہ کی بندش سے تقریباً آزاد ہو گئے تو انہوں نے احادیث پر نکتہ چینی شروع کر دی .... اہل قرآن کا ہر شخص قرآن مجید کو جس طرح سمجھتا ہے اسی طرح پر عمل پیرا ہونے کا دعویٰ کرتا ہے۔" (فتاویٰ ثنائیہ ج ا ص ۲۸۰)

اب غور فرمایئے منکرین حدیث اور ان میں فرق کیا ہے؟ فتنہ انکار حدیث کا بانی عبداللہ چکڑالوی ابتداءً غیر مقلد تھا۔ انکار حدیث کا سب سے بڑا علمبردار غلام احمد پرویز غیر مقلد تھا۔ پرویز کے مرشد حافظ اسلم جے راجپوری پہلے غیر مقلد تھے پھر منکر حدیث ہوئے اور ان کے والد سلامت اللہ جے راجپوری پہلے حنفی تھے پھر غیر مقلد ہوئے۔ بیٹے نے رہی سہی کسر پوری کر دی۔ اور مشہور ملحد نیاز فتح پوری بھی ابتداءً غیر مقلد تھا یہی حال علامہ مشرقی کا تھا۔ وہ اپنے آپ کو علامہ سمجھتا تھا۔ ماخوذ از ''موج کوثر ص ۵۲ و ص ۵۴'' و نوادرات ص ۲۴۴، ''من یزداں'' مولفہ نیاز فتح پوری ج ا ص ۵۴۷

(۴) بانی فتنہ قادیانیت مرزا غلام احمد قادیانی ابتداءً غیر مقلد تھا۔ ماخوذ از ''مجدد اعظم'' مولفہ ڈاکٹر بشارت قادیانی ج ا ص ۳۳ مرزا صاحب کا دست راست حکیم نور الدین بھیروی بھی پکا غیر مقلد تھا۔ ماخوذ از ''تاریخ احمدیت'' ج ۴ ص ۶، سر ظفر اللہ خان کا جنم بھی ایک غیر مقلد گھرانہ میں ہوا تھا۔ ماخوذ از ''تحدیث نعمت'' ص ۳

(۵) ترک تقلید کے مفاسد میں ایک بڑا مفسدہ مخالفت اجماع بھی ہے کسی نے بھی امت سے یہ نہیں کہا کہ نماز میں اگر سمع اللہ لمن حمدہ نہ کہے تو نماز نہ ہوگی یعنی یہ فرض ہے اور رکوع وسجدے میں تسبیح نہ پڑھے تو نماز نہ ہوگی یعنی یہ بھی فرض ہے مگر غیر مقلد مسعود احمد صاحب بی۔ ایس۔ سی بانی جماعت المسلمین نے ان کو فرض کہا۔ (تلاش حق ص ۷۹) یاد رہے کہ مسعود احمد بھی پہلے غیر مقلد تھا۔

حدیث میں ہے "من شذ شذ فی النار" اور تراویح کے بارے میں ساری امت ایک طرف ہے اور یہ ایک طرف ہیں، اس طرح اور بھی بہت سے مسائل ہیں۔

(۶) جب آدمی غیر مقلد بن جاتا ہے تو پھر وہ انتہائی دریدہ دہن، گستاخ اور بے ادب ہو جاتا ہے۔ صحابہ کرامؓ، تابعینؒ اور ائمہؒ کی توہین وتنقیص اس کا محبوب مشغلہ بن جاتا ہے اور ان کے بارے میں ناشائستہ کلمات کا استعمال اس کا شیوہ ہو جاتا ہے چنانچہ فتنہ غیر مقلدیت کا بانی مولوی عبدالحق بنارسی لکھتا ہے:

''کہ عائشہ علی سے لڑی، اگر توبہ نہ کی تو مرتد مری...... صحابہؓ کا علم ہم سے کم تھا ان کو پانچ پانچ حدیثیں یاد تھیں ہم کو ان سب کی حدیثیں یاد ہیں۔ (نعوذ باللہ)'' (کشف الحجاب ص ۲۲)

پھر امام ابوحنیفہؒ اور دوسرے ائمہ دین پر کیوں بدزبانیاں نہ کریں گے یہ تو ان کا مذہبی شعار ہے۔

اعتراض:

اب یہاں ایک دعویٰ ہے کہ وہ فرقہ ناجیہ خالص اسلام کا اہل سنت والجماعت کا گروہ ہے اور بے شک یہ گروہ اس قول میں حق بجانب ہے لیکن افسوس صد افسوس کہ اس تقلید ناسدید نے ان میں سے بھی اکثر کو ایک سیدھی شاہراہ محمدی سے چار مختلف طریقوں میں متفرق کر کے باہمی مغائرت ومنافرت پیدا کر دی۔ ایسی کہ خاص خانہ کعبہ میں قدیم سے صرف ایک مصلی ابراہیمی تھا جو وحدت جماعت اسلام اور واحد پرستی کا نشان تھا اور اسی کے لیے خداوند تعالیٰ کا حکم یہ تھا وَاتَّخِذُوْا مِنْ مَّقَامِ اِبْرٰهٖمَ مُصَلًّى (البقرہ:۱۲۵) یعنی اختیار کرو مصلی مقام ابراہیم کو۔ چنانچہ یہی ایک مصلی قدیم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وصحابہ رضی اللہ عنہم وغیرہ اولین سابقین امت کا تھا اور یہی اہل حدیث کا ہے لیکن علاوہ اس کے چار مصلے علیحدہ علیحدہ اور قائم ہو کر ایک دوسرے سے بالکل جدا ہو گئے کہ نقشہ ذیل سے ظاہر ہے۔

ہر ایک مسلک کے نمازی دوسرے مصلی کی امامت میں شریک نہیں ہوتے اور خداوند تعالیٰ کے حکم صریح کے وَارْكَعُوْا مَعَ الرّٰكِعِيْنَ ۝ (البقرۃ: ۴۳) کے خلاف اپنے مصلے کی جماعت کے انتظار میں بیٹھے رہتے ہیں گویا اپنے طریقہ عمل سے بتلا رہے ہیں کہ دین اور معبودان چاروں کے بالکل مختلف ہیں کہ ایک دوسرے سے کوئی تعلق اور رابطہ نہیں۔ علاوہ اس کے خانہ کعبہ میں جس کثرت کو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مٹا کر وحدت قائم کی تھی اس صورت میں اب پھر وہی کثرت نظر آنے لگی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام مومنوں کی مثال ایک جسم کی سی فرمائی کہ ایک عضو میں درد پیدا ہو تو سب اعضا کو برابر تکلیف محسوس ہو اور کوئی کام کسی عضو کے متعلق ہو تو سب اعضا بالاتفاق اس میں شریک ہوں مگر اس تقلید نے ان کو باہم ایسا دشمن بنا دیا کہ اب ان میں باہمی ہمدردی اور اخوت اسلامی جیسی کہ چاہیے باقی نہ رہی۔

جواب:

یہ بالکل اسی طرح کی لغو تقریر ہے جیسے کوئی یوں کہے کہ حدیث میں صحیح بخاری بس ایک

کتاب کافی تھی بقیہ پانچ اماموں نے اپنی ڈیڑھ اینٹ کی مسجد الگ بنانے کے لیے علیحدہ علیحدہ کتابیں کیوں لکھیں۔

ہم اس کے قائل نہیں کہ چار مصلے الگ الگ قائم کیے جائیں اور چاروں جماعتیں الگ الگ ہوتی ہوں۔ چنانچہ اس سلسلہ میں تحقیق پہلے گزر چکی ہے۔

رہی یہ بات کہ مولف نے مصلی حنفی کے حاشیہ پر ایک نکتہ اپنی ذہنیت کو عیاں کرنے کے لیے لکھا ہے اس مقام پر قدیم دار الندوہ مشرکین عرب کا تھا جہاں بیٹھ کر ابو جہل وغیرہ کفار حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف مشورے کیا کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کا اثر اب تک محمدیوں کے مقابل کام کر رہا ہے انتہی

یہ فقہاء پر طعن کرنا ہے بندہ خدا جب اللہ تعالیٰ نے وہاں نماز قائم کرنے کا حکم دے دیا تو اب ابو جہل کی نحوست کیا باقی رہے گی کچھ تو عقل و ہوش چاہیے کہ اس طرح کی باتیں بنانے میں آدمی بے ایمان ہو کر مرتا ہے۔ شاید مولف کا حشر بھی ان لوگوں کے ساتھ ہی نہ ہو۔ نعوذ باللہ من سوء الخاتمہ

اعتراض:

پس حقیقت الامر یہ ہے کہ اس تفرقہ اہل سنت والجماعت کے سامنے ان بہتر/۷۲ فرقہ ہائے اسلامی کی فرقہ بندی نسیاً منسیاً ہوگئی کیونکہ ان فرقہ ہائے ضالہ نے اسلام میں شروع ہی سے کوئی وقعت نہیں پائی نہ اسلام کے گھر بیت اللہ میں ان کو جگہ ملی اور اب تک حالت کسمپرسی میں ذلیل و خوار ہیں مگر اہل سنت والجماعت ہمیشہ سے اسلام اور خانہ کعبہ کے دھنی رہے اور ان ہی کو دنیا میں پایہ اعتبار حاصل رہا تو چاہیے تھا کہ یہ ویسے ہی جیسے کہ شروع سے تھے ایک ہی جماعت یا فرقہ وحد بن کر رہتے مگر نہ رہے اور آخر ان کی تفریق زوال اسلام کا باعث ہوئی۔ انا للہ و انا الیہ راجعون

اب یہاں وہ روایات بھی درج کر دینا ضروری ہے کہ جن سے اس تفرقہ مذاہب اربعہ کی ناپسندیدگی پر کافی روشنی پڑتی ہے۔

عن جابر بن عبداللہ قال کنا عند النبی صلی اللہ علیہ وسلم فخط خطا وخط خطین عن یمینہ وخط خطین عن یسارہ ثم وضع یدیہ فی الخط

الاوسط فقال: هذا سبيل الله ثم تلا هذه الآية: وَاَنَّ هٰذَا صِرَاطِيْ مُسْتَقِيْمًا فَاتَّبِعُوْهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيْلِهٖ

جابر بن عبداللہؓ سے روایت ہے کہا انہوں نے کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس تھے آپ نے ایک لکیر سیدھی کھینچی اور دو لکیریں اس کے داہنی طرف اور دو لکیریں اس کے بائیں طرف کھینچیں (جس کا نقشہ یہ ہے صراط......... مستقیم) پھر بیچ کی لکیر پر انگلی رکھ کر فرمایا کہ یہ اللہ کی راہ ہے پھر یہ آیت پڑھی وَاَنَّ هٰذَا صِرَاطِيْ مُسْتَقِيْمًا (الانعام: ۱۵۳) یعنی فرماتا ہے اللہ عز وجل کہ یہ میری راہ سیدھی ہے تو چلو اس پر اور مت چلو اور راہیں کہ بہکا دیں گی تم کو اس کی سیدھی راہ سے۔ (ابن ماجہ مطبوعہ فاروقی ص ۳)

وعن عبدالله بن مسعودؓ قال خط لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم خطا ثم قال: هذا سبيل الله ثم خط خطوطًا عن يمينه وعن شماله وقال هذه سبل على كل سبيل منها شيطان يدعوا اليه وقرأ وَاَنَّ هٰذَا صِرَاطِيْ مُسْتَقِيْمًا فَاتَّبِعُوْهُ الآية.

روایت ہے عبداللہ بن مسعودؓ سے کہا کہ خط کھینچا ہمارے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک خط پھر فرمایا کہ یہ راہ اللہ کی ہے پھر کھینچے گئے خط داہنے اس کے اور بائیں اس کے اور فرمایا کہ یہ راہیں ہیں۔ اور ہر راہ پر ان میں سے شیطان ہے جو بلاتا ہے اس راہ کی طرف اور پڑھی آپ نے یہ آیت: وَاَنَّ هٰذَا صِرَاطِيْ الخ یعنی فرمایا اللہ رب العزت نے کہ یہ میری راہ سیدھی ہے تم چلو اس پر اور مت چلو اور راہیں یہ کہ بہکا دیں گی تم کو سیدھی راہ سے۔ (مشکوٰۃ مطبوعہ نظامی دہلی ص ۱۹)

ان روایات سے معلوم ہوا کہ اسلام کا طریقہ اور فرقہ ایک اور صرف ایک ہے، دو، تین، چار، یا زائد نہیں ہیں اور صرف چار خط ٹیڑھے کھینچے مخبر صادق علیہ السلام کا گویا ایک صاف پیشین گوئی ہے کہ تمام فرقہ ہائے اسلام میں جو ایک فرقہ برسر حق ہوگا وہ بھی مذاہب اربعہ کی صورت میں متفرق ہو جائے گا اور تفریق جماعت اسلام کی واقع ہوگی جو خاص منشاء و مقصد اعظم شیطان کا ہے اس لیے چار ٹیڑھے خط کھینچ کر ان کو کج راہیں شیطان کی قرار دیں اور فرمایا کہ صرف ایک درمیانی سیدھی راہ پر چلو اور ادھر ادھر کی متفرق ٹیڑھی راہوں میں مت جاؤ کہ

گمراہ ہو جاؤ گے۔

ترسم نہ رسی بکعبہ ای اعرابی کیں راہ کی تو میروی بہ ترکستان است

پس اتباع کے لائق صرف ایک ہی راستہ سیدھا بتلایا اور وہی صراط مستقیم خداوندی ہے یا طریقہ محمدی اور مسلک صحابہؓ ہے۔اس لیے اسی پر چلنے والا فرقہ خالص اسلام کا ہے اور بس۔

جواب:

حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی، ظاہری، سفیانی، اوزاعی وغیرہ کے مسلک سب کے سب اہل حق کے مسلک ہیں اگر چہ ان میں تھوڑے بہت فرعی اختلافات ہیں اصول وعقائد میں سب خط مستقیم اور صراط مستقیم پر ہیں اسی لیے ان کو فرقہ اہل سنت والجماعۃ سے نامزد کیا گیا اور آثار صحاح میں اس کو رحمت کہا بخلاف غیر مقلدین کے۔

مولف صاحب کو اس کا بھی پتہ نہیں کہ اصطلاح میں مذہب اور فرقے میں کیا فرق، فروعی یعنی فقہی اختلاف اور عقائد اور اصولی اختلاف کی کیا حیثیت ہوتی ہے؟ آپ حدیث تفریق امت کی تشریح غیر مقلدین کی زبانی سنیے کہ انہوں نے اس کا کیا معنی بیان کیا؟ چنانچہ مشہور غیر مقلد عالم مولوی عبدالرحمٰن صاحب مبارک پوری لکھتے ہیں:

قوله عليه السلام (وتفترق امتي على ثلاث وسبعين فرقة) المراد من "امتي" امة الاجابة ...... قال شيخنا ابو منصور ...... قد علم اصحاب المقالات انه صلى الله عليه وسلم لم يرد بالفرق المذمومة المختلفين في فروع الفقه من ابواب الحلال والحرام وانما قصد بالذم من خالف اهل الحق في اصول التوحيد وتقدير الخير والشر وفي شروط النبوة والا الصحابة وما جرى مجرى هذه الابواب لان المختلفين فيها قد كفر بعضهم بعضا بخلاف النوع الاول فانهم اختلفوا فيه من غير تكفير ولا تفسيق للمخالف فيه فيرجع تاويل الحديث في افتراق الامة الى هذا النوع من الاختلاف اهـ

(تحفة الاحوذي شرح جامع الترمذي لعبد الرحمن المباركفوري ج۳ ص ۳٦۷، دار الكتب العربي بيروت)

اور یہی عبارت مشہور غیر مقلد عالم مولوی محمد اشرف الحق عظیم آبادی کی بھی ہے وہ اخیر میں لکھتے ہیں:

والفرق الضالة اثنين وسبعين فرقة والثالثة والسبعون اهل السنه والجماعة وهي الفرقة الناجية اهـ

(عون المعبود شرح ابی داؤد لمولوی محمد اشرف الحق ج٤ ص٣٢٤، مطبع انصاری دهلی)

اب واضح ہو گیا کہ ان احادیث میں افتراق سے مراد افتراق عقائد ہے نہ کہ افتراق فقہی، اگر افتراق فقہی مراد ہوں تو تہتر (۷۳) کا معنی بدل جائے گا۔ اور حدیث خطوط کی بھی شرح یہی حدیث افتراق امت ہے کہ سیدھے خط سے مراد "ما انا علیه واصحابی" ہے جس کا دوسرا معنی اہل سنت والجماعۃ رہا نہ عدم تقلید۔

اعتراض:

اب اس مقام پر ہمارے معزز برادر مقلدین فرمائیں کہ صحابہ میں بھی فروعی اختلاف تھا اور اسی اختلاف پر ان مذاہب کی بنا ہے پھر یہ مذاہب کیسے مذموم ہوئے۔ تو ان کی جناب میں یہ عرض ہے کہ بے شک صحابہ میں بھی اختلاف تھا مگر انہوں نے اپنے اپنے جدا مذاہب قائم کر کے فرقہ بندی نہیں کی نہ خالص اتباع رسول کو چھوڑ کر کسی امتی کی پیروی کی۔ نہ علیحدہ علیحدہ نام سے موسوم ہو کر مغائرت پیدا کی، نہ آپس میں اختلاف فروعی کی وجہ سے دشمنی برتی، بلکہ جو کچھ اختلاف تھا وہ محض خلوص کے ساتھ تھا یعنی وہ حضرات بابرکات ایک دوسرے کے جائز مختارات پر بے جا تعرض نہیں کیا کرتے تھے۔ اور ذرا ذرا سی باتوں پر کفر کے فتوی نہیں لگایا کرتے تھے۔ ہاں امور شرع میں خاموشی اور لحاظ بھی نہیں برتتے تھے۔ اور دلیل حق سے اس کا برابر انکار یا رد فرماتے تھے۔ اور حق معلوم کر کے اپنے ناحق پر ضد اور اصرار نہیں رکھتے تھے۔ اور ہمچو قسم معاملات سے برا اثر لے کر اپنے دلوں میں عداوت باہمی کو جگہ نہیں دیتے تھے بلکہ باوجود اختلاف بلا دریغ ایک دوسرے کے پیچھے نماز پڑھتے تھے اور خلوص و محبت کے ساتھ ایک جماعت کی صورت میں متفق رہ کر اسلام اور اہل اسلام کی فلاح و بہبود میں مصروف رہتے تھے اور ان کی شان تھی "وَالَّذِيْنَ مَعَهٗٓ اَشِدَّآءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ" (یعنی صحابہ سخت ہیں کافروں پر ہمدرد ہیں آپس میں) اور "الزمهم كلمة

التقویٰ و کانوا احق بها و اهلها " (یعنی لازم کردی ان پر پرہیز گاری اور تھے بھی وہ اسی کے لائق اور اہل) اب ان مذاہب کو دیکھئے کہ بالکل ایک دوسرے کے خلاف برسر پیکار ہیں اور لعن وطعن سب وشتم بلکہ عام تکفیر اور نقصان رسانی سے دریغ نہیں کرتے اور ایک جماعت میں شامل نہیں ہوتے یا ہونے نہیں دیتے بلکہ کفار سے دوستی اور مسلمانوں سے عداوت و نفرت ان کا خاص شیوہ ہے۔

یہ هیں تفاوت رہ کجا ست تابکجا

جواب:

باب بالکل حق ہے غیر مقلدین کو ایسا ہی کرنا چاہیے مگر مصنف نے تو دیگراں را نصیحت وخود را فضیحت کو اپنا شعار بنایا اور حقیقۃ الفقہ لکھ کر فساد مچایا کہ جس کی جزا قبر میں بھگت رہے ہوں گے۔ گزشتہ مباحث سے تو یہ واضح ہو چکا ہے کہ کفار ومشرکین سے دوستی اور مسلمانوں سے عداوت کس فرقہ ضالہ اور مضلہ کا شعار ہے اور حقیقت میں ان جرائم کا مرتکب کون سا فرقہ ہے؟

اعتراض:

بس جب حقیقت اس تقلید خانہ خراب کی اور اصلیت اختلاف سلف وخلف کی آپ کو معلوم ہو چکی تو اے برادران رحم کرو اپنی جانوں پر اور مٹا دو اپنے آگے اپنے سب اختلافات رسمی اور اسمی کو اور عمل کرو "واعتصموا بحبل الله جمیعا ولا تفرقوا " پر اور قائم کرو اپنا صرف ایک نام اور ایک جماعت فرقہ اسلام کا اور چھوڑ دو فرقہ بندیوں کو اور چلو سب متفق ہو کر اس ایک سیدھی شاہراہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر جس پر "وان هذا صراطی مستقیما فاتبعوه " کا نشان لگا ہوا ہے اور ساتھ لو اپنے دو رہبروں کو جن کی تعریف میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: "ترکت فیکم امرین لن تضلوا ما تمسکتم بهما کتاب الله وسنة رسوله " (مشکوۃ مطبوعہ نظامی ص۲۰) یعنی چھوڑ دیں میں نے تم میں دو چیزیں جب تک تم ان کو پکڑے رہو گے گمراہ نہ ہو گے وہ اللہ کی کتاب اور اس کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہے اور مت چلو ان متفرق کج راہوں پر اس صراط مستقیم کے ادھر ادھر جاتی ہیں۔ اور جن پر لکھا ہوا ہے " ولا تتبعوا السبل فتفرق بکم عن سبیله " یا "علی کل سبیل منها شیطان یدعو الیه " (یعنی ان میں سے ہر راہ پر

شیطان ہے جو بلاتا ہے اس کی طرف) اور نصرت کرو سب مل کر امور دین و دنیا میں اسلام اور اہل اسلام کی یہی ہماری غرض ہے اور بس

مراد ما نصیحت بود و گفتیم حوالت باخدا کردیم و رفتیم

فقط

والسلام خیر الختام

جواب:

یہی نصیحت ہم بھی غیر مقلدین کو کرتے ہیں۔ خدا ان کو بھی اور سب مسلمانوں کو بھی اس پر عمل کی توفیق بخشے۔ آمین

اعتراض:

وما علينا الا البلاغ المبين والتوفيق لموقف الهادی المتين، ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين واجمعهم على اتباع سنن سيد المرسلين ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان ولا تجعل فی قلوبنا غلا للذين آمنوا ربنا انك رؤف رحيم اللهم اغفر ذنوبنا واسترعوبنا ونحن نسأل الله عز وجل السلامة من كيد الحدود وفتن الدنيا انه قريب مجيب والمرجو من الله ان ينفع لحقيقة الفقه سائر المسلمين الغافلين بفضله ومنه آمين يا رب العالمين واخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين برحمتك يا ارحم الراحمين.

حرره العبد الضعيف محمد يوسف عفی عنه مدرس مدرسه فيض محمدی محله نله نیلگران جے پور راجپوتانه

جواب:

وما نريد إلا تحقيق الحق المبين وتنزيه الشريعة عن تحريف الغالين ربنا آمنا بما انزلت واتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشاهدين، اللهم لك اسلمت وبك آمنت وعليك توكلت واليك انبت وبك خاصمت واليك حاكمت وانت ربنا واليك المصير اللهم لك الحمد كله لا هادی لمن اضللت ولا

مضل لمن هذيت ولا مقرب لما باعدت ولا مباعد لما قربت اللهم اجعلنا هادين مهتدين غير ضالين لا مضلين سلمًا لاولیائك وحربًا لاعدائك نحب بحبك من احبك. نعادی بعداوتك من خالفت من خلقك ...... اللهم آمین...... وصلی الله تعالیٰ علی خیر خلقه محمد وآله واصحابه اجمعین والحمد لله رب العالمین

العبد محمود حسن صدیقی چالگامی عفا الله تعالیٰ عنه
٦ محرم الحرام ١٤٠٣ھج ٢٤ اکتوبر ١٩٨٢ء

ماخذ و مراجع نصرة الفقه بجواب حقيقة الفقه

نام کتاب	نام مصنف
(۱) ابن ماجہ اور علم حدیث	مولانا محمد عبدالرشید نعمانی
(۲) الاتقان فی علوم القرآن	حافظ جلال الدین سیوطی ۹۱۱ھ
(۳) الاجوبة الفاضلة عن اسئلة العشرة الكاملة	علامہ عبدالحی فرنگی محلی ۱۳۰۴ھ
(۴) احکام القرآن	ابوبکر جصاص رازی حنفی ۳۷۰ھ
(۵) احیاء علوم الدین	حجۃ الاسلام محمد بن محمد غزالی ۵۰۵ھ
(۶) اخبار ابی حنیفہ و اصحابہ	قاضی حسین بن علی صیمری ۴۳۶ھ
(۷) ارشاد الساری شرح صحیح بخاری	شہاب الدین احمد بن محمد قسطلانی ۹۲۳ھ
(۸) ازالة الخفاء عن خلافة الخلفاء	شاہ ولی اللہ محدث دہلوی ۱۱۷۶ھ
(۹) اشارات المرام من عبارات الامام	علامہ کمال الدین احمد بیاض بعد ۱۰۸۳ھ
(۱۰) الاعلان بالتوبيخ لمن ذم بالتاريخ	حافظ شمس الدین محمد بن عبدالرحمٰن سخاوی ۹۰۲ھ
(۱۱) الاکمال فی اسماء الرجال	شیخ ولی الدین خطیب بعد ۷۳۷ھ
(۱۲) امام اعظم اور علم حدیث	مولانا محمد علی کاندھلوی
(۱۳) الامتاع بسيرة الامامين الحسن ابن زياد وصاحبه محمد بن	علامہ محمد زاہد کوثری ۱۳۷۱ھ
(۱۴) الانتقاء فی فضائل الثلاثة الائمه الفقهاء	علامہ حافظ ابن عبدالبر ۴۶۳ھ
(۱۵) الانصاف فی بیان سبب الاختلاف	شاہ ولی اللہ محدث دہلوی ۱۱۷۶ھ
(۱۶) الایثار بمعرفة رواة الآثار	حافظ ابن حجر عسقلانی ۸۵۲ھ

نام کتاب	نام مصنف
(۱۷)الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث	حافظ ابن کثیر دمشقی ۷۷۴ھ
(۱۸)بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع	امام علاء الدین کاشانی ۵۸۷ھ
(۱۹)بلوغ الامانی فی سیرۃ الامام محمد الحسن الشیبانی	علامہ محمد زاہد کوثری ۱۳۷۱ھ
(۲۰)تاج العروس من شرح جواهر القاموس	سید محمد مرتضیٰ زبیدی ۱۲۰۵ھ
(۲۱) تاریخ اہل حدیث	مولانا محمد ابراہیم میر سیالکوٹی
(۲۲) تاریخ بغداد	ابوبکر خطیب بغدادی ۴۶۳ھ
(۲۳) تاریخ الخلفاء	حافظ جلال الدین سیطوی ۹۱۱ھ
(۲۴) تاریخ کبیر	امام محمد بن اسماعیل بخاری ۲۵۶ھ
(۲۵)تانیب الخطیب علی ما ساقه فی ترجمة ابی حنیفه من الاکاذیب	علامہ محمد زاہد کوثری ۱۳۷۱ھ
(۲۶)تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی	حافظ جلال الدین سیوطی ۹۱۱ھ
(۲۷) تذکرۃ الحفاظ	حافظ شمس الدین ذہبی ۷۴۸ھ
(۲۸) ترجمان السنۃ	مولانا بدر عالم میرٹھی ۱۳۸۵ھ
(۲۹)التعلیق الممجد علی موطا امام محمد	علامہ عبدالحی لکھنوی ۱۳۰۴ھ
(۳۰)التفهيمات الالهيه	شاہ ولی اللہ دہلوی ۱۱۷۶ھ
(۳۱)تقریب التہذیب	حافظ ابن حجر عسقلانی ۸۵۲ھ
(۳۲) تہذیب الاسماء واللغات	امام نووی ۶۷۶ھ/۶۷۷ھ

نام کتاب	نام مصنف
(۳۳) تہذیب التہذیب	حافظ ابن حجر عسقلانی ۸۵۲ھ
(۳۴) توجیہ النظر الی اصول علم الاثر	شیخ طاہر بن صالح جزائری ۱۳۳۸ھ
(۳۵) توضیح الافکار شرح تنقیح الانظار فی علوم الآثار	علامہ محمد بن اسماعیل امیر یمانی ۱۱۸۲ھ
(۳۶) جامع بیان العلم وفضله وما ینبغی فی روایته وحمله	حافظ ابن عبد البر مکی اندلسی ۴۶۳ھ
(۳۷) جامع ترمذی	
(۳۸) الجواهر المضیئة فی طبقات الحنفیة	حافظ عبد القادر قرشی ۷۷۵ھ
(۳۹) الحاوی فی الفتاویٰ	حافظ جلال الدین سیوطی ۹۱۱ھ
(۴۰) حجۃ اللہ البالغہ	شاہ ولی اللہ محدث دہلوی ۱۱۷۶ھ
(۴۱) حسن البیان فی مافی سیرۃ النعمان	مولوی عبد العزیز محمدی
(۴۲) حسن التقاضی فی سیرۃ الامام ابی یوسف القاضی	علامہ محمد زاہد کوثری ۱۳۷۱ھ
(۴۳) الخیرات الحسان فی مناقب الامام الاعظم النعمان	علامہ ابن حجر مکی شافعی ۹۷۳ھ
(۴۴) دراسات اللبیب فی الاسوة الحسنة بالحبیب	ملا معین سندھی ۱۱۶۱ھ
(۴۵) دلیل الطالب علی ارجح المطالب	نواب صدیق حسن خان صاحب ۱۳۰۷ھ
(۴۶) ذب ذبابات الدراسات عن المذاهب الاربعة المتناسبات	علامہ عبد اللطیف سندھی ٹھٹوی ۱۱۸۹ھ
(۴۷) رد المحتار علی الدر المختار شرح تنویر الابصار	علامہ محمد امین بن عابدین شامی ۱۲۵۲ھ

نام کتاب	نام مصنف
(۴۸)الرفع والتكميل في الجرح والتعديل	علامہ عبدالحی لکھنوی ۱۳۰۴ھ
(۴۹)الروض الباسم في الذب عن سنة ابي القاسم	علامہ محمد بن ابراہیم وزیر یمانی ۸۴۰ھ
(۵۱)سنن ابي داؤد	ابوداؤد سلیمان بن اشعث بجستانی ۲۷۵ھ
(۵۲)سنن ترمذی	محمد بن عیسیٰ ترمذی ۲۷۹ھ
(۵۳)سنن دارقطنی	ابوالحسن علی بن عمر دار قطنی ۳۸۵ھ
(۵۴)سنن نسائی	ابوعبدالرحمٰن نسائی ۳۰۳ھ
(۵۵)سير اعلام النبلاء	حافظ شمس الدین ذہبی ۷۴۸ھ
(۵۶)سیرۃ النعمان (اردو)	علامہ شبلی نعمانی ۱۳۳۲ھ
(۵۷)شرح الفیہ الحدیث	حافظ زین الدین عبدالرحیم بن الحسین عراقی ۸۰۶ھ
(۵۸)شرح المواقف	سید علی بن محمد جرجانی ۸۱۶ھ
(۵۹)صحيح بخاری (الجامع المسند الصحيح المختصر من امور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وايامه	امام محمد بن اسماعیل بخاری ۲۵۶ھ
(۶۱)الضوء الامع في اعيان القرن التاسع	حافظ سخاوی ۹۰۲ھ
(۶۲)طبقات ابن سعد	محمد بن سعد ۲۳۰ھ
(۶۳)طبقات الشافعیہ الکبریٰ	علامہ تاج الدین سبکی ۷۷۱ھ
(۶۴)ظفر الامانی	علامہ عبدالحی لکھنوی ۱۳۰۴ھ

نام مصنف	نام کتاب
حافظ محمد بن یوسف دمشقی ۹۴۲ھ	(۶۵)عقود الجمان فی مناقب ابی حنیفة النعمان
ابن صلاح ۶۴۳ھ	(۶۶)علوم الحدیث المعروف بمقدمه ابن صلاح
علامہ عبدالحی فرنگی محلی ۱۳۰۴ھ	(۶۷)غیث الغمام علی حواشی امام الکلام
حافظ ابن حجر ۸۵۷ھ	(۶۸)فتح الباری بشرح صحیح البخاری
حافظ سخاوی ۹۰۲ھ	(۶۹)فتح المغیث فی شرح الفیۃ الحدیث
مفتی عبدالحمید ٹونکی	(۷۰)فضائل النعمان (اردو)
	(۷۱)قرآن مجید
شاہ ولی اللہ محدث دہلوی ۱۱۷۶ھ	(۷۲)قرۃ العینین فی تفضیل الشیخین
امام عبدالرحمٰن بن ابی حاتم ۳۲۷ھ	(۷۳)کتاب الجرح والتعدیل
ابوسعد سمعانی ۵۶۲ھ	(۷۴)کتاب الانساب
علاء الدین عبدالعزیز بن احمد بخاری ۷۳۰ھ	(۷۵)کشف الاسرار شرح اصول بزدوی
ملا کاتب چلپی حاجی خلیفہ	(۷۶)کشف الظنون عن اسامی الکتب والفنون
حافظ عبدالغنی مقدسی ۶۰۰ھ	(۷۷)الکمال فی اسماء الرجال
مولانا وحید الزمان ۱۳۳۸ھ	(۷۸)کنز الحقائق فی فقہ خیر الخلائق
حافظ ابن حجر عسقلانی ۸۵۲ھ	(۷۹)لسان المیزان
مولانا محمد عبدالرشید نعمانی	(۸۰)ما تمس الیه الحاجة لمن یطالع سنن ابن ماجه
محمد بن طاہر پٹنی ۹۸۶ھ	(۸۱)مجمع بحار الانوار فی غرائب التنزیل ولطائف الاخبار
ابن حزم ظاہری ۴۵۶ھ	(۸۲)محلّی

نام کتاب	نام مصنف
(۸۳) مسفی شرح موطا	شاہ ولی اللہ دہلوی ۱۱۷۶ھ
(۸۴) معارف ابن قتیبہ	محمد بن مسلم ۲۷۶ھ
(۸۵) معجم المصنفین	محمود حسن خاں ٹونکی ۱۳۶۶ھ
(۸۶) معجم المؤلفین	عمر رضا کمالہ
(۸۷) معرفۃ علوم الحدیث	ابوعبداللہ حاکم نیشاپوری ۴۰۵ھ
(۸۸) مقدمہ ابن خلدون	عبدالرحمٰن بن محمد بن خلدون ۸۰۸ھ
(۸۹) مقدمہ فتح الباری (ہدی الساری)	حافظ ابن حجر عسقلانی ۸۵۲ھ
(۹۰) مقدمہ کتاب التعلیم	مسعود بن شیبہ سندھی
(۹۱) الملل والنحل	محمد بن عبدالکریم شہرستانی ۵۴۸
(۹۲) مقدمہ فتح الملہم	علامہ شبیر احمد عثمانی ۱۳۶۹ھ
(۹۳) میزان الاعتدال فی نقد الرجال	حافظ شمس الدین ذہبی ۷۴۸ھ
(۹۴) المیزان الکبری	امام عبدالوہاب شعرانی ۹۷۳ھ
(۹۵) مقام ابی حنیفہ	ابوالزاہد سرفراز خان صاحب صفدر
(۹۶) مناقب الامام الاعظم	صدر الائمہ موفق بن احمد مکی ۵۶۸ھ
(۹۷) مناقب الشافعی	امام فخر الدین رازی ۶۰۶ھ
(۹۸) منہاج السنۃ النبویہ فی نقض قول الشیعۃ والقدرۃ	علامہ ابن تیمیہ ۷۲۸ھ
(۹۹) المنہج الوصول الی اصطلاح احادیث الرسول	نواب صدیق حسن خان صاحب ۱۳۰۷ھ
(۱۰۰) نیل الامانی فی سیرۃ الامام محمد بن الحسن الشیبانی	علامہ محمد زاہد کوثری ۱۳۷۱ھ
(۱۰۱) وفیات الاعیان فی انبا ابناء الزمان	شمس الدین احمد بن محمد المشہور با بن خلکان ۶۸۱ھ